

ENCICLOPÉDIA DA BÍBLIA

CULTURA CRISTÃ

VOLUME 2
D-G

Organizador Geral
MERRILL C. TENNEY

Enciclopédia da Bíblia

VOLUME DOIS » D—G



REIS BOOK'S DIGITAL

Digitalizado por : Reis book'
Doações: Ag:1401-x
Conta: 36.560-2

Edição Geral
Escriba Digital

Organizadores Consultores — Antigo Testamento
GLEASON L. ARCHER
R. LAIRD HARRIS

Organizadores Consultores — Teologia
HAROLD B. KUHN
ADDISON H. LEITH

Organizador Arqueológico
E. M. BALIKLOCK

Organizador do Manuscrito
EDWARD VIENING

Organizador de Fotos e Layout
T. ALTON BRYANT

Enciclopédia da Bíblia

EM CINCO VOLUMES

Organizador Geral
MERRILL C. TENNEY

Organizador Associado
STEVEN BARABAS

VOLUME DOIS » D—G

EDITORA CULTURA CRISTÃ

Enciclopédia da Bíblia © 2008 Editora Cultura Cristã. Publicada originalmente em inglês pela Zondervan Corporation com o título *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*. Todos os direitos desta edição são reservados.

1ª edição, 2008 – 3.000 exemplares

Conselho Editorial
Ageu Cirilo de Magalhães, Jr.
Alex Barbosa Vieira
André Luís Ramos
Cláudio Marra (Presidente)
Fernando Hamilton Costa
Francisco Baptista de Melo
Francisco Solano Portela Neto
Mauro Fernando Meister
Valdeci da Silva Santos

Produção Editorial
Tradução e Revisão
Equipe de colaboradores da Cultura Cristã
Coordenação
Paulo Arantes, Roseli Moura e
Wilson Ângelo Cunha
Editoração e Capa
Assisnet Design Gráfico
Imagem da Capa
Ishtar Gate
© Martina Meyer | Dreamstime.com

V428e Vários autores

Enciclopédia da Bíblia / Vários autores; tradução da Equipe de colaboradores da Cultura Cristã – São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

Tradução de: The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible

ISBN: 978-85-7622-230-9 (v. 2; 1108 p.)

1. Enciclopédia

EDITORA CULTURA CRISTÃ
R. Miguel Teles Jr., 394 – Cambuci – SP
15040-040 – Caixa Postal 15.136
Fone (011) 3207-7099 – Fax (011) 3279-1255
www.cep.org.br

Superintendente: Haveraldo Ferreira Vargas
Editor: Cláudio Antônio Batista Marra

Abreviações

I. GERAL

A Códice Alexandrino
AA *Alttestamentliche Abhandlungen*
AAA *Annals of Archaeology and Anthropology*
AASOR *Annual of the American Schools of Oriental Research*
ABR *Australian Biblical Review*
ABW Austin: *Birds of the World*
Ad loc. no local
AFO *Archiv für Orientforschung*
AG Arndt e Gingrich: *A Greek-English Lexicon of the NT and Other Early Christian Literature*
AIs de vaux: *Ancient Israel*
AJA *American Journal of Archaeology*
AJP *American Journal of Philology*
AJS *American Journal of Anthropology*
AJSL *American Journal of Semitic Languages and Literature*
AJT *American Journal of Theology*
Acad. Acadiano
al. *alii*, outros
Aleph Códice Sinaitico
Alf Alford: *Greek Testament Comentary*
Am. Trans. Smith e Goodspeed, *The Complete Bible, An American Translation*
ANEA *Ancient Near Eastern Archaeology*
ANEP Pritchard: *The Ancient Near East in Pictures*
ANET Pritchard: *Ancient Near Eastern Texts*
ANF Roberts e Donaldson: *The Ante-Nicene Fathers*
ANT James: *The Apocryphal New Testament*
AOTS Thomas: *Archaeology and Old Testament Study*
APEF *Annual of the Palestine Exploration Fund*
APOT Charles: *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*
Lit. Ap. Literatura Apocalíptica
Apoc. Apócrifa
Aq. Aquila, *Greek Translation of the Old Testament*
ARAB Luckenbill: *Ancient Records of Assyria and Babylonia*
Arab. Árabe
Aram. Aramaico
ARC *Archaeology*
ARE Breasted: *Ancient Records of Egypt*
ARM *Archives royales de Mari*
Arndt Arndt-Gingrich: *Greek-English Lexicon*
A-S Abbott-Smith: *Manual Greek Lexicon of the New Testament*
ASV American Standard Version
AThR *Anglican Theological Review*
B Códice Vaticano
(n.) nascido
BA *Biblical Archaeologist*
BAAE Badawy: *Architecture in Ancient Egypt and the Near East*
BAB Barton: *Archaeology and the Bible*
BASOR *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
BCFoakes - Jackson e Lake: *The Beginnings of Christianity*
BDB Brown, Driver e Briggs: *Hebrew-English Lexicon of the Old Testament*
BDT Harrison: *Baker's Dictionary of Theology*
Beng. Bengel, *Gnomon*
BETS *Bulletin of the Evangelical Theological Society*
Bibl. Stud. *Biblische Studien*
BJRL *Bulletin of the John Rylands Library*
Blunt Blunt: *Dictionary of Doctrinal and Historical Theology*
BrAP *Brooklyn Museum Aramaic Papyri*
BS *Bibliotheca Sacra*
TB *Talmude Babilônico*
BTh *Biblical Theology*
BV Berkeley Version
BW *Biblical World*

BWANT *Beitrage zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament*
BWL *Babylonian Wisdom Literature*
BZ *Biblische Zeitschrift*
BZF *Biblische Zeitfragen*
C Códice Siro-Efraimita
c. *circa*, acerca de
CA *Current Anthropology*
CAH *Cambridge Ancient History*
CanJTh *Canadian Journal of Theology*
CBQ *Catholic Biblical Quarterly*
CBSC *Cambridge Bible for Schools and Colleges*
CD Barth: *Church Dogmatics*
CDC Cairo Genizah Document of the Damascus Covenanters
CE *Catholic Encyclopedia*
sec. século
cp. conferir, comparar
CGT *Cambridge Greek Testament*
cap., caps. capítulo, capítulos
ChT *Christianity Today*
CIG *Corpus Inscriptionum Graecarum*
CIL *Corpus Inscriptionum Latinorum*
CNFI *Christian News from Israel*
col. coluna
ConTM *Concordia Theological Monthly*
Corp Herm *Corpus Hermeticum*
Crem Cremer: *Biblico-Theological Lexicon of the New Testament Greek*
CSEG *Corpus Scriptorum Eccleslasticorum Graecorum*
CSEL *Corpus Scriptorum Eccleslasticoum Latinorum*
D Códice Beza
(m.) morto, ou data da morte
DDB *Davis' Dictionary of the Bible*
De Leg Agr Cicero: *De Lege Agraria*
Deiss BS Deissmann: *Bible Studies*
Deiss LAE Deissmann: *Light From the Ancient East*
DMM Drumm: *Mammoths and Mastodons*
DOTT *Documents from Old Testament Times*
DSS Rolos (ou Manuscritos) do Mar Morto
DWGH Dunbar e Waage: *Historical Geology*
L leste
EB *Etudes Bibliques*
EBi *Encyclopedia Biblica*
EBr *Encyclopedia Britannica*
ed. editado, edição, edições
org., orgs. organizador, organizadores
EDB *Encyclopedic Dictionary of the Bible*
e.g. *exampli gratia*, por exemplo
EGT Nicoll: *Expositor's Greek Testament*
Egit. Egípcio (apenas adj.)
Ing. Inglês
VSS Ing. Versões da Bíblia em Inglês
ENC *Encounter*
EQ *Evangelical Quarterly*
ERY *English Revised Version*
ESAR *Economic Survey of Ancient Rome*
esp. especialmente
et al. *et alibi, et alii*, e outros
Eth *Evangelische Theologie*
Et. Etíope
ETSB *Evangelical Theological Society Bulletin*
Euseb. Hist. Eusébio: *History of the Christian Church*
ExB *The Expositor's Bible*
EXP *The Expositor*
ExpT *The Expository Times*
s., ss. seguinte, seguintes (versículo ou versículos, páginas etc.)
fem. feminino
FFR Filby: *The Flood Reconsidered*
fig. figuradamente, figurado
FLAP Finegan: *Light From the Ancient Past*
FR *Fortnightly Review*
cm centímetro, centímetros
m metro, metros
km quilometro, quilômetros
Ale. Alemão (sing. apenas adj.)
Gordon Gordon: *Ugaritic Manual*
Gr. Grego (sing. apenas adi.)
GR *Gordon Review*
GTT Simons: *Geographical and Topigraphical Texts of the Old Testament*
HAT *Handbuch zum Alten Testament*
HBD *Harper's Bible Dictionary*
HBH *Halley's Bible Handbook*
HDAC Hastings: *Dictionary of the Apostolic Church*
HDB Hastings: *Dictionary of the Bible*
HDBrev. Hastings: *Dictionary of the Bible*, rev. por Grant Rawley
HDCG Hastings: *Dictionary of Christ and the Gospels*
Heb. Hebreu (sing. apenas adj.)
Hel. Helenístico
HERE Hastings: *Encyclopedia of Religion and Ethics*
HEV Euselius: *Historia Ecclesiastica*
HGEOTP Heidel: *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels*
HGHL Smith: *Historical Geography of the Holy Land*
Hit. Hitita
HJ *Hibbert Journal*

HJP Schürer: *A History of the Jewish People in the Time of Christ*
HKAT *Handkommentar zum Alten Testament*
HNT Leitzmann: *Handbuch zum Neuen Testament*
HPN Gray: *Studies in Hebrew Proper Names*
HR Hatch e Redpath: *Concordance to the Septuagint*
HTR *Harvard Theological Review*
HUCA *Hebrew Union College Annual*
IAB *Iscrizioni Antico-Ebraici Palestinesi*
IB *Interpreter's Bible*
IBA Wiseman: *Illustrations from Biblical Archaeology*
ibid. *ibidem*, no mesmo lugar
ICC *International Critical Commentary*
id. *idem*, o mesmo
IDB *Interpreter's Dictionary of the Bible*
i.e. *id est*, isto é
IEJ *Israel Exploration Journal*
ilust. Ilustração
ILOT Driver: *Introduction to the Literature of the Old Testament*
impf. imperfeito
infra abaixo
in loc. *in loco*, no lugar citado
inscr. inscrição
INT *Interpretation*
Intro. Introdução
IPN *Die israelitischen Persoanennamen im Rahmen der germein semitischen Namengehbung*
Irin. Her. Irineu: *Against Heresies*
ISBE *International Standard Bible Encyclopedia*
IVF Inter-Varsity Fellowship
JA *Journal Asiatique*
JAF *Journal of American Folklore*
JAOS *Journal of American Oriental Society*
JASA *Journal of the American Scientific Affiliation*
BJ Bíblia de Jerusalém
JBL *Journal of Biblical Literature*
JBR *Journal of Bible and Religion*
JCS *Journal of Cunieform Studies*
JEA *Journal of Egyptian Archaeology*
Jew Enc. *Jewish Encyclopedia*
JFB Jamieson, Fausset e Brown: *Commentary on the Old and New Testaments*
JNES *Journal of Near Eastern Studies*
Jos. Antiq. Josefo: *The Antiquities of the Jews*
Jos. Apion Josefo: *Against Apion*
Jos. Life Josefo: *Life*
Jos. War Josefo: *The Jewish War*
JPOS *Journal of the Palestine Oriental Society*
JPS Jewish Publication Society Version of the Old Testament
JQR *Jewish Quarterly Review*
JR *Journal of Religion*
JRAI *Journal of the Royal Anthropological Institute*
JRS *Journal of Roman Studies*
JSOR *Journal of the Society of Oriental Research*
JSS *Journal of Semitic Studies*
JT Talmude de Jerusalém
JTh *Journal of Theological Studies*
JTVI *Journal of the Transactions of the Victoria Institute*
KAHL Kenyon: *Archaeology in the Holy Land*
KAT *Kommentar zum Alten Testament*
KB Koehler-Baumgartner: *Lexicon in Veteris Testament Libros*
KD Keil e Delitzsch: *Commentary on the Old Testament*
KHC *Kurzer Hand-Kommentar zum Alten Testament*
KJV King James Version
KWNT Keitel: *Wortenbuch zum Neuen Testament*
ling. língua
Lat. Latim
lex. lexicon
lit. literatura
LSJ Liddell, Scott, Jones: *Greek-English Lexicon*
LT Edersheim: *The Life and Times of Jesus the Messiah*
LXX Septuaginta
M Mishna
masc. masculino
MCh *Modern Churchman*
Met. Ovidio: *Metamorphoses*
Meyer Meyer: *Critical and Exegetical Commentary on the New Testament*
mg. margem
MM Moulton e Milligan: *The Vocabulary of the Greek Testament*
MNT Moffatt: *New Testament Commentary*
MPL *Migne Patrologia Latina*
MS(S) manuscrito(s)
MST McClintock e Strong: *Cyclopedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*
TM Texto Massorético
MWPE Martin e Wright: *Pleistocene Extinction*
N norte

NASB *New American Standard Bible*
NBC Davidson: *New Bible Commentary*
NBD Douglas: *New Bible Dictionary*
NCE *The New Catholic Encyclopedia*
s.d. sem data
NE nordeste
NEB *New English Bible*
Nestle Nestle (org.) *Novum Testamentum Graece*
NIC *New International Commentary*
NKZ *Neue kirchliche Zeitschrift*
n. número
NovTest *Novum Testamentum*
NSI Cooke: *Handbook of North Semitic Inscriptions*
NT Novo Testamento
NTS *New Testament Studies*
NTSp Hennecke: *New Testament Apocrypha*
NO noroeste
ODCC *Oxford Dictionary of the Christian Church*
OED *Oxford English Dictionary*
OIC Oriental Institute Communications (or Institute-University of Chicago)
op. cit. *opere citato*, na obra citada acima
AT Antigo Testamento
Oxir. Pap. Oxyrhynchus Papyri
p., pp. página, páginas
Pal. Palestina
PBFIE Patten: *The Biblical Flood and the Ice Epoc*
PCDZ Pennak: *Collegiate Dictionary of Zoology*
Peake Black e Rowley: *Peake's Commentary on the Bible*
PEFQSt Palestine Exploration Fund Memoirs, *Palestine Quarterly Statement*
PEQ *Palestine Exploration Quarterly*
PJB *Palastina-Jahrbuch*
prov. provavelmente
PSBA *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*
Pseudep. Pseudepígrafa
PTR *Princeton Theological Review*
Q Quelle ("Declaração" fontes dos Evangelhos)
QDAP *Quarterly of the Department of Antiquities of Palestine*
1QH Hinos de Ação de Graças
1QIs[a] Rolo de Isaías (publicado pela American Schools of Oriental Research)
1QIs[b] Rolo de Isaías (publicado por E. LSukenik)
1QM Rolo de Guerra
4Q Num[b] Números
1Qp Hab Comentário de Habacuque
1QS Manuel de Disciplina
1QSa Regra da Congregação
4Q Sam[a] Samuel A, texto da Caverna 4 de Qumrã
4Q Sam[b] Samuel B, texto da Caverna 4 de Qumrã
RAHR *American Historical Review*
RB *Revue Biblique*
RCUSS Ramm: *The Christian View of Science and Scripture*
RE Hauck-Herzog: *Realencyclopädie für protestantiche Theologie und Kirche*
REI *Revue des etudes Juives*
rev. revisado, revisor, revisão
RGG *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*
RHA *Révue Hittite et Asianique*
RHD *Random House Dictionary*
RHPR *Révue d'Historie et de Philosophie religieuse*
Rom. Romano (sing. apenas adj.)
RS *Révue Semitique*
RSV Revised Standard Version
RTP *Révue de Theologie et de Philosophie*
RTWB Richardson: *A Theological Wordbook of the Bible*
RV Revised Version
RVmg. Revised Version, margem
S sul
SBK Strack e Billerbeck: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*
SE sedeste
sec. seção
Sem. Semítico (sing. apenas adj.)
SHERK *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*
sing. singular
SJT *Scottish Journal of Theology*
SOTI Archer: *A Survey of Old Testament Introduction*
SPEAK Stanek: *The Pictorial Encyclopedia of the Animal Kingdom*
ST *Studia Theologica*
Sumer. Sumeriano (sing. apenas adj.)
SUT Suplementos a *Vetus Testamentum*
s.v. *sub verbo*, sob a palavra
SW sudoeste
SWP *Survey of Western Palestine*
Sir. Siríaco (sing. apenas adj.)
Sim. Simaco
Tac. An. Tácito: *Anais*
Targ. Targum
TCERK Loetscher: *The Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge*

TDNT Kittel: *Theological Dictionary of the New Testament* (Edição em inglês)
Teod. Teodócio
Teo. *Teologia*
ThLZ *Theologische Literaturzeitung*
ThR *Theologische Rundschaw*
ThT *Theology Today*
TR Textus Receptus (Texto Recebido)
Tr. tradução, tradutor, traduzido
Trench Trench: *Synonyms of the New Testament*
TSBA *Transactions of the Society of Biblical Archaeology*
TWNT Kittel: *Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament*
UBD Unger: *Unger's Bible Dictionary*
UC *Vigiliae Christianae*
UIGOT Unger: *Introductory Guide to the Old Testament*
u.s. *ut supra*, como acima
UT *Ugaritic Textbook*
v., vv. versículo, versículos
VB Allmen: *Vocabulary of the Bible*
Vet Test *Vetus Testamentum*
viz. *videlicet*, a saber, isto é
vol. volume
VS(S) Versão(ões)
vs. versus
Vul. Vulgata
O oeste
WBC Pfeiffer e Harrison: *Wycliffe Bible Commentary*
WC *Westminster Commentaries*
WesBC *Wesleyan Bible Commentary*
WH Westcott e Hort, *The New Testament in Greek*
WTJ *Westminster Theological Journal*
ZAS *Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Altertumskunde*
ZAW *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*
ZDMG *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*
ZDPV *Zeitschrift der Deutschen Palestina Vereins*
ZNW *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissinschaft*
ZST *Zeitschrift für systematische Theologie*
ZTSf Aeg. Spr. *Zeitschrift für Aegyptische Sprache*

II. LIVROS DA BÍBLIA

ANTIGO TESTAMENTO

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

NOVO TESTAMENTO

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

III. OS APÓCRIFOS

1Esd	1 Esdras
2Esd	2 Esdras
Tob	Tobias
Jud	Judite
Ad Est	Adições a Ester
Sab Sal	Sabedoria de Salomão
Eclo	Eclesiástico (Sabedoria de Jesus o Filho de Siraque)
Bar	Baruque
Ep Jer	Epístola de Jeremias
Or Azar	Oração de Azarias
C T F	Cântico dos Três Filhos (ou Jovens)
Sus	Susana
Bel	Bel e o Dragão
Or Man	Oração de Manassés
1Mac	1 Macabeus
2Mac	2 Macabeus

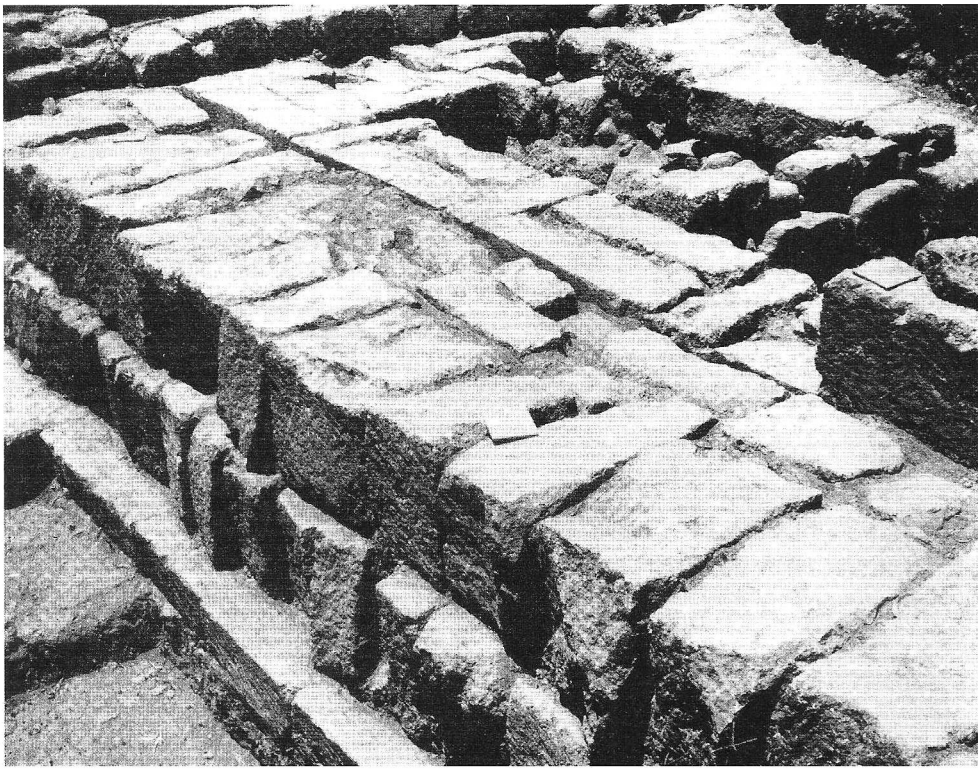
IV. OS PSEUDEPÍGRAFOS

As Mo	Assunção de Moisés
2Bar	2 Baruque
3Bar	3 Baruque
1Eno	1 Enoque
2Eno	2 Enoque
4Esd	4 Esdras
Jub	Livro dos Jubileus
L Aristeas	Carta de Aristeas
Vida AE	Vida de Adão e Eva
3Mac	3 Macabeus
4Mac	4 Macabeus
Mart Isa	Martírio de Isaías
Pirke Aboth	Pirke Aboth
Sl Sal	Salmos de Salomão
Ora Sib	Oráculos Sibilinos
Hist Ai	História de Aicar
Test Benj	Testamento de Benjamim
Test XII Pat	Testamentos dos Doze Patriarcas
Frag. Zad	Fragmentos Zadoquitas

D

D (DEUTERONÔMICO). A suposta fonte, autor, editor, material, ou perspectiva do livro de Deuteronômio. A característica é a centralização da adoração (Dt 12.5-7), a Guerra Santa exigindo o massacre dos habitantes da terra (Dt 7, 20), e o conceito de recompensas terrenas em decorrência da obediência (Dt 11.13-17).

DÃ (CIDADE) (heb. דָּן), uma cidade na extremidade norte do Israel antigo, situada na base sul do Monte Hermom, próxima a um dos afluentes do Rio Jordão, o Nahr Leddan. Era comumente usada como símbolo da extensão do território de Israel na frase, "desde Dã até Berseba" (Jz 20.1, et al.). O morro onde a cidade antiga ficava é atualmente conhecido como Tell el-Qāḍi e se eleva acerca de 23 metros acima da campina ao redor. No tempo dos cananitas ela era conhecida como Laís (variação do heb. Lesem לֵישֶׁם, variação do heb. לֶשֶׁם como em Jz 18.7; variação de Js 19.47). O nome era provavelmente derivado de uma antiga palavra semítica para "leão" (heb. לַיִשׁ, Is 30.6, et al.). Sabe-se que o local fora ocupado desde a Idade de Bronze e provavelmente era habitado em 3500 a.C. A cidade ficava na rota comercial para a costa síria, especificamente, se encontrava na metade do caminho entre a antiga Arã, Tiro e Sidom. Fica acima do grande vale de Bete-Reobe, que vai desde o norte até o sul entre o Monte Líbano e o Monte Hermom. Foi nesta região que Abraão e seus homens perseguiram o rei elamita



Escavação em Dã. Esta foi a plataforma na qual Jeroboão colocou um de seus bezerros de ouro. © Lev

Quedorlaomer (Gn 14.14). A conquista danita da cidade é relatada em Juizes 18, que também afirma "o povo que havia nela estava seguro, segundo o costume dos sidônios, em paz e confiado. Nenhuma autoridade havia que, por qualquer coisa, o oprimisse; também estava longe dos sidônios e não tinha trato com nenhuma outra gente" (v. 7). Após a revolta de Jeroboão, Dã juntamente com Betel se tornaram dois locais de adoração, nos quais ele colocou os dois bezerros de ouro, provavelmente como símbolos de adoração a Baal (1Rs 12.29). Este costume de adoração nestes locais ficou tão arraigado que nem o massacre dos adoradores de Baal por Jeú suprimiu a adoração em Dã (2Rs 10.28-31). Posteriormente, esta foi uma das cidades tomadas pelo rei sírio, Ben-Hadade em cumprimento da profecia de 2 Reis 10.32, "começou o Senhor a diminuir os limites de Israel". Dã foi recapturada por Israel sob Jeroboão II (14.25), mas foi novamente capturada pelo assírio Tiglate-Pileser III (745-727 a.C.). De acordo com seu programa de ação habitual, representado nos relevos assírios deste período, ele deportou os habitantes capturados, assim os israelitas foram levados para repovoar as cidades dos medos (2Rs 17.6). Dã é mencionada em fontes extra bíblicas já nos antigos anais de conquistas de Tutmés III (1490-1436 a.C.), no qual aparece como *Rwś* (L/Ra-wish). É também mencionada por Josefo como sendo a área na qual Tito, sob as ordens de seu pai Vespasiano, suprimiu uma revolta durante o inverno de 67 d.C. (Jos. *War* IV, I, 1ss.).

W. White Jr.

DABERAT. Forma de Daberate em Josué 21.28 na BJ.

DABERATE (דברת, provavelmente *pastagens*).

Uma cidade situada ao oeste do Monte Tabor, no território de Issacar (1Cr 6.72) dada aos Levitas gersonitas (Js 21.27,28; BJ Daberat, e aparentemente na fronteira de Zebulom Js 19.10,12). Este lugar tem sido sugerido como aquele onde Sísera foi derrotado por Baraque, e o feito heróico de Jael estando ligado a ele (Jz 4). Supõe-se que este seja o local da vila de Deburiyeh.

R. F. Gribble

DABESETE. (דבשת). DEBASET na BJ. Uma cidade no território de Zebulom (Js 19.11), entre Saride e Jocneão, talvez um pouco ao leste do ribeiro de Quisom. A localização exata é desconhecida.

DABRIA. Um dos cinco homens treinados para "escrever rapidamente", encarregados de escrever a visão apocalíptica de Esdras em "muitas tabuletas de escrever" (2Esd 14.24).

DAFNE (Δάφνη). Um parque ou estância de diversão num subúrbio da Antioquia da Síria, consagrado por Selêuco I aos deuses reais e especialmente ao Apolo (2Mac 4.33). Era um belo distrito de templos e jardins, associados a teatros e estádios, parecido com Delfos e com todos os outros centros religiosos gregos, nos quais a adoração aos deuses do Olimpo, rituais, dramas, e esportes eram inevitavelmente ligados. Dafne se tornou um local procurado por aqueles que buscavam prazer e diversão, tanto de Antioquia quanto turistas, granjeando uma reputação mundial por causa dos vícios e sensualidade. Gibbon deu uma descrição do lugar em seu *Decline and Fall of the Roman Empire* (II, cap. 23, pp. 395, 396, J. B. Bury, org. Everyman's Ed.).

BIBLIOGRAFIA. R. Stillwell, *Antioch on the Orontes* (1934).

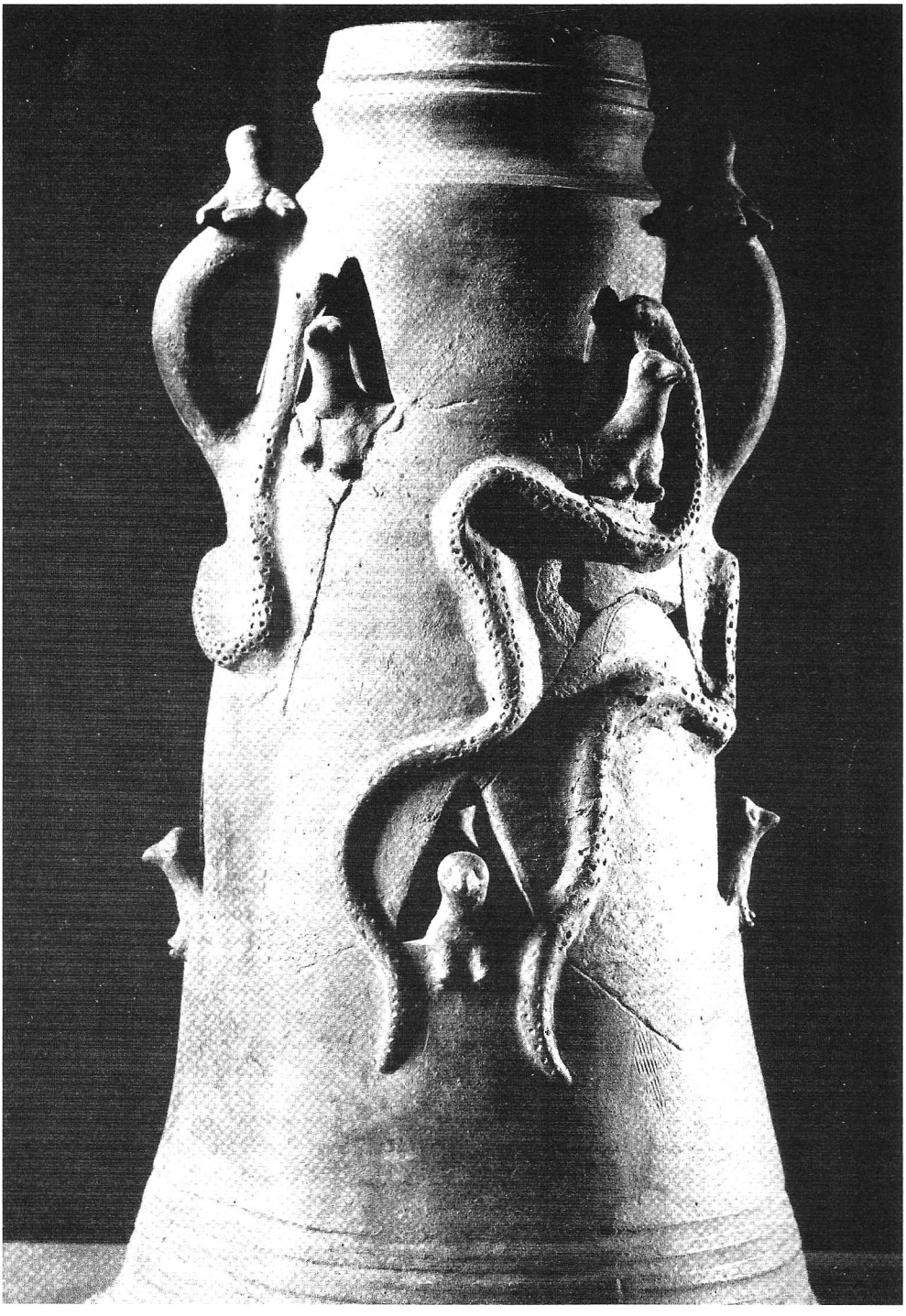
E. M. BLAIKLOCK

DAGOM (דגון de דגן "grão"). O deus Dagom aparece associado aos filisteus no AT (1Cr 10.10), especialmente nos centros metropolitanos de Gaza (Jz 16.23) e Asdode (1Sm 5.2-7). Por um curto período de tempo a Arca de Deus foi capturada pelos filisteus e depositada no templo de Dagom em Asdode (1Sm 5). A presença da Arca de Deus no mesmo santuário com o ídolo de Dagom produziu uma série de julgamentos sobre o ídolo, incluindo o corte de suas mãos e cabeça. De maneira incrivelmente semelhante, a captura de Sansão, o homem de Deus, pelos filisteus, trouxe desastre ao templo de Dagom em Gaza (Jz 16.23ss). Devido a sua associação no AT com os filisteus que viviam à beira mar e por causa da etimologia popular de Dagom (derivado de *dag* "peixe"), tem sido argumentado que este era um deus do mar. As evidências fornecidas por fontes não bíblicas desfavorece este argumento, como também a etimologia correta (que deriva Dagom de *dagan* "grão"). Dagom, ou seja, *Dagã* para os amorreus, já era venerado antes do ano 2000 a.C. Seu templo em Ugarite foi datado por volta de 2000 a.C., e ele era amplamente venerado entre os amorreus na Mesopotâmia, nos períodos de Hamurabi da Babilônia e do reino de Mari (cerca de 1850-1750 a.C.). Durante a Época de Amarna (cerca de 1500-1200 a.C.) Dagom era venerado como o deus dos cereais em Ugarite, e era considerado como pai do deus chefe Baal-Hadd. C. H. Gordon afirma que o nome da divindade, Daguna (= Dagom), aparece nos tabletes Linear A em Creta, cerca de 1500 a.C. A popularidade de Dagom na Palestina na Recente Idade do Bronze é comprovada por alguns nomes de príncipes palestinos (Dagã-Takala nos tabletes de El Amarna) e nomes de lugares como Bete-Dagom, sendo que deste último existem pelo menos três: (1) em Judá (Js 15.41), (2) próximo a Jope (Anais de Senaqueribe), e (3) em Aser (19.27). A consorte de Dagom, na Mesopotâmia, era a deusa Shala, que possivelmente era de origem hurriana. No período da Antiga Babilônia, na região de Mari, Dagom era considerado o pai do deus da tempestade, da mesma forma que em Ugarite Baal o deus da tempestade, é "filho de Dagom". Nesta mesma região do Médio Eufrates, Dagom gozava do epíteto de "Rei da Terra" sob o qual o epíteto do *ziqqurat* de Mari foi dedicado a ele. Na lista dos deuses da Babilônia An:*Anum*, Dagom é equivalente a Enlil, o deus do vento. Na Palestina ele parece ter cedido espaço ao deus da fertilidade da plantação, Baal, em alguns locais, mas manteve seu próprio lugar, a despeito de Baal, em outros. *Veja* FILISTEUS

BLIOGRAFIA. H. Schmökel, *Der Gott Degan* (diss. Heildeberg, 1928); *Reallexikon der Assyriologie* II, 99-101; E. Dhorme, "Les avatars du dieu Dagan", RHR 138 (1950), 129-144; H. W. Haussig (org.), *Wörterbuch der Mythologie* I/1, 49ss. (D. O. Edzard), 276ss. (M. H. Pope)

H. A. HOFFNER JR.

DAGOM, TEMPLOS DE (דגון). Dagom era o principal deus dos filisteus (Jz 16.23). Dois locais usam o nome de Dagom: Bete-Dagom (בת־דגין) em Judá, perto de Gederote (Js 15.41) atual Beit Dajan; e uma cidade na área da tribo de Aser (Js 19.27), perto da costa do mar, provavelmente a moderna Beit Dajan ao sudeste de Jope. O nome ארץ דגין era usado para a área de Jope e Dor em c. 300 a.C. Estes usos indicam a ampla adoração a Dagom pelos habitantes. Este deus foi mais proeminente no tempo de Saul (2Sm 5.1-7) porque, por esse tempo, o poderio dos filisteus chegava



Um pequeno santuário caseiro, usado na adoração de Dagom; encontrado em Bete-Seã. © *U.M.P.*

até o Vale do Jordão e, movendo-se em direção ao sul, até o Mar Morto. Na seqüência mostra-se o desenvolvimento do culto a Dagom e os principais centros de adoração na área Sírio-Palestina.

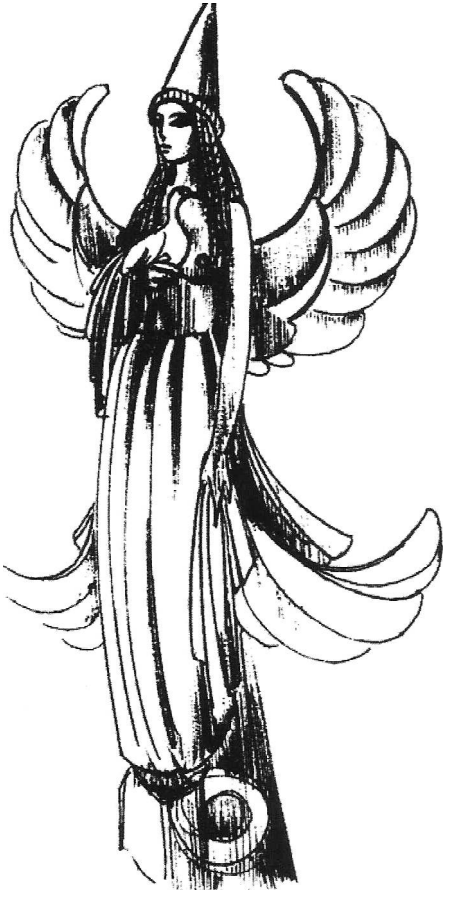
I. O problema relativo à origem do nome

II. O significado do nome

III. Dagom filisteu

IV. Templos
1. Ugarite
2. Asdode
3. Gaza
4. Bete-Seã

V. Conclusões



Um broche de Astarte, associada com a adoração a Dagom.

I. O problema relativo à origem do nome. O problema apresenta duas facetas: a aparente onfusão sobre a base do significado do nome e, segundo, sua origem. A etimologia sugere que o nome é derivado de דג mais ן, cujo significado, segundo Jerônimo, é "peixe da tristeza" ou seja, para os devotos, por causa dos ônus da idolatria (veja Macalister, *The Philistines, Their History and Civilization*, 100, nº 1). Para outros estudiosos é grão, de *dagan* (Filo Byblius). Na Idade Média, os rabinos achavam que o nome era derivado de דג *peixe*, mas já na época de Jerônimo e Josefo, "Dagom" não era conhecido como um deus peixe. A derivação popular pode ter se originado da semelhança com *dag*. O significado deve ser pesquisado na área da associação com épocas mais antigas e em outras áreas, ligadas à migração dos povos. Alguns têm considerado o *on* como indicativo de diminutivo, enquanto que outros vêem *dāgôn* como sendo derivado da raiz representada em árabe por *daga*, com o sentido de "nebuloso". Isto sugere a base apropriada para a origem do nome à luz do uso histórico do mesmo.

II. O significado do nome. Sargão I (c. 2360 a.C.) no seu relato da expedição ao Alto Eufrates e Cilícia (Gadd-Legrain, *Ur Excavation Texts*, 119, 350) fala de sua parada em Tutuli (moderna Hit) para adorar Dagom. Seu filho Naram-Sin conquistou o mesmo território, o que considerou ter sido uma bênção de Dagom, o que implica que a adoração de Dagom tinha se espalhado para o oeste, para além das montanhas sírias. Quanto ao uso do nome, indicativo de existência mais antiga e longa permanência do culto, além do uso no final do 3º milênio, o nome ocorre no período Ur III, no período Isin-Larsa, e também além da época de Hamurabi, (a partir de 1530 a.C.; Montalbano, "Cannanite Dagon" *CBQ*, 13:384-393). É possível descobrir o significado do nome tomando como base seus usos específicos. Os textos de Naram-Sin sobre a conquista da Síria (Gelb, *Inscriptions from Alishar*, 6) não podem ser usados para descrever Dagom como deus da guerra, pois esta função era atribuída a Ninurta. Dagom não poderia ter alcançado tão ampla popularidade sendo Ninurta o deus principal. É no período Ur III que se encontra a primeira sugestão do significado do nome. O nome da sua "esposa" é escrito como *ša-la-aš*, provavelmente o mesmo que *šala* a esposa de Adade, o deus do tempo (Montalbano, ibid., 386). A confirmação final é encontrada no período de Hamurabi onde, numa carta a Zimrilim (c.1730 a.C.) de Mari,

Dagom é igualado a Enlil, o deus babilônico da tempestade (*CBQ*, 13:388). A vitória citada na carta teria sido prometida por Dagom, como sugerido nas reverências pela vitória obtida, por intermédio das ofertas feitas no templo de Dagom, mais provavelmente em Tirqa, cerca de 96 km ao norte de Mari, que poderia ser chamado de o local exato do culto a Dagom. A carta sugere claramente ter havido algum tipo de revolta no palácio. Desta forma fica demonstrado o papel de Dagom como deus do tempo na região do Alto Eufrates, entre o rio Habur e Tutuli.

Dagom é mencionado nos Tabletes de Amarna pelo nome de *Dagan-Takala* (*Tell El Amarna Tablets of the British Museum*, 74:3; 129:2) c. 1375 a.C., e c. 1400 a.C. em Ugarite, no monólito do sacrifício comemorativo (*Syria*, 16:179,180). Em outros textos de Ras Shamra, Dagom é apresentado como o pai de Baal, o deus cananita da tempestade, que teve um templo construído em sua honra em Ugarite, provavelmente na Média Idade do Bronze. Conseqüentemente, até o 2º milênio a.C., e mais tarde, como mostram os registros assírio-babilônios, Dagom foi amplamente popular por um período de tempo de cerca de 1500 anos. É na época de Amarna que seu culto parece ter alcançado ampla permanência nas áreas sírio-palestinas. É importante descobrir as causas de sua adoção pelos palestinos e o significado de seu nome. Os templos dedicados a ele mostram claramente a influência das forças de ocupação.

Na Síria, tal como no Alto Eufrates, Dagom estava associado aos deuses do tempo (Gordon, *Ugaritic Literature*, menciona Dagom com seu filho doze vezes). Adade, outro deus do tempo da Babilônia e Assíria, estava associado a Dagom, e Adade foi assimilado na Síria como Hadade e se tornou o filho de Dagom (*CBQ*, 13:396). Hadade se tornou o Baal de Ugarite. Desta maneira a transferência de uma associação fixa da identidade de Dagom como o deus do tempo ficou estabelecida. Na Palestina e Síria o clima é importante do ponto de vista de chuva em relação à agricultura. Não teria sido difícil transferir o poder de Dagom como deus do tempo para deus dos cereais, principalmente porque as boas colheitas geralmente coincidiam com os apelos a ele por chuva, para que os campos de grãos pudessem florir. Em Ugarite foi encontrada uma palavra para grão que é sinônima de Dagom (Gordon, *Ugaritic Handbook* III, 223, nº 519). Baal, seu "filho", em virtude do processo de amalgamação começado com Dagom, era conhecido como ambos, deus do tempo e da produtividade (*CBQ*, 13:397).

Portanto, Dagom como deus da tempestade da região do Alto Eufrates foi trazido para a Síria-Palestina pelos conquistadores da Mesopotâmia e adotado ali, e por um processo de acréscimo se tornou também o deus da tempestade. Juntamente com o uso na região do Alto Eufrates, torna-se necessário procurar uma palavra que forneceria uma raiz para o nome, talvez melhor servida pela raiz *dg*, cognato do árabe *dagga*, *dagā* ("nublado", "chuvoso"). A sílaba final longa *ôn* é derivada do acadiano *an*, mas não o *â* (ân) aramaico longo, como é mostrado pela freqüência do *a* curto nas inscrições assírias. O *a* da segunda sílaba se tornou acentuado no hebraico (á) e depois se tornou longo (*ā*/ô). A forma *Dagan* do acadiano é confirmada pelo árabe, e o *an* final mais provavelmente veio de uma forma do 2º milênio em *an* ou *annum*, expandindo a palavra original. O nome *Dāgôn* é, então, uma forma do 1º milênio que sofreu primeiro uma mudança de entonação e depois uma mudança de qualidade de uma vogal original curta.

III. Dagom filisteu. As referências a Dagom na Bíblia se encontram em Juizes 16.23; dez vezes em 1 Samuel 5.2-7 e em 1 Crônicas 10.10 (cp. também a combinação deste nome com בית em Josué 15.41; 19.27). A primeira foi em Judá e o segundo em Simeão, tribos que faziam fronteira com o território da Filistia; e as referências em Juizes e 1 Samuel combinam melhor com uma data posterior do Êxodo e da conquista. Nos tempos de Abraão, os filisteus não eram os guerreiros do tempo de Sansão e Samuel, quando eles eram claramente agressivos nas lutas para adquirir território — primeiro no Egito, de onde eles foram expulsos por Ramsés III. Os filisteus mais tarde se instalaram na Palestina, mas alguns foram subseqüentemente contratados pelo faraó como mercenários (Wright, "Phillistine Coffins and Mercenaries", BA, XXII, 65) e, como tal, foram instalados em Bete-Seã. Esta cidade era controlada pelo Faraó do Egito, como indica a inscrição deixada lá por um de seus oficiais. Esta foi também a era da hegemonia egípcia sobre a terra, principalmente ao longo das rotas comerciais (veja Albright, AJA LIV [1950], 162-176). Mas a evidência da cerâmica filistéia, que mostra afinidades egéias, não aparece na Palestina de antes do séc. 13 a.C. Isto significaria que a época dos juizes teria de ser antecipada, já que as primeiras e mais antigas referências aos guerreiros filisteus, como estabelecidos na Filístia (Js 13.2,13) ocorre na época da conquista (cp. BA, XXII, 61, 62, especialmente nº 11). Visto que também Ramsés II (1290-1224)

e Merempta (1224-1216) venceram os "povos do mar", dentre os quais estavam os *peleste* (ou filisteus), parece que o séc. 13 a.C. é estabelecido para a chegada deste povo na Palestina.

Como foi que os filisteus adotaram o culto a Dagom? A resposta é encontrada no primeiro tablete encontrado em Ugarite, datado da 18ª dinastia (c. 1580-1350 a.C), que inclui o nome de Asdode junto com as cidades de Asquelom e Aco como sendo cidades palestinas (BA, XXVI, 135-136), indicando relações comerciais com a área, mencionando o linho como artigo deste comércio, e também citando o governador de Asdode. Visto que Dagom apareceu mais cedo na Síria e mais tarde na Palestina, e uma vez que havia tráfico comercial provado, parece que Dagom migrou com estes comerciantes e suas famílias para Ugarite. É provável que o comércio tenha se estabelecido muito antes e continuado por um considerável período de tempo. Considerando que a planície dos filisteus vinha sendo uma área de plantação de grãos por algum tempo, este seria o local mais provável para um deus do tempo receber reconhecimento. Pelo fato de que um templo a Dagom foi erguido em Ugarite já na 12ª dinastia (1991-1786 a.C., *Syria*, 13:20 e 16:177ss.), Ugarite era conhecida dos palestinos desde a Época de Armana (Dussaud, *Decouverts du Ras Shamra*, 28), o que é indicativo de um comércio mais amplo do que apenas com Asdode. A presença de um tablete de pedido ou de recibo no séc. 12 a.C. Taanaque (BA, XXX, 21, 22), em Ugarite, confirma o comércio da área da Palestina com Ugarite, e amplia a compreensão do âmbito da influência cultural de Ugarite. Desta forma pode-se assumir que o culto a Dagom migrou para o sul antes da Época de Armana, talvez já no séc. 16 a.C. quando ainda dentro da hegemonia egípcia, as relações comerciais foram estabelecidas e continuaram desde então. Influências egípcias em Ugarite na área e período em questão estão presentes em no monolito Mani (Dussaud, op. cit., 28) em sua dedicação a "Seth Zapouna", um deus egípcio equivalente a Baal Zafom, usando assim uma forma de paráfrase localizada, que evidencia o lugar.

Parece evidente que o Dagom dos filisteus era semelhante ao dos sírios e talvez o aspecto mais enfatizado seria o de fertilidade, visto que a Filístia era uma região produtora de grãos.

IV. Templos. Existiam templos deste deus existiam em Ugarite (Dussaud, op. cit.), em Bete-Seã (1Cr 10.10; cp. 1Sm 31.7-10), em Gaza (Jz 16.23) e Asdode (1Sm 5.1-7).

1. *Ugarite*. A peculiaridade acerca do templo de Dagom é que este tem o mesmo tamanho, forma e orientação do templo de Baal, (*Syria*, 16:177; *Ugaritica*, III, fig. 9). Encontra-se situado cerca de 51m ao leste sudeste do templo de Baal, e foi descoberto depois deste. Dussaud observou que as mesmas honras que o pai recebia foram também dadas ao filho (op. cit. 29). O templo estava situado num átrio aberto onde as cerimônias religiosas eram realizadas, e no qual se encontrava o altar. O altar do templo de Baal tinha dois degraus e é provável que o de Dagom tivesse degraus também. Além do altar ficava o lugar santo e atrás deste o próprio santo dos santos.

É impressionantes a semelhança destes templos com o templo posterior de Ishtar de Assur (séc. 13 a.C.; *Syria* 16:406,407 e Andrae, *Das Wiedererstandene Assur*, 109, para planta e 110 para perspectiva). O elemento surpreendente e comum é o arranjo do altar; entrava-se no santo dos santos e depois virava à direita para ver o altar e o ídolo, que estavam numa plataforma servido por uma série de degraus.

Visto que o templo de Baal foi construído seguindo o modelo do de Dagom, e considerando que a evidência de inscrição aponta para a fundação do último em c. 1910 a.C. (*Syria* 13:20), o templo de Dagom iniciou sua história pelo fim do séc. 20 a.C.

A identificação do templo com Dagom é atestada pelos dois monolitos com dedicatórias encontrados no local. Um destes monólitos (A) completo, é de uma mulher, e diz:

> *O monolito que Tryl erigiu a Dagan. Um monumento* (*comemorando*) [*uma cabeça de um pequeno*] *e uma cabeça de um grande gado como alimento* (*Gordon, Ugaritic Literature*, 108).

O outro, (B), incompleto diz em parte:

> *O monumento que -zn erigiu a Dagan, seu senhor*, (*comemorando*) [*uma cabeça de um pequeno e uma cabeça de um grande gado no mhrt* (*refeitório do templo?*) (*Ibid.*)

O monólito tinha cabeças arredondas e uma projeção na base para encaixar-se num soquete de pedra (*Syria* 16, ilustração XXXI).

2. *Asdode*. Foram realizadas escavações em Asdode em maio-junho de 1962 (IEJ 12:147-150) e junho-julho de 1963 (IEJ 13:340-342).

Na primeira campanha, a única cerâmica filistéia encontrada estava num grande poço. Na segunda estação, dois níveis de ocupação pelos filisteus datando dos sécs. 12 e 11 a.C. foram descobertos, sendo a estrutura principal uma fortaleza. Até então nenhum templo havia sido encontrado (cp. Jz 16.23), mas é possível que venha a ser desenterrado no futuro (veja BA, XXVI, 134ss.). A fortaleza testifica do poderio dos filisteus.

3. *Gaza.* Escavações desta cidade, feitas por Phythian-Adams, "Reports on Sounding at Gaza" (PEQ, 1923, 11-36), não forneceram nenhum dado, visto que as pesquisas se limitaram a ocupação presente. Como esta era uma cidade filistéia, seria natural esperar um templo, o que talvez seja encontrado em escavações futuras.

4. *Bete-Seã.* Dos quatro templos encontrados pelo Museu da Universidade da Pensilvânia, nas escavações de 1925-1926, os dois templos de Ramsés III (1175-1144) são da era de ocupação filistéia (Rowe, *The Four Cannanite Temples of Beth-shan*, 22). O templo do sul é do menor hipo-estilo de construção tendo uma planta irregular. As paredes externas são de tijolos de barro assentados sobre uma fundação de pedras de basalto; o salão central é dividido em duas alas laterais e uma central por três colunas, em cada duas fileiras, que sustentam a galeria superior da ala central. Entre as colunas, em cada fileira, se encontram paredes divisórias separando a ala da galeria superior das alas laterais (*veja* Rowe, op. cit., 24, fig.5 e ilustração X). Este salão central mede 22 metros de leste a oeste, e 8 metros de norte a sul. É flanqueado por três depósitos, sendo dois pequenos e um grande, na parte ao norte, e por dois pequenos no sul, mais uma terceira sala no leste, que dá acesso à extremidade leste do salão central. Nesta extremidade do salão existe uma galeria transversal, sendo o braço maior para o sul e o menor para o norte. Na sua parede oriental há um tipo de pedestal sobre um patamar elevado na extremidade leste do salão e se estende em volta tanto para o lado norte quanto para o sul da galeria. Da ala central, alguns degraus dão acesso para este nível, com um pequeno e baixo pedestal, justamente em frente deles. De modo geral este é semelhante ao pedestal de Ugarite e de Assur. O pedestal baixo no nível superior pode ter servido para um ídolo, mas não há sinais de cortina perto das colunas.

As paredes da galeria superior eram uma construção de tijolos sustentada por vigas de madeira apoiadas nas colunas de madeira abaixo. O teto de argila era sustentado por uma estrutura de vigas e ripas.

Visto que o templo do sul é o maior dos dois, e considerando que Dagom era o principal deus dos filisteus pode-se supor que este era o templo de Dagom. Foi aí que a cabeça de Saul foi afixada (1Cr 10.10).

A reconstrução do templo do norte pode ser vista em Rowe, op. cit., 33, figura; ilustração XII. Este é semelhante ao templo do sul, mas com menos uma coluna em cada fileira, uma plataforma um pouco mais alta onde se posicionava o ídolo, e nenhum depósito. A identificação do templo como sendo de Astarote (1Sm 31.10) parece correta, devido às figuras de Antit, a deusa guerreira, vestida como uma astarote. Aqui foi colocada a armadura de Saul, pelos filisteus (1Cr 10.10).

V. Conclusões. As semelhanças entre os templos separados podem variar de alguma maneira, mas pode-se notar que os de Ugarite e da Assíria são os mais parecidos entre si, enquanto que aqueles de Asdode e Bete-Seã se assemelham mais. Esta conclusão está baseada no fato de que, embora o templo de Dagom em Gaza não tenha sido encontrado ainda, Juizes 16.25-30 indica que havia pilares nele, talvez arranjados como aqueles de Bete-Seã. Existia como que um pátio amplo sustentado por um conjunto de colunas, sugerido pelo grande número de observadores (3000) nos telhados, com o pátio ao lado sendo sustentado por uma série de colunas conforme o estilo egípcio. O templo em si, poderia ter ocupado um dos lados. Foi neste pátio, sustentado por colunas, que puseram Sansão o qual, ao puxar as colunas, ocasionou um efeito dominó jogando abaixo o templo e todo o pátio.

Uma comparação dos templos ugaríticos e assírios mostra a preferência destes pelo modelo mesopotâmico, enquanto que os filisteus revelam preferência pelo estilo egípcio. Esta última conclusão está baseada no uso egípcio da galeria superior e um santuário mais aberto. Portanto, as plantas dos templos seguiam o arranjo típico da área política exercendo grande influência sobre as respectivas regiões. Ugarite derivou sua religião e templo da Mesopotâmia; já os filisteus deviam sua submissão ao Egito e se inspiraram em sua arquitetura.

O uso no Templo de Salomão de uma planta parecida com a do templo de Dagom, em Ugarite, é declarado pelos requerimentos da adoração a Yahweh, e este arranjo não estava disponível em exemplos do Egito. Uma "parede de separação"

entre o adorador e Yahweh era necessária, porém mesmo nesta organização, não é característica o muro divisório de alvenaria pesada dos exemplos do norte.

BIBLIOGRAFIA. R. A. S. Macalister, *The Philistines, Their History and Civilization* (1913); Phythian-Adams, "Report on Soundings at Gaza", PEQ (1923), 11-36; "Beth-dagom vs Beth-gallim", BASOR 18 (9125), 10; "Dagan", H. Schmökel, *Realexikon für Assyriologie*, II (1934), 99-101; R. Dussaud, "Two Stelae to Dagan", *Syria*, XVI (1935), 179, 180; A. Rowe, *The Four Canaanite Temples of Bethshan*, I (1940); R. Dussaud, *Les Decouverts de Ras Shamra et l'OT* (1941); F. J. Montalbano, "Cannanite Dagon: Origin, Nature", *CBQ* (1951), 13:381-397; Y. Yadin, "Excavations at Hazor", BA (1956), XIX.2-12; "Excavations at Ashdod". IEJ (1962), 12:147-150; (1963), 13:340-342; BA (1963) XXVI. 134ss.; M. Dothan, "2000 ans de l'ancienne cité", BETS (1965), 71.

H. G. STIGERS

DAISAN. Forma na Apócrifa de REZIM em Esdras 5.31.

DÃ-JAÃ (דן יען). A tradução de uma localidade em algum lugar entre Gileade e Sidom, baseado no fato de que os recenseadores de Davi, ao partirem de Aroer, perto do Rio de Arnom, foram para Gileade, chegando a este lugar e as vizinhanças de Sidom (2Sm 24.6). Por certo que poderia ser a bem conhecida Dã das Escrituras (também ligada a Sidom, Jz 18.28s.), mas talvez fosse uma cidade na região de Dã. Visto que uma versão da LXX de 1 Reis 15.29 e 2 Crônicas 16.4 menciona a vinda a Dã e chegando até Sidom, alguns sugerem: "para Dã e Ijom (Jaã)", como sendo o verdadeiro significado. Jaã como nome próprio é uma possibilidade. A BJ traz "Dã".

R. F. GRIBBLE

DALAÍAS. Forma de DELAÍAS em 1 Crônicas 3.24 na BJ

DÁLETE. Quarta letra do alfabeto hebraico (ד), originalmente representada por um triângulo sem a perna projetando do canto direito (tal como caracterizado na letra *rēsh*) até o 7º séc. a.C. e desde então (quando se tornou facilmente confundida com (ר), *rēsh* (reche), embora a última tivesse uma perna mais longa saindo do canto direito mais baixo). Mais tarde quando os caracteres "hebraicos quadrados" foram desenvolvidos (aparentemente em círculos aramaicos durante o 6º séc.), o *dálete* assumiu a forma de um "L" de cabeça para baixo (com o braço curto horizontal projetando para esquerda); curiosamente o *rēsh* também assumiu forma semelhante (ר) exceto pelo canto meio arredondado e nunca desenvolveu um til (ou projeção do traço vertical para a direita) como no *dálete*. Esta letra era pronunciada como o *d*, embora mais tarde adotasse som aspirado de *th* como em "this" em inglês, quando era precedido por uma vogal forte. Como sinal numérico, *dálete* representava o número quatro.

G.L.ARCHER

DALFOM (דלפון, talvez de uma raiz que significava *pingando*, *chorando*). O segundo dos dez filhos de Hamã, morto pelos judeus em Susã (Et 9.7).

DALILA (דלילה), uma mulher de origem pagã, mencionada como a sedutora do juiz Sansão (Jz 16.4, et. al.). Não foi encontrada nenhuma etimologia semítica adequada para o nome e a comparação com a palavra egípcia e árabe *tedellel*, "coquete, moça faceira" é totalmente fantasiosa. A mulher era, ao que parece, uma filistéia e, portanto, de origem grega, falando um antigo dialeto grego, possivelmente semelhante ao dos primeiros meceneanas ou das colônias jônicas em outras áreas do Mediterrâneo oriental. Ela figura como uma cortesã contratada por seus compatriotas a fim de iludir Sansão, para comprometer sua força e posição como juiz em Israel. Na antigüidade, a sorte das mulheres estava isolada e segregada das dos homens de sua comunidade, a exceção singular a das garçonetes e prostitutas como Raabe (Js 2.1). É provável que Dalila fosse uma destas mulheres livres, que eram estrita e severamente proibidas em Israel.

W. WHITE JR.

DALMÁCIA (Δαλματία). A Dalmácia (2Tm 4.10) era a parte sul da província romana do Ilírico, consistindo de uma área mal traçada da área costeira e interior montanhoso na parte oriental do Mar Adriático, defrontando a Itália. Roma primeiramente obrigou as tribos guerreiras desta área a reconhecerem sua soberania na metade do 2º séc. a.C. A subjugação foi precária e parcial

e os dálmatas continuaram a ser um problema militar, até que Otávio, o futuro imperador Augusto, conseguiu colocar a área sob controle mais firme. A Paz Romana foi finalmente estabelecida por seu sucessor, Tibério. Esta foi uma área vital na execução do projeto romano de uma fronteira Reno-Danúbio.

A breve e inexplicada referência de Paulo o Ilírico, quando escreveu a Roma (Rm 15.19), pode significar que o próprio apóstolo fundou igrejas nas partes mais ao sul e mais helenizadas da região. Ele provavelmente visitou a área quando de visita a Macedônia, após seu ministério em Éfeso (At 20.1).

E.M. Blaiklock

DALMANUTA (Δαλμανουθά). Aparece apenas em Marcos 8.10, no NT, o nome de uma vila situada próxima à margem ocidental do Mar da Galiléia.

Jesus e seus discípulos foram a este lugar (εἰς μέρη Δαλμανουθά) após alimentar 4.000 pessoas, uma área aparentemente semelhante ou idêntica a Magadã, na passagem paralela de Mateus 15.39 (Μαγαδάν; variante, Μαγδαλά) onde, em ambas as passagens, o τὰμέρη e τὰὅρια usados, indicando respectivamente "regiões", sugerem a mesma área, embora os nomes variem.

As ruínas localizadas na margem ocidental do lago, ao norte de Tiberíades, perto da hodierna Mejdel (Magdala) pode ser o local.

As variantes textuais de Dalmanuta em Marcos 8.10 são várias, incluindo Magedan, Melegada e Magdala. Rendell Harris é de opinião que Dalmanuta aparece no texto por causa de uma repetição inadvertida de לחניתא, tendo desaparecido o nome original. Todavia, Dalman nota que τὰμέρη como "distritos" é um helenismo, impossível de ser literalmente traduzido para o aramaico. A variação Magdala pode ter sido o termo original (Marcos 8.10mg).

BIBLIOGRAFIA. G. Dalman, *Die Worte Jesu* (1930), 52f.; B. Hjerl-Hansen, "Dalmanutha", RBL III (1946), 372-384; D. Baly, *Geographical Companion to the Bible* (1963), 120; C.E.B. Canfield, *Saint Mark*, CGT Commentary (1963), 257.

W. H. Mare

DÂMARIS (Δάμαρις; significado incerto; provavelmente *esposa* do grego poético, δάμαρ).

Uma mulher dentre os convertidos de Paulo na colina de Marte em Atenas (At 17.34). Nada mais se sabe sobre ela. Visto que Lucas a mencionou entre os convertidos e uma vez que ela foi mencionada junto com Dionísio, um dos juizes da corte ateniense, é possível que ela tenha sido uma mulher de elevada posição social. Não há evidências de que ela era esposa de Dionísio, como alguns supõem. Levando em consideração o fato de que em Atenas nenhuma mulher respeitável participaria de uma reunião pública, foi sugerido que ela era uma cortesã instruída ἑταίρι, uma mulher de baixa moral. Isto é possível, mas não existem evidências conclusivas.

H. J. Miles

DAMASCO (Gr. Δαμασκός; Heb. דמשק, e talvez משק; Gn 15.2) (1) a bem conhecida cidade ao nordeste do Monte Hermom, (2) a região geográfica em geral, e (3) algumas vezes, o estado da qual a cidade era a capital.

A. Local. Damasco está localizada numa planície acerca de 670 metros de altitude, rodeada de montanhas em três dos seus lados: Monte Hermom e a cordilheira Anti-Líbano ao oeste, uma cordilheira arqueada em direção ao norte, e Jebel Aswad (Monte Aswad) que a separa da fértil Haurã (Basã bíblica) ao sul. Ao leste lagos pantanosos e pequenas colinas separam a região do deserto. As chuvas são escassas, uns meros 25,4 cm ao ano, razão pela qual a agricultura depende de irrigações com águas de córregos que descem da cordilheira Anti-Líbano (El-Barada, *O Fresco*, Abana bíblica) e do Monte Hermom (El Awaj, *O Torto*, Farpar bíblico). Técnicas especiais de irrigação transformaram esta planície em um tapete verde, rodeado de colinas marrons estéreis e areia do deserto. A produção agrícola inclui azeitonas, frutas diversas, amêndoas, nozes, pistache, grãos, tabaco, algodão, linho e cânhamo.

B. História. 1. *Antes de 1200 a.C.* A história mais antiga de Damasco é conhecida apenas por intermédio de referências ocasionais em documentos dos povos vizinhos, e por deduções baseadas nos negócios do estado em geral. A região como um todo (chamada Abina, Apina, Aba, Abu, Api, Upe, etc.) foi mencionada em textos de execração egípcios (sécs. 18 e 19 a.C.) e nas Cartas Mari (c. séc. 18 a.C.). A "Meseque" bíblica pode ter sido a Damasco do tempo de Abraão (Gn 15.2. texto hebraico). O nome "Damasco" aparece pela primeira vez entre as conquistas de Tutmés III (1484-1450 a.C.). Damasco fez parte do império

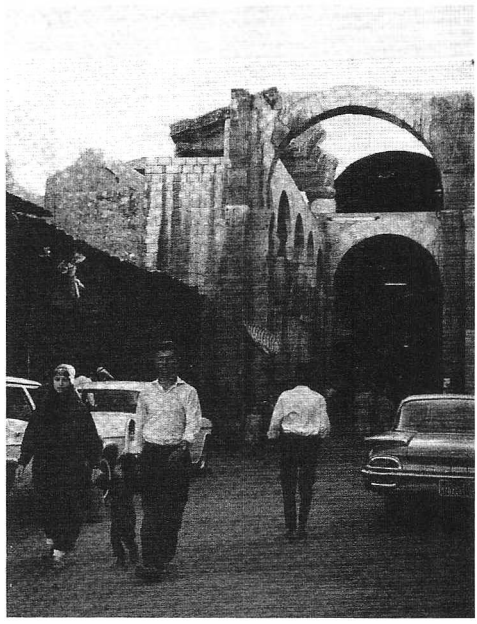
egípcio até Aquenatom (c. 1372-1354 a.C.). Com o colapso do poder egípcio sob Aquenatom, os hititas penetraram até o sul de Damasco, porém esta não parece ter sido incorporada ao império hitita, como outras regiões mais ao norte. Seti I (1312-1298 a.C.) recolocou Damasco sob a influência egípcia, mas no final do reinado de Ramsés II (1301-1225 a.C.) o poderio egípcio na Ásia caiu novamente.

2. *De 1200 a.C. à Conquista assíria (732 a.C.).* A grande migração de pessoas no séc. 13 a.C. abalou o Egito e destruiu o império hitita. Elas saíram dos hebreus, arameus, filisteus e de muitos outros povos e assentaram-se em novas áreas. Elas preparam o terreno para os conflitos bíblicos entre os hebreus e os arameus, especialmente os de Damasco. As tribos hebraicas se situavam diretamente ao longo das rotas comerciais que se estendiam para o sudoeste a partir de Damasco, assegurando assim a inimizade entre os dois povos. De modo semelhante, Damasco era uma ameaça à rota comercial dos assírios para o Mediterrâneo.

Saul lutou contra reinos arameus como Zobá (1Sm 14.47). Davi incorporou vários reinos arameus, inclusive anexou Damasco a seu reino (2Sm 8.5,6). Mas pouco tempo depois Damasco reconquistou sua independência sob o comando de Rezom, que liderou a resistência síria ao domínio dos hebreus (1Rs 11.23-25; c. 940 a.C.). A morte de Salomão e divisão posterior do reino dos hebreus pôs fim à pretensão destes de um reino na Síria. Sob Rezom, Heziom e Tabrimom (os dois últimos conhecidos a partir de 1Rs 15.18 e do monolito de Ben-Hadade; alguns identificam Rezom e Heziom), Damasco se tornou o líder dos estados arameus na Síria.

A história de Damasco agora se volta para três reis, Ben-Hadade I (i.e. Hadadezer ou Adadidri; 883-843 a.C.), Hazael (843 - c. 801 a.C.) e Ben-Hadade II. Sua política era de (1) suprimir os hebreus para manter a rota comercial sudeste aberta e, (2) conservar uma coligação dos estados sírios anti-Assíria — incluindo os hebreus sempre que possível.

Sob Ben-Hadade I, Damasco dominou a Síria e com facilidade intervinha nos negócios hebreus (1Rs 15.16-22; c. 879). Porém a dinastia de Onri ofereceu resistência mais efetiva; Acabe venceu Ben-Hadade I duas vezes em batalha (c. 855 e 854; 1Rs 20.1-21,23-34). Contudo, no ano seguinte, Acabe e Ben-Hadade foram aliados contra a Assíria na Batalha de Qarqar (853 a.C.). Ben-Hadade permaneceu a alma da resistência contra a Assíria



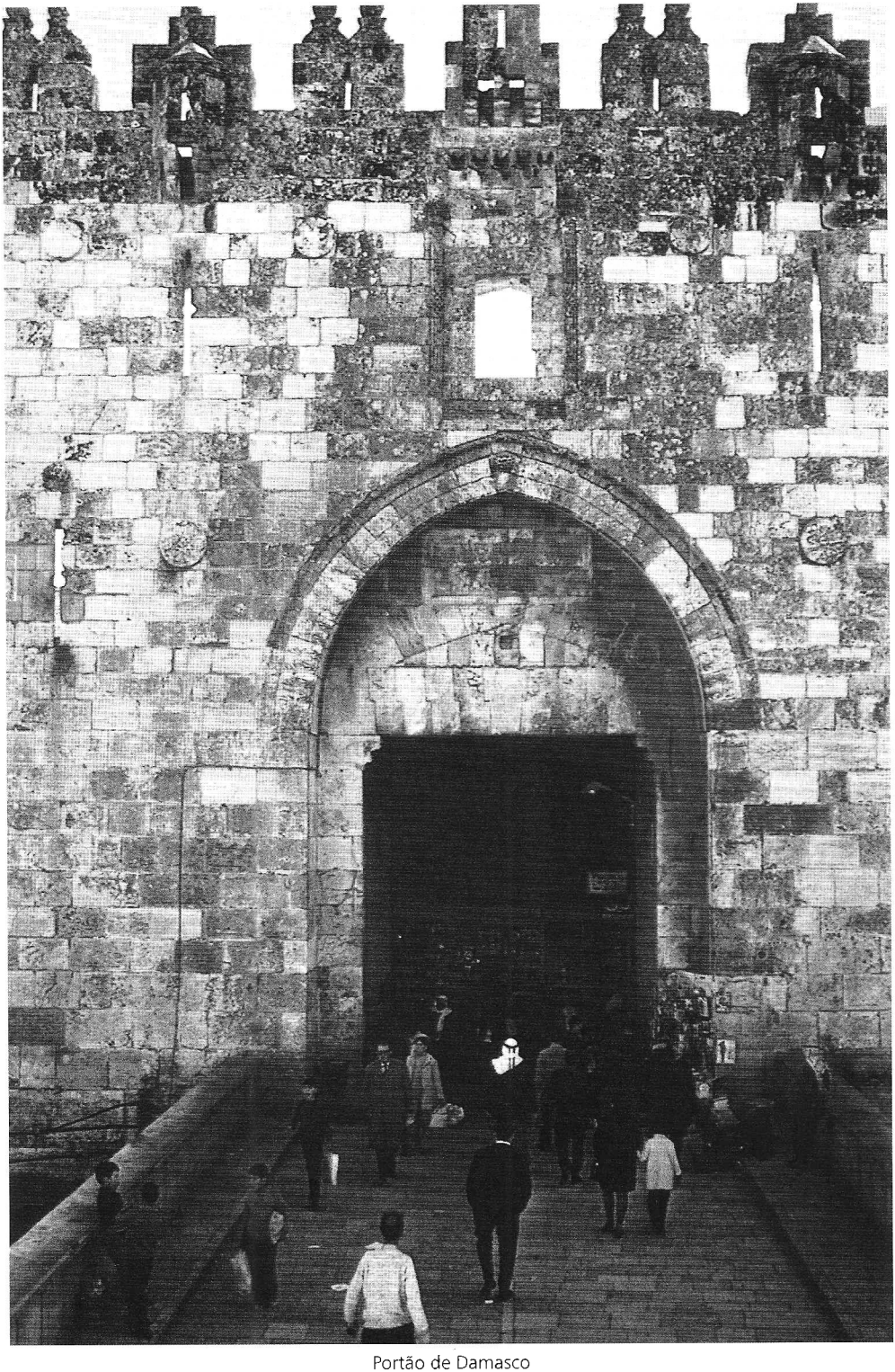
Ruínas do portão romano sob ou na entrada para a "rua chamada Direita", em Damasco. (Foto 1966). © *Lev*

por mais três duras campanhas (849, 848, 845), e parece ter tido sucesso em inibir a expansão assíria. Ele também presenciou a morte de seu grande inimigo, Acabe, na batalha de Ramote-Gileade (c. 851; 22.34-36). Ben-Hadade foi morto pelo usurpador Hazael.

O profeta Eliseu desempenhou papel importante na ascensão de Hazael ao poder (2Rs 8.10-15). Este incidente revela também o medo que os hebreus tinham de Hazael (v.12). Hazael derrotou os hebreus decisivamente; ele subjugou Jeú e reduziu Jeoacaz à condição de vassalo (13.1-9). Ele teve menos sucesso contra os assírios. Salmaneser III se gabou de matar 16.000 homens de Hazael, de cercar Damasco e tomar os jardins fora das muralhas, e pilhar a região até o sul de Haurã.

Ben-Hadade II foi derrotado tanto pelos hebreus quanto pelos assírios. Adade-Nirari III, da Assíria, se gabou de cercar Damasco e receber tributo. Posteriormente Israel se fortaleceu sob Joás e Jeroboão II, ganhou independência e subjugou Damasco, tornando-o um estado vassalo (14.28).

O fim de Damasco veio quando Acaz, de Judá, pediu ajuda aos assírios para lutar contra Israel sob Peca e Damasco sob Rezom (Rezim bíblico; 16.5-9). Tiglate-Pileser III (i.e. Pul; 745-727 a.C.), em resposta, derrotou Israel anexando parte de seu território e depois saqueou Damasco, pondo um fim a sua história como estado arameu independente.



Portão de Damasco

3. *Sob domínio estrangeiro (732 a.C.-d.C. 636).* A importância econômica de Damasco perdurou por todo o domínio assírio, babilônico e persa, até que Antioquia se tornou o líder comercial da Síria no período helênico. As guerras entre os ptolomeus do Egito e os selêucidas colocaram Damasco sob domínio selêucida. Porém, após a intervenção romana, Damasco esteve várias vezes sob controle dos nabateus (c. 85 a.C. e no tempo de Paulo), através de Herodes, e até de Cleópatra. Outras vezes Damasco foi um membro "livre" da Decápolis, mas finalmente se tornou parte do império romano sob Nero, após ser temporariamente controlada por Augusto e Tibério. Com a divisão do império romano, Damasco se tornou uma das maiores cidades da fronteira do império bizantino.

4. *Domínio árabe (636 d.C. até o presente).* O domínio árabe começou com a Batalha de Jarmuque em 636. Desde então Damasco tem mantido sua importância econômica e, algumas vezes, também tem demonstrado importância política e cultural. Seu período como capital do Império Umayyad (639-744) e, no séc. 14, sob o controle dos mamelucos egípcios, foi brilhante. Seu desastre mais sério ocorreu com o saque pelos mongóis de Timur em 1401. Nos tempos modernos Damasco reconquistou seu papel de liderança e de capital da Síria, embora sua antiga importância econômica seja agora dividida com Alepo.

C. Descrição e preservação. A moderna Damasco combina avenidas amplas e limpas com ruelas estreitas da cidade antiga, apinhadas de gente. Industrias de artesanato típico podem ser vistas próximo ao local da feira de comércio anual de Damasco.

Locais históricos e sagrados preservados são abundantes na região. Peregrinos muçulmanos visitam a Caverna de Adão em Jebel Qasiyun, a Caverna de Sangue onde Abel foi morto, a caverna de Gabriel e o túmulo de Moisés. A mesquita Umayyad, construída no local da basílica de São João Batista — que por sua vez ocupou o lugar do clássico templo de Júpiter - ainda exibe remanescentes do templo pagão. A tradição muçulmana afirma que o profeta Jesus (i.e. Jesus de Nazaré) voltará ao Minarete de Jesus desta mesquita, para combater o anticristo.

Para os cristãos existe a rua chamada Direita, o lugar na muralha — que inclui a mesma janela por onde Paulo desceu dentro de um cesto, o local da visão de Paulo e a casa de Ananias. Todos de autenticidade duvidosa.



Para os historiadores existem a Cidadela, especialmente do séc. 13, mas construída no lugar de uma fortaleza romana, porções da muralha da cidade e o Museu Nacional. Para o estudioso do pano de fundo bíblico existe o Museu com características da sala de Mari, com uma coleção espetacular de estátuas e objetos, e da Sala Ras Shamra, contendo as maiores descobertas de Ugarite. Também de importância é a reconstrução da sinagoga Dura Europa e os objetos de Palmira (Tadmor). *Veja* ARÃ, ARAMEUS.

BIBLIOGRAFIA. "Damascus", HDB (1900); BASOR, 87 (1947), 23-29; M. F. Unger, *Israel and the Arameans of Damascus* (1957); "Damascus", *Encyclopedia of Islam* (1965); M. F. Unger, "Damascus", *The Biblical World* (1966); C. Thubron, *Mirror to Damascus* (1967).

A. BOWLING

DAMASCO, ALIANÇA DE. Nome de uma comunidade judaica que apreciava as tradições sacerdotais dos filhos de Zadoque. Sua existência se tornou conhecida por intermédio da descoberta de dois fragmentos de manuscritos compostos entre os sécs. 10 e 12 d.C., encontrados em 1896-1897 no *genizah* da sinagoga Ibn-Ezra, no Cairo. Estes documentos são geralmente chamados os Fragmentos Zadoquitas, mas algumas vezes são referidos como o Documento de Damasco ou Obra Zadoquita. Eles se referem à comunidade como a "Nova Aliança na Terra de Damasco". A comunidade também tem sido chamada de Zadoquitas ou os Novos Pactuantes. As afinidades entre este grupo e a comunidade de Qumrã são surpreendentes e inegáveis. Muitas expressões características dos Fragmentos Zadoquitas são encontradas nos Rolos do Mar Morto.

F.B.HUEY JR.

DANÁ (דנה). Uma cidade na região montanhosa de Judá; talvez a menos de oito quilômetros ao leste de Quiriate-Sefer (Debir, Js 15.15). Localização desconhecida.

DANÇAS. Muitas palavras hebraicas descrevem os movimentos alegres e rítmicos de danças, que evidentemente fizeram parte da vida e religião israelita. רקד, *saltar de um lado para outro*, significa *dançar, pular* no Piel. É usada na diversão infantil (Jó 21.11) e é o oposto de prantear (Ec 3.4). Os *mrqdm* ugaríticos são dançarinos e aparecem com tambores, címbalos e liras. חול (חיל), basicamente significa *rodopiar, dançar, virar*. Cp. acadiano *hâlu, tremer, contorcer, virar*. A dança, descrita por חיל e seu cognatos, pode ser realizada em louvor a Yahweh (Sl 149.3; 150.4) ou na adoração a ídolos. Quando Davi e Saul retornaram vitoriosos da batalha com os filisteus, as mulheres foram alegremente encontrá-los, dançando com o acompanhamento de cânticos e instrumentos musicais (1Sm 18.6).

A raiz כרר denota uma dança do tipo de rodopio. (Cp. aramaico *karkara* "virar" e ugarítico *krkr* "*retorcer, girar* [*os dedos*]"). Esta palavra descreve a dança prolongada de Davi diante da Arca (2Sm 6.14,16). O versículo 16 também inclui o Piel de פזז, "mostrar agilidade, pular (na dança)". As danças de rodopios dos religiosos muçulmanos parecem mostrar certo paralelismo com este tipo de dança. Outra palavra, שחק, basicamente "rir, brincar", pode descrever cânticos e danças (1Sm 18.7; 2Sm 6.5,21).

O envolvimento religioso das danças é claro a partir das passagens citadas. Além destas pode-se citar a dança liderada por Miriã, tocando tamborim para celebrar a preservação de Israel no episódio do Mar Vermelho (Êx 15.20). Juizes 21.16-24 relata a dança das moças na festa anual de Silo. Existem evidências semelhantes baseadas em tempos pós-AT de que danças podem ter ocorrido em festas religiosas como a Festa dos Tabernáculos.

Alguns pensam que a raiz da palavra básica para festival ou festa dos peregrinos, חג, possa estar relacionada a danças. Davi surpreendeu os amalequitas, quando os mesmos estavam comendo, bebendo e חגגים, "cambaleando, dançando" (1Sm 30.16). Cp. Salmo 107.27 onde "cambaleando" no mar como ébrios tem o significado de חגג. "Andando em volta na dança sagrada" foi sugerido como sendo o significado de חגג (BDB pág. 290), mas isto é duvidoso, baseado em seu uso.

Os Salmos raramente mencionam danças, mas descreve procissões religiosas com freqüência. É possível que danças estivessem incluídas nestas ocasiões, tendo em vista que cantores e músicos são mencionados (Sl 68.25). Se o Salmo 132 comemora 2 Samuel 6, a procissão dos vv. 8 a 10 poderia ser a repetição da dança de Davi em 2 Samuel 6.14-16.

Sociedades pagãs utilizaram a dança com vários propósitos, inclusive rituais religiosos. Os profetas de Baal praticavam um tipo de dança onde manquejavam enquanto imploravam a seu deus no Monte Carmelo (1Rs 18.26). Na Babilônia a dança estava tão interligada ao culto religioso

que não poderia ser referida como uma atividade independente. Os alto relevos e pinturas egípcias mostram moças dançando ao ritmo de tambores e outros instrumentos.

Gordon relacionou a dança de Davi (2Sm 6-16) às danças de guerra usadas pelos espartanos de Tirteos. Estas danças eram feitas durante a recitação de poemas elegíacos compostos pelo líder espartano. Da mesma forma que Davi utilizou poesia para inspirar e ensinar suas tropas (1.18ss.), ele também pode ter aproveitado a dança. Ele poderia ter aprendido esta técnica durante a sua estadia entre os filisteus, cujas ligações com os egeus são bem conhecidas.

No Novo Testamento ὀρχέομαι pode ser usado para a dança divertida das crianças (Lc 7.32) ou para a exibição da filha de Herodias (Mt 14.6; Mc 6.22). Sendo esta última uma dança, sem dúvida alguma, de natureza sensual, feita para o rei imoral. Lucas 15.25 refere à dança na alegre comemoração da volta do filho pródigo.

Embora o modo de dançar não seja conhecido em detalhe, está claro que homens e mulheres não dançavam juntos, e não existe nenhuma evidencia real de que alguma vez eles tenham dançado juntos. Diversão social não parecia ser o motivo principal das danças, e os métodos modernos de dança de casais não eram conhecidos. *Veja* FESTAS.

BIBLIOGRAFIA. W. O. E. Oesterley, *The Sacred Dance* (1923); J. Pedersen, *Israel* III-IV (1940), 759; W. Sorell, "Israel and the Dance"; D. D. Runes, org. *The Hebrew Impact on Western Civilization* (1951), 505-511; C. Gordon, "David, the Dancer", M. Haran, org., *Yehezkel Kaufmann Jubilee* (1960), 46-49; H. W. F. Saggs, *The Greatness That Was Babylon* (1962), 190.

H.M. WOLF

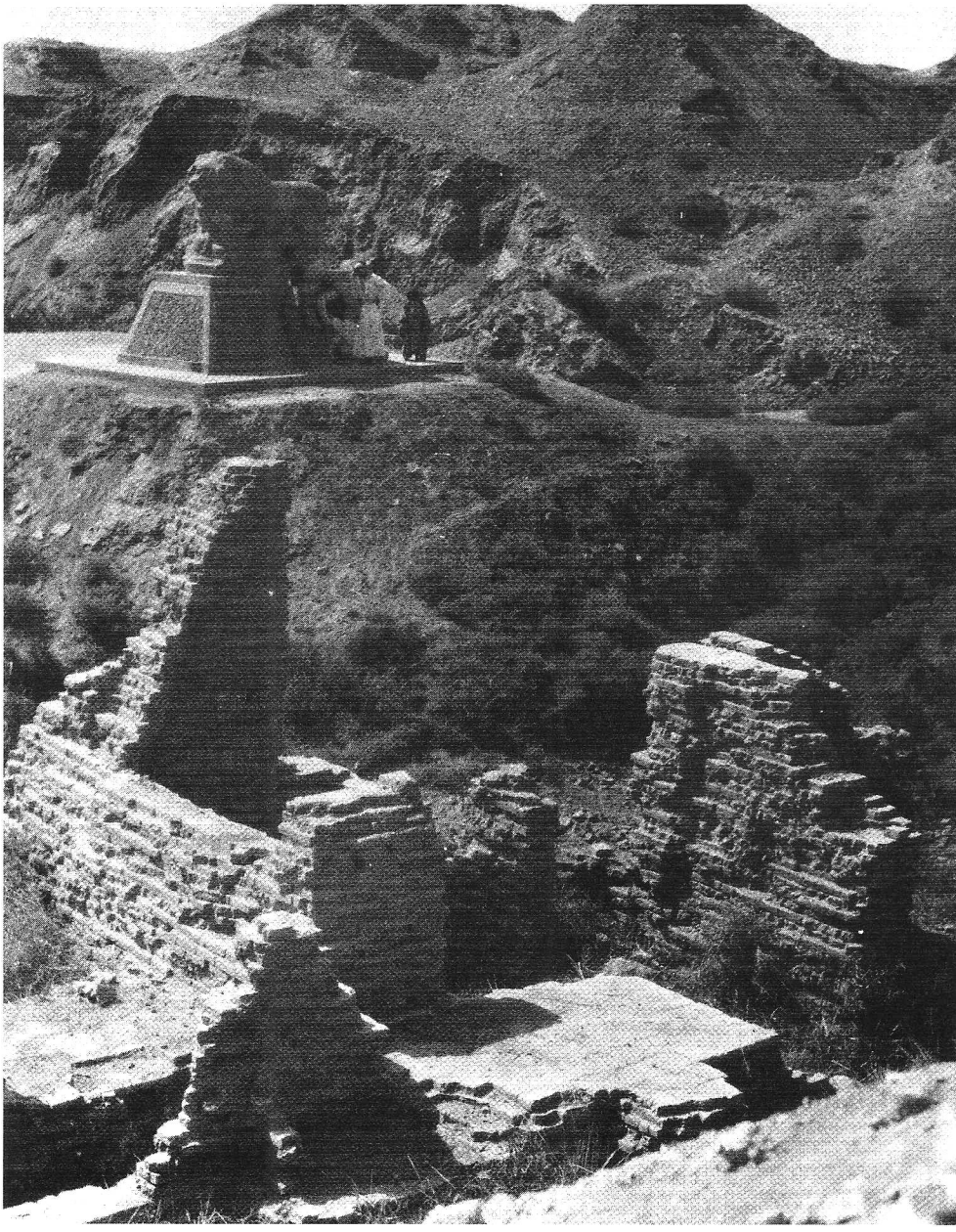
DANIEL (Homem) (דניאל, *Deus é meu juiz*, LXX Δανιήλ, *Daniēl*). 1. O segundo filho de Davi (1Cr 3.1, Quileabe em 2Sm 3.3).

2. Um sacerdote do período pós-exílio (Ed 8.2; Ne 10.6).

3. O profeta exílico, tradicionalmente creditado como autor do Livro de Daniel. Este homem tem recebido o título de profeta, mas isto está tecnicamente incorreto. Suas experiências de vida mostram que ele era mais um estadista, numa corte estrangeira, do que um mediador de revelações divinas para uma comunidade teocrática. Porém é também verdade que sua perspectiva apresenta elementos que estão em total acordo com as mais elevadas tradições das profecias hebraicas.

Daniel parece ter nascido de uma família judaica nobre não mencionada no livro, algum tempo antes da reforma de Josias em 621 a.C. As informações sobre a vida e carreira de Daniel se limitam àquelas narradas no livro canônico que leva seu nome, porem, o fato dele ter feito parte da primeira seleção de judeus levados cativos para Babilônia em 605 a.C., por Nabucodonosor, sugere que ele tinha posição social de destaque. O avanço dos babilônios contra os egípcios, que marcharam até Harã para auxiliar o resto das tropas do exército assírio, apresenta-se bem documentado nos textos cuneiformes. A descoberta por D. J. Wiseman, em 1956, de quatro tabletes adicionais da Crônica Babilônica, nos arquivos do Museu Britânico, forneceu um relato da derrota esmagadora que os babilônios infligiram aos egípcios em Carquemis, em 605 a.C. Uma conseqüência decorrente desta vitória foi a demanda que os babilônios impuseram, exigindo reféns de Judá como evidência de boa fé para com a Babilônia, e seria este grupo que para o cativeiro no terceiro ano do rei Jeoaquim (Dn 1.1,3), incluindo o jovem Daniel. Durante um período de três anos ele foi instruído na erudição dos caldeus (Dn 1.4,5), se preparando para o serviço real. Ele recebeu também o nome babilônico Beltessazar, a forma hebraica mais provável, sendo uma transliteração de *balatsu-usur* ou "proteger sua vida", o nome da deidade protetora teria sido omitida no hebraico. Todavia, a despeito de sua aparente conformidade com os costumes da corte da Babilônia, Daniel permaneceu fiel à sua herança judaica. Assim, quando ele e seus três amigos: Sadraque, Mesaque e Abede-Nego, foram convidados a aceitar a comida e bebida real, eles declinaram cortesmente e escolheram não violar suas antigas leis levíticas sobre a dieta, tendo em vista que esta comida (1.8) havia sido oferecida a ídolos. Deus honrou o testemunho deste grupo, dando-lhes capacidade de aprendizagem superior (1.20), permitindo-lhes serem classificados como oficiais "homens sábios" depois de três anos (1.20; cp. 2.13). Além disto, Daniel recebeu a habilidade para experimentar de visões e interpretar sonhos.

Em 602 a.C. Nabucodonosor foi perturbado por um sonho, o qual ele esqueceu imediatamente ao despertar (2.5,8). Os sacerdotes adivinhadores receberam a ordem de revelar o sonho e interpretar seu significado, e quando os mesmos se mostraram incapazes de enfrentar o desafio, eles foram sentenciados a morte imediatamente. Este destino infeliz incluía Daniel, mas depois de orar, Deus lhe revelou o sonho e seu significado (2.11,18,19). O



O Monumento do Leão em ruínas na Babilônia, provavelmente marcando o local onde ficava a cova dos leões em que Daniel foi jogado. © *M.P.S.*

sonho consistia de uma imagem que tinha quatro partes, representando os quatro impérios mundiais da Babilônia, Pérsia, Grécia e Roma, que precederiam a introdução do Reino Messiânico. Nabucodonosor ficou tão impressionado com seu desempenho que fez Daniel chefe dos outros homens sábios (2.48) e ofereceu a ele o governo da província da Babilônia, uma posição que Daniel atribuiu a seus três amigos (2.49). Mais para o final do reinado de Nabucodonosor (604-562 a.C.), Daniel foi chamado para interpretar o sonho da árvore caída (4.8-27). Foi necessário coragem e tática para Daniel dizer ao rei que ele iria ser afligido com uma enfermidade mental, uma predição que

se cumpriu dentro de um ano (4.28-33). Quando Nabonido, o último regente do império da Babilônia se retirou para Teima na Arábia, c. 556 a.C., seu filho Belsazar governou como co-regente. Por volta de 555 a.C. Daniel teve a visão das quatro grandes bestas (7.1-14), que era um paralelo do sonho anterior, de Nabucodonosor, da imagem composta. Neste mesmo tempo o poder político babilônico estava diminuindo e sendo suplantado pela crescente influência de Ciro (559-530 a.C.). Por volta de 552 a.C. Daniel teve a visão de um carneiro e um bode, que indicava os destinos da Pérsia e da Grécia (8.20,21) até o período Macabeu (Dn 8.25). No final de 539 a.C. Gubaru e Ugbaru lideraram os exércitos de Ciro a uma vitória sobre os caldeus, e durante o banquete que precedeu a imediata queda da Babilônia, Daniel foi trazido á corte e foi-lhe pedido que lesse a "escritura na parede". Ele predisse a vitória medo-persa e condenou o dissoluto Belsazar, que assistiu ao colapso de seu regime naquela mesma noite (5.23-31). Ao assumir seu posto como rei da Babilônia, Dario o Medo (provavelmente Gubaru) convidou Daniel a se tornar um dos seus três "presidentes" (6.2). Alguns colegas invejosos tramaram a queda de Daniel, acusando-o de corrupção (6.4), e quando isto falhou instituíram o édito real proibindo o culto ou petição exceto aqueles endereçados ao próprio rei Dario. As rígidas leis dos medos e dos persas não deixaram alternativa a Dario, senão jogar Daniel na cova dos leões, por tê-las desobedecido. Deus interveio para salvar seu servo, mas transferiu a sentença aos acusadores de Daniel. Quando o exílio dos israelitas na Babilônia chegou ao fim, em 538 a.C., o anjo Gabriel respondeu as preces de Daniel revelando o período de tempo "setenta semanas" ou 490 anos (9.24-27), intervalo de tempo entre o decreto de reconstrução do templo e o início da obra do Messias. Daniel continuou a trabalhar como sábio durante os primeiro anos de Ciro (6.28), e por ter ocupado tal posição por muito tempo teria obtido grande veneração dos supersticiosos persas. O que parece ser o último evento registrado da vida do profeta ocorreu no terceiro ano do reinado de Ciro (536 a.C.) quando Daniel teve a visão do conflito entre o arcanjo Miguel e os poderes demoníacos da sociedade. Esta revelação, em termos da história das nações do Oriente Próximo, tratava com algum detalhe sobre a perseguição de Antíoco Epífanes (175 a.C.) e a ascensão do anticristo escatológico. Culminou na revelação relativa à ressurreição e julgamento final por Deus (10.10—12.4), quando então Daniel receberia o galardão durante a consumação, conforme assegurado pelo anjo (12.13). É provável que Daniel tenha morrido com bem mais de oitenta anos de idade. Ele deixou atrás de si uma reputação impressionante ao inspirar fé por intermédio do exercício da coragem quando confrontado com perigo mortal. Ele também manifestou completa dedicação aos ideais de Deus numa sociedade pagã, e deu exemplo de persistência na oração. Sua popularidade entre os judeus, em tempos posteriores, é caracterizada pelos numerosos acréscimos de lendas, bem como também pelos manuscritos e fragmentos do livro descobertos em Qumrã.

A *Lenda de Aqht*, ugarítica, se refere a um antigo rei fenício chamado *Dnil* (vocalizado como *Dan'el* ou *Dani'el*), que tinha a reputação de ser muito sábio e reto. É possível que a referência a "Daniel" em Ezequiel 14.14 seja a alguma pessoa de antes do dilúvio e não a um contemporâneo de Ezequiel. Em Ezequiel 28.3 o profeta ridicularizou o rei de Tiro sarcasticamente, dizendo que ele era "mais sábio do que Daniel".

BIBLIOGRAFIA. E. J. Young, *The Prophecy of Daniel* (1949); E. W. Heaton, *The Book of Daniel* (1956).

R. K. HARRISON

DANIEL, LIVRO DE (דניאל, LXX Δανιήλ). No Cânon Hebraico este livro está situado entre os Escritos (*Ketubim*), ou seja, no grupo de textos que constituem a terceira parte do cânon. Nas VSS modernas ele aparece como a quarta principal composição nos escritos proféticos, seguindo a disposição do cânon alexandrino.

1. Pano de fundo histórico
2. Unidade
3. Autoria e problemas especiais
4. Data
5. Lugar de origem
6. Destinatário
7. Ocasião
8. Propósito
9. Canonicidade
10. Texto
11. Conteúdo
12. Teologia e interpretação

1. Pano de fundo histórico. O período de tempo envolvido nas seções históricas e visionárias do livro excede um pouco todo o período do exílio dos hebreus na Babilônia. Daniel aparentemente foi levado para a Babilônia por Nabucodonosor, juntamente com outros reféns

judeus, em 605 a.C., após uma tentativa deste de subjugar Judá. Isto indicaria que ele era de família nobre, já que normalmente somente pessoas proeminentes eram levadas cativas desta maneira. Segundo o livro, o autor foi treinado para o serviço na corte real, e logo ganhou reputação de ser um homem sábio e vidente. Com a ajuda divina ele foi capaz de recordar e interpretar visões que outros homens tinham tido, sendo que depois ele próprio recebeu várias visões, por intermédio das quais ele pôde predizer o futuro triunfo do Reino Messiânico. O livro relata as atividades de Daniel sob diversos reis incluindo Belsazar e Dario o Medo. A sua última visão registrada, ocorreu às margens do Rio Tigre, no terceiro ano de Ciro, i.e. no ano 536 a.C. Desta forma o período histórico envolvido extrapola um pouco o período do exílio hebraico, após o decreto de Ciro promulgado em 538 a.C. O pano de fundo histórico e profético é claramente babilônico e, sem dúvida, o autor na sua maturidade viveu na Babilônia e não em outro lugar. As tradições e os acontecimentos descritos são típicos da Babilônia, e o livro reflete exatamente o mesmo pano de fundo histórico fornecido no livro de Ezequiel. É possível que o Livro de Daniel cubra um período mais extenso do que o de seu contemporâneo, Ezequiel, já que neste não há referências específicas ao domínio persa no cenário político.

2. Unidade. O livro é apresentado em duas seções distintas: compreendendo os capítulos de 1 a 6 que consistem de narrativas dispostas contra um pano de fundo histórico; e os capítulos 7 a 12 contendo as visões de Daniel. Parece haver poucas dúvidas de que esta organização tenha sido escolhida por assunto. Muito embora uma ordem cronológica geral tenha sido seguida nos primeiros seis capítulos, ela foi preterida no restante do livro em favor da correlação das visões ao tema e conteúdo semelhante, ao invés de se levar em conta a cronologia dos eventos. Esta divisão indica que o Livro de Daniel foi compilado em duas partes, compondo na verdade dois volumes que poderiam circular independentemente, se necessário, sem prejuízo da compreensão das atividades e do ponto de vista do profeta. A compilação de trabalhos em duas partes era comum na antigüidade e, no caso de livros muito grandes como o de Isaías, servia para reduzir a composição a proporções mais manuseáveis sem, no entanto, perder nenhum dos ensinamentos essenciais do autor em questão. Muito embora esta dupla estruturação seja elementar, um grande número de estudiosos não conseguiu reconhecê-la como um recurso literário. Conseqüentemente vários autores foram sugeridos como tendo contribuído para o livro, em alguns círculos, chegando mesmo ao número de nove. A despeito das teorias de multi-autoria para o livro de Daniel, a unidade autoral tem obtido aval unânime, tanto de liberais quanto de conservadores. A ampla diversidade de opinião quanto à unidade do livro é, por si mesma, desastrosamente suicida e depõe contra os métodos de críticas empregados. Atualmente não é mais possível postular pluralidade autoral com base no fato do livro ter sido escrito em duas línguas diferentes, uma seção em aramaico (Dn 2.4b—7.28) inserida entre um prólogo e epílogo em hebraico (1.1—2.4a; 8.1—12.13). Descobertas arqueológicas revelaram que os escritores da antiga Mesopotâmia freqüentemente inseriam o corpo principal de um trabalho literário dentro de uma forma lingüística de natureza contrastante, a fim de realçar o efeito geral. Este recurso literário foi usado em composições notáveis como o Código de Hamurabi, onde a seção principal em prosa foi prefaciada e concluída em versos poéticos. A mesma composição é vista no livro de Jó, onde o prólogo e epílogo em prosa encerra a seção poética principal. O livro de Daniel é, contudo, um outro exemplo de uma inteireza literária unificada e conscientemente construída, envolvendo componentes lingüísticos diferentes, e uma vez que as tradições de composição fundamentais sejam reconhecidas, desaparece a necessidade de postular uma diversidade de autoria nesta base.

3. Autoria e problemas especiais. O questionamento sobre a autoria do livro de Daniel se relaciona intimamente com a data em que foi escrito. Isto ocorre principalmente ao considerar que muitos críticos eruditos modernos têm sido praticamente unânimes em rejeitar o livro como um documento do 6º séc. a.C escrito por Daniel. Se o livro foi composto por um autor desconhecido, durante o período dos Macabeus, com o objetivo de encorajar judeus fieis em sua resistência à política helenizante de Antíoco IV Epífanes (cp. 1Mac 2.59,60), conforme há muito tempo defendido pelos críticos, tinha de ser escrito por volta de 165 a.C., e conseqüentemente não teria a possibilidade de ser uma obra de Daniel. Estes pontos de vista são tão diametralmente opostos em relação à autoria do livro que os problemas que eles levantam precisam de ampla consideração. A opinião tradicional é de que o livro todo foi escrito durante ou logo após a vida de Daniel e que,

tanto as experiências históricas quanto às visões recebidas, foram genuínas. Ao atribuir a autoria a Daniel não se desconsidera a possibilidade que ele tenha tido assistência de escribas na compilação do trabalho, especialmente se o produto final for considerado como sendo suas memórias. De qualquer maneira, o ponto de vista tradicional não pôde colocar a forma atual do livro a um período maior que meio século após a morte de Daniel.

O questionamento da autoria e data do livro pode ter começado com Porfírio, um filósofo neoplatônico de 3º séc. d.C., cujo trabalho tratou especialmente dos princípios básicos do Cristianismo. Seus comentários sobre Daniel sobreviveram apenas sob a forma de citações, mas mostram que sua objeção à opinião tradicional estava baseada, *a priori*, na suposição de que não poderia existir tal elemento profético na profecia. Assim sendo, as previsões no livro de Daniel, relacionadas aos reis e guerras do período pós-babilônico, não seriam de fato profecias, mas sim relatos históricos e, portanto, de data posterior. Ao atribuir a obra ao tempo de Antíoco IV Epífanes, Porfírio sustenta que o autor de Daniel tinha mentido a fim de reavivar as esperanças dos judeus contemporâneos em meio as circunstâncias difíceis em que se encontravam. Desta maneira, o Livro de Daniel conteria muitos erros históricos devido a sua distância no tempo dos eventos originais.

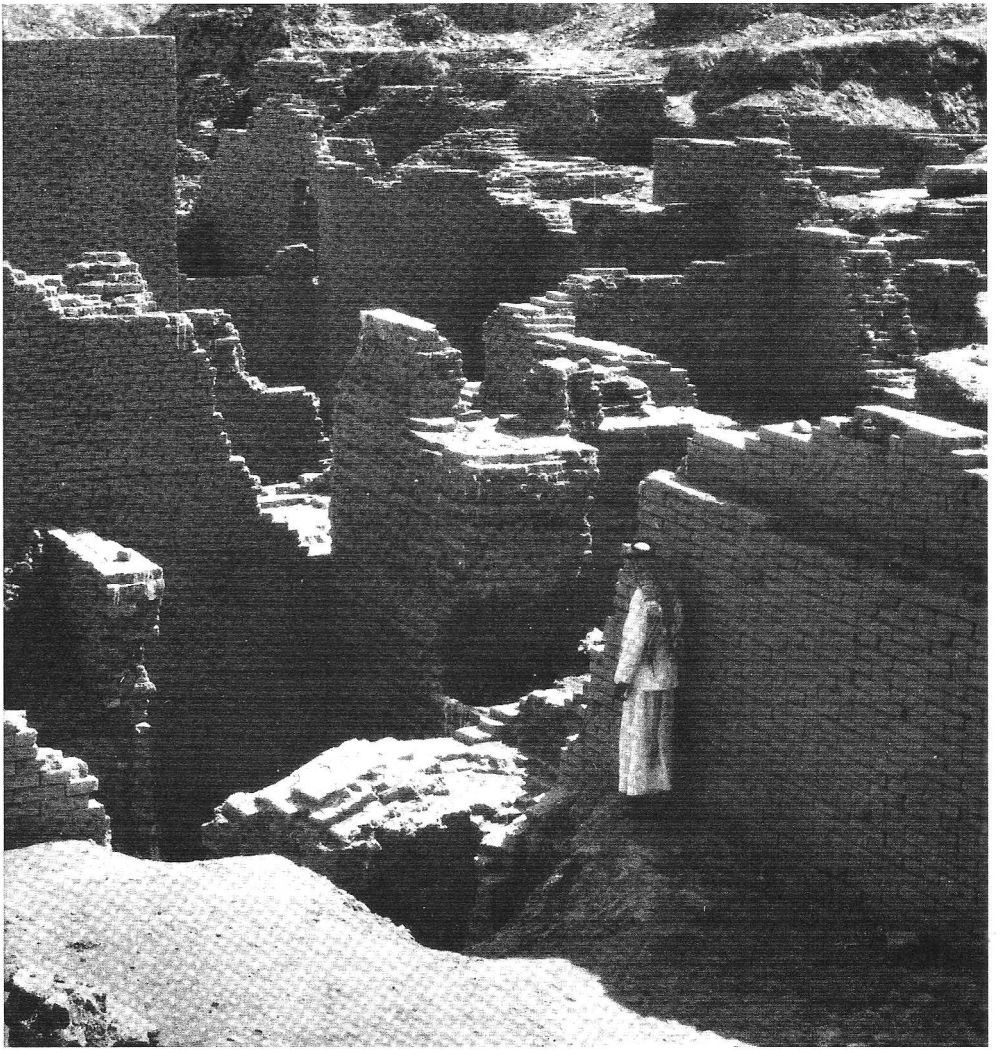
Este conceito tem vindo à tona de uma maneira ou outra desde então nos ataques racionalistas sobre Daniel. A inconsistência desta pressuposição filosófica básica fica imediatamente evidente a partir de um rápido exame da literatura profética do AT, onde os profetas não apenas lidam com eventos contemporâneos, mas também com acontecimentos futuros, alguns dos quais não tinham qualquer relação particular com as circunstâncias de seu tempo. A razão para isto é simples, os profetas hebreus não davam a menor importância à antítese moderna entre predições futuras e imediatas. Para eles o futuro encontrava-se inerente no presente de maneira reveladora especial. De maior gravidade, contudo, é a afirmação de Porfírio, de que o autor de Daniel teria cometido erros históricos específicos. Esta alegação é curiosa, já que os críticos modernos consideram-no como um judeu talentoso e, portanto, é de se esperar que escrevesse com autoridade. Além do mais, nenhum judeu inteligente do 2º séc. a.C. poderia ter cometido os tipos de erros sugeridos, se ele tivesse alguma vez lido o livro de Esdras, que cobria o inicio do período histórico persa. Tampouco os judeus do período dos Macabeus teriam reconhecido o livro como canônico, se o mesmo contivesse tais erros, visto que eles tinham acesso aos escritos de historiadores antigos tais como Heródoto, Ctesias, Berossus e Menander, que preservaram as tradições cronológicas e históricas corretamente. Deve-se considerar, além disto, que os palestinos do 2º séc. a.C. rejeitaram obras como 1 Macabeus, como sendo indignas de inclusão no Cânon hebraico, os quais foram encerrados por comum acordo.

Um dos erros históricos considerados característicos em Daniel é a afirmação de que a referência em Daniel 1.1 pode ser tomada apenas como anacrônica, visto que ela implica que Jerusalém teria sido capturada no terceiro ano do rei Jeoaquim (605 a.C.). Isto entraria em conflito com Jeremias 25.1,9; 46.2, que fala no ano seguinte como se Jerusalém ainda tivesse que cair sob o ataque do exército caldeu. Esta aparente discrepância de um ano se baseia no mau entendimento do cálculo cronológico na antigüidade. Os escribas babilônicos usavam um sistema de computação, contando o ano em que o rei subia ao trono como sendo o "ano de ascensão ao reino", e este era seguido pelo primeiro, segundo, e anos subseqüentes do governo. Os escribas palestinos, em contraste, tinham a tendência de seguir o sistema de contagem de não-ascensão, encontrado no Egito, no qual o ano em que o governante real começava era tido como sendo o primeiro do seu reinado. Obviamente, portanto, Jeremias contou conforme o sistema palestino, enquanto que Daniel utilizou o sistema babilônico. Como resultado o quarto ano de Jeremias 25.1 é o mesmo que o terceiro de Daniel. Ambos utilizaram os sistemas de contagem que lhes eram familiares e totalmente de acordo com seu pano de fundo cultural diferente. Deve-se observar também que a referência em Daniel não afirma que Jerusalém foi destruída em 605 a.C., mas apenas afirma que Nabucodonosor levou consigo alguns cativos para a Babilônia, como sinal de boa fé por parte de Jeoaquim.

Outro suposto erro histórico por parte do autor tem sido visto no uso do termo "caldeu" em sentido étnico e em contexto restrito, para indicar um grupo de "homens sábios", uso que não ocorre em nenhum outro lugar no AT, portanto, alega-se que é indicativo de uma data mais tardia de sua composição. Esta dificuldade pode ser totalmente descartada quando é compreendido que o historiador do 5º séc., Heródoto, falou consistentemente sobre os caldeus em seu livro *Persians Wars*, reconheceu seu ofício sacerdotal e afirmou que alguns de seus rituais de culto datavam pelo menos do tempo de Ciro. Além do mais, os anais assírios empregavam

o termo "caldeu" (*kaldu*) no sentido étnico e, sob Nabopolasar da Babilônia (626-605 a.C.), um nativo caldeu, o termo se tornou extremamente bem visto, refletindo o uso do AT.

Têm sido levantadas outras objeções críticas à historicidade de Daniel ligadas à relação entre Belsazar e Nabonido. No livro de Daniel Belsazar era rei da Babilônia, enquanto que nos escritos cuneiformes contemporâneos era Nabonido que ocupava o trono babilônico (c. 555-539 a.C.). Obviamente um escritor contemporâneo não cometeria tal erro, argumentam e, portanto, o livro teria origem posterior. Fontes da história da Babilônia indicam que Nabonido subiu ao poder num tempo de agitação considerável durante o período caldeu. Amel-Marduque (562-560 a.C.), o sucessor de Nabucodonosor, foi assassinado por Neriglissar (560-556 a.C.), que depois marchou com um exército para a Cilícia, numa tentativa de barrar o poder ascendente dos lídios. Seu filho, Labashi-Marduque, reinou por menos de um ano até ser derrubado por Nabonido, que por sua vez marchou sobre a Cilícia e parece ter conseguido algum tipo de acordo político entre os lídios e os medos. Os últimos começaram então a ameaçar a Babilônia e, quando seus habitantes começaram a rejeitar algumas reformas propostas por Nabonido, este imediatamente fez seu filho, Belsazar, co-regente e deixou a Síria. Ele esteve engajado em operações militares ali e no norte da Arábia por dez anos enquanto as desavenças entre ele e sacerdotes da Babilônia gradualmente se dissipavam. Em cerca de 544 a.C. as condições políticas da Babilônia tornaram sua volta possível, mas o país estava enfraquecido e desesperadamente dividido politicamente. Em tal pano de fundo histórico era perfeitamente correto para o autor Daniel falar de Belsazar como "rei", visto que ele de fato era co-regente, observando que Daniel governava como um dos três (Dn 5.29), sendo Nabonido o parceiro ausente. A referência feita em Daniel 5.18 a Belsazar como filho de Nabucodonosor também está correta de acordo com o costume semita, visto que "filho" era usado como o equivalente de "descendente". Nitocris, a mãe de Belsazar, aparentemente era filha de Nabucodonosor, o que novamente apóia com a tradição descrita por Daniel. No que concerne a precisão histórica dos incidentes, o autor se mostra bem informado sobre os costumes no 6º séc. a.C. na Babilônia, ao apresentar Nabucodonosor como soberano absoluto com poderes para formular e mudar a lei babilônica (2.12,13,46), embora mostre que Dario o Medo, não tinha poder para alterar as rígidas leis dos medos e os persas (6.8,9). De novo ele estava correto ao registrar a mudança de punição pelo fogo, do tempo dos babilônios (cap. 3), para a punição da cova dos leões, sob os persas (cap. 6), visto que o fogo era sagrado para os zoroastristas. Igualmente o autor do livro conhecia a razão pela qual a imagem de Nabucodonosor foi colocada na planície de Dura. Escavações arqueológicas mostraram que este rei era um grande empreendedor e que realizou muitas restaurações de edifícios antigos durante seu reinado, sendo uma das mais notáveis em Ur. Nabucodonosor também instigou uma reforma completa do calendário religioso e das práticas nos cultos, e pelas evidências obtidas nas escavações no templo em Ur, a tendência geral das reformas visava incluir maior participação pública no que até então consistia apenas da prática de sacrifícios esotéricos e outros rituais. A edificação de uma grande estátua na planície de Dura serviu para estabelecer extensa adoração congregacional pelo grande público, com o rei, e não o sacerdote, como representante do deus. Ao promover o culto congregacional, Nabucodonosor removeu os rituais secretos praticados pelos sacerdotes e levou a religião ao nível dos cidadãos comuns do império. Tudo o que antecede é de significado imediato para o 6º séc. a.C., mas sem qualquer relevância para o período Macabeu. Os críticos da data tradicional e da composição do livro de Daniel têm, por muito tempo, usado as circunstâncias da insanidade de Nabucodonosor como uma indicação da natureza não histórica do livro, visto que este tipo de condição mental supostamente não era relatado em fontes extrabíblicas. Porem isto não é de modo algum verdadeiro, pois três séculos após a época de Nabucodonosor, um sacerdote chamado Berossus preservou a tradição de que o soberano havia adoecido subitamente ao aproximar o final de seu reinado, o que foi mencionado tanto por Josefo quanto pelo escritor Abidenus no 2º séc. a.C. A natureza deturpada em que Berossus relata o incidente leva a crer que a enfermidade teria sido um tipo de loucura. Na Mesopotâmia, este tipo de enfermidade era mais temida que qualquer outra, porque se acreditava que era resultado direto de possessão demoníaca. Por causa disso, os loucos eram imediatamente isolados do contato social normal, caso contrário, eles poderiam transmitir a possessão a outras pessoas, e a enfermidade em suas várias formas era tratada com temor supersticioso. Tal desgraça atingir um rei da Babilônia era inadmissível, mas caso ocorresse deveria ser para sempre omitida nos anais históricos. Após três séculos, apenas referências discretas a esta calami-



Vista geral das ruínas da Babilônia, cenário do Livro de Daniel. © *M.P.S.*

dade eram consideradas aceitáveis, o que contrasta evidentemente com o relatório hebraico conciso e objetivo do capitulo 4 do livro. A veracidade da condição psicótica singular descrita de maneira precisa é evidente a partir do modo que a mesma ocorre, ainda que raramente, nos dias de hoje, e pode ser reconhecida claramente a partir da descrição fornecida no livro de Daniel. Tal condição é uma forma rara de monomania, conhecida como *boantropia*, na qual o portador crê ser um boi e se comporta como tal. O presente autor inclusive conheceu um caso destes numa instituição mental inglesa, e embora o paciente estivesse recebendo tratamento profissional, ele manifestava todas a atitudes físicas descritas em Daniel, inclusive o de comer capim e beber água da chuva, que na verdade compunham toda sua dieta. Alguma luz talvez para ser lançada sobre esta situação histórica por meio de um tablete danificado do tempo de Nabucodonosor II, e encontrado por Sir Henry Rawlinson. Traduzido este dizia: "Por quatro anos... eu não construí um alto lugar de honra nos meus domínios, os tesouros preciosos do meu reino eu não apresentei. No culto a Merodaque...eu não cantei seus louvores...também não limpei os canais de água". Se este for um registro genuíno da época, então poderia ser uma clara alusão ao embaraçoso intervalo no reinado do monarca caldeu.

Na quarta caverna de Qumrã foi encontrado um fragmento de papiro contendo a "oração de

Nabonido". Esta descoberta deu origem à sugestão de que a doença, descrita em Daniel 4, teria sido erroneamente atribuída a Nabucodonosor, evidentemente por um autor que teria escrito muito tempo depois do acontecido. O fragmento de papiro conteria uma oração supostamente proferida por Nabonido "o grande rei, (que) orou quando foi atingido por uma inflamação séria enviada pelo Deus altíssimo na cidade de Teima". Esta enfermidade teria evidentemente ocorrido durante os anos em que Nabonido esteve em exílio voluntário, fora da Babilônia, vivendo na Arábia. O fragmento registra que Nabonido confessou seu pecado quando um sacerdote judeu, dentre os exilados na Babilônia, foi enviado a ele, e o sacerdote forneceu uma interpretação parcial do significado da enfermidade.

Os estudiosos que examinaram este material supõem que o autor do papiro teria mantido uma tradição "mais antiga", que considerava Nabonido, em vez de Nabucodonosor II, como a vítima da enfermidade. A substituição do último no relato de Daniel teria ocorrido porque o mesmo fora feito muito tempo depois que a história original chegou à Palestina, onde as lembranças de Nabonido rapidamente de apagaram. Entretanto, existem dificuldades obvias nesta hipótese. Por que razão o autor de Daniel teria usado a "oração de Nabonido" como base para o capitulo quatro de seu livro e depois alterado os nomes, o local e até mesmo a natureza da enfermidade, é extremamente difícil de explicar. Além do mais, já existiam tradições históricas fortemente estabelecidas associando Nabonido a Teima, e em vista da brutalidade com a qual ocupou o local é bastante improvável que eles tivessem esquecido dele ou dos eventos, principalmente entre as tribos árabes da área. Além do mais, enquanto Nabonido fosse, sem dúvida, um homem seguro de si e de personalidade forte, e fosse também culto, um antiquário, não se conhece tradição de que tenha sido louco, embora tenha sido cruel algumas vezes. Além do mais, a "oração de Nabonido" contém elementos patológicos que são, sem dúvida, desconhecidos da medicina moderna, enquanto que o relato de Daniel descreve uma condição psicótica bem conhecida e de fácil diagnóstico.

Parece óbvio que estão envolvidas duas tradições muito diferente. O fragmento de Qumrã parece preservar o registro de alguma enfermidade, quer ligada a estafilococos ou não, que afligiu Nabonido durante sua permanência em Teima e que devido a certos elementos não realísticos só podem ser aceitos em termos de lenda e folclore. Em contraste, o relato de Daniel é de natureza clinicamente atestável, e forma parte de uma tradição mais ampla associada à loucura de Nabucodonosor II. Algumas composições como *Suzana* e *Bel e O Dragão* demonstram que o livro de Daniel ocasionou grande quantidade de material folclórico, e é bem possível que este fragmento, achado em Qumrã seja um elemento de alguma obra apócrifa ainda desconhecida. Entretanto, a opinião do presente autor é que a "oração de Nabonido" mais provavelmente constitui um contemporâneo mais próximo da composição apócrifa intitulada a *Oração de Manasses*, escrita entre 250 e 150 a.C., e intimamente relacionada com ela tanto na forma quanto no conteúdo. Não existe absolutamente qualquer ligação entre "a oração de Nabonido" e o quarto capítulo de Daniel, e é, portanto, extremamente difícil ver como o fragmento de Qumrã possa influenciar a tradição de Daniel, seja como for. O fato da "oração de Nabonido" ter sido descoberta em Qumrã pode indicar sua origem como sendo no período Macabeu, e talvez ter sido composta pelos próprios escribas de Qumrã. Não há nela um elemento sequer que requeira que a data de sua composição tenha de ter sido anterior ao período Macabeu, ao contrário, poderia ter sido inclusive escrito em 100 a.C.

Um dos argumentos mais fortes contra a historicidade e autoria tradicional do livro de Daniel envolve a identidade de Dario o Medo. Visto que este homem não aparece em outra fonte fora o livro de Daniel e as inscrições cuneiformes contemporâneas não deixam qualquer espaço para um rei da Babilônia entre Nabonido-Belsazar e a ascensão de Ciro da Pérsia, sua historicidade tem sido negada, argumentando-se que os eventos relativos a ele em Daniel representam uma mistura de tradições confusas. Entretanto, considerando que as narrativas sobre Dario o Medo, têm toda a aparência de registro histórico verdadeiro, o exame cuidadoso das evidências pode ser instrutivo. Conforme Daniel 5.30,31 Dario o Medo, assumiu o governo devido à morte de Belsazar, e foi feito o regente dos caldeus (Dn 9.1) com a idade de 62 anos (5.31). Foi dado a ele o título de "rei" (6.6,9,25) e os anos foram contados segundo o costume babilônico de acordo com seu reinado (11.1). Ele designou 120 governadores subordinados para os distritos provinciais, sob três presidentes, dos quais Daniel era um (6.2). Dario foi contemporâneo de Ciro da Pérsia, e durante seu reinado Daniel alcançou ainda mais proeminência que antes.

Aqueles que têm tomado a narrativa de Daniel como sendo histórica, têm feito várias tentativas

para identificar Dario o Medo com pessoas mencionadas nos textos cuneiformes da Babilônia. Visto que ele era contemporâneo de Ciro, ele claramente não pode ser identificado como Dario I, filho de Histaspes, que governou a Babilônia e a Pérsia de 521 a 486 a.C. Dario o Medo tem sido também identificado com Ciro o Grande, que em sua vitória contra Astíages, rei da Media, em 549 a.C., recebeu o título de "rei dos medos" dado por Nabonido da Babilônia. Sabe-se que Ciro estaria nos seus sessenta e poucos anos quando conquistou a Babilônia, e segundo as inscrições contemporâneas ele designou muitos de seus subordinados para posições de alto escalão no governo provincial. Tal ponto de vista requereria que a frase "e o reinado de Ciro" (6.28) fosse traduzida como "no reinado de Ciro", usando dois nomes para uma pessoa. Este recurso é bastante aceitável lingüisticamente, e concordaria com a sugestão de D. J. Wiseman de que Dario o Medo e Ciro o Grande poderiam ser considerados títulos alternativos para a mesma pessoa, à semelhança de Tiago IV da Escócia que era conhecido como Tiago I da Inglaterra. Esta teoria infelizmente é fraca no sentido que em nenhuma parte Ciro foi denominado "filho de Assuero" (cp. Dn 1.1), embora pudesse ser, certamente este título era um termo usado em sucessão real. Todavia, ainda que Ciro fosse considerado rei da Media, ele nunca foi descrito nas inscrições contemporâneas como sendo "da semente de um medo".

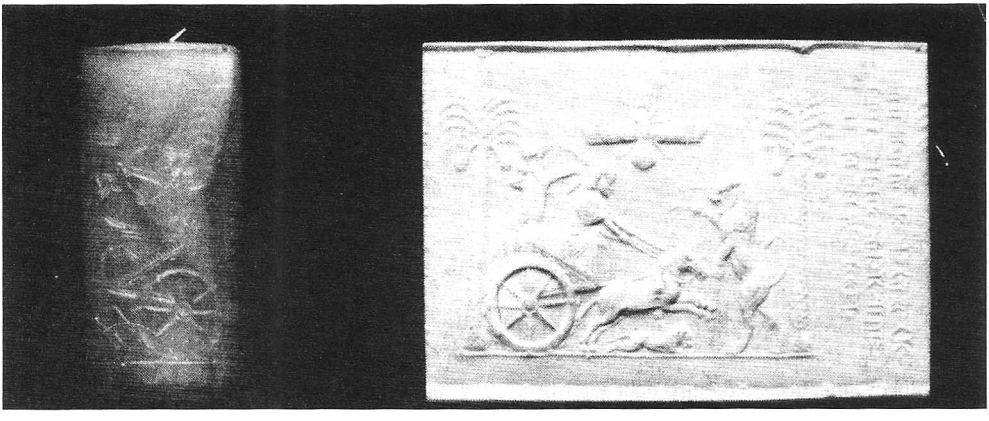
Provavelmente a melhor abordagem ao problema seja de seguir a opinião de J. C. Whitcomb e identificar Dario o Medo com Gubaru, o governador da Babilônia e das "regiões d'além do Rio" sob Ciro. A Crônica de Nabonido mencionou duas pessoas ligadas com a queda da Babilônia, a saber, Ugbaru e Gubaru, e tradução errônea da Crônica desde 1882 foi propensa em confundir suas identidades. Foi baseado neste tipo de entendimento errado que estudiosos como H. H. Rowley concluíram que eles eram a mesma pessoa, o Gobryas da *Cyropaedia* de Xenofonte, que morreu depois da queda da Babilônia em 539 a.C. A tradução da Crônica por Sidney Smith em 1924, porém, mostrou a distinção entre Ugbaru e Gubaru, e esclareceu que o primeiro, que foi governador de Gutium e um aliado de Ciro, tomou parte importante na captura da Babilônia, e morreu em seguida, provavelmente devido aos ferimentos da batalha. Enquanto isto o outro líder vitorioso, Gubaru, que juntamente com Ugbaru parece ter sido responsável pelo desvio do Rio Eufrates, a fim de que seus soldados pudessem capturar a cidade, infiltrando-se ao longo do seu leito seco, teria sido designado por Ciro como governador da Babilônia. Ele parece ter mantido este posto por quatorze anos e foi mencionado em vários textos cuneiformes. Um dos tabletes de Nabonido descoberto, em Harã, se referia ao "rei dos medos" no décimo ano do reinado de Nabonido (546 a.C.), e por mais que este texto não lance nenhuma luz sobre a identidade de Dario o Medo, ele pelo menos mostra que o título estava em uso depois que Ciro conquistou a Media, talvez como designação de algum governador de província. Certamente a evidência fornecida pela Crônica de Nabonido não permitiria que Dario o Medo fosse visto como uma "combinação de duas tradições confusas", como sugerido por Rowley, mas em vez disso fornece possibilidades definidas da identificação de Dario com uma personagem histórica, a saber, Gubaru. Descobertas cuneiformes subseqüentes podem vir a esclarecer completamente esta situação.

No final do séc. 19 os eruditos liberais se deleitavam em usar certas características lingüísticas encontradas em Daniel como prova de um período Macabeu. Desta forma, em 1891, S. R. Driver declarou estar confiante que as palavras gregas requeriam, as hebraicas apoiavam e as aramaicas permitiam uma data de composição posterior à conquista da Palestina por Alexandre, o Grande, em 332 a.C. Esta opinião foi amplamente citada, e H. H. Rowley tentou substanciar estas conclusões em algumas de suas publicações. Todavia, quando mais informações concernentes à história da língua aramaica se tornaram disponíveis, as opiniões de Driver e outros sofreram modificações consideráveis. Certas formas aramaicas, que eram originalmente consideradas de época mais tardia, foram descobertas nos textos Ras Shamra da época de Amarna, e incluem algumas encontradas especificamente no livro de Daniel. Como língua falada, o aramaico já era usado no terceiro milênio a.C., e era o dialeto preferido de Labão (Gn 31.47) no milênio seguinte. Dos quatro tipos de aramaico identificados pelos pesquisadores lingüísticos, o aramaico antigo, a língua das inscrições do norte da Síria do 10º ao 8º sécs. a.C., formou a base do aramaico oficial. Este último já era usado pelos funcionários do governo durante o período assírio (c. 1100-605 a.C.), e quando os persas obtiveram o controle do Oriente Próximo ele passou a ser a língua aprovada para uso em questões diplomáticas e outras comunicações. Mesmo antes do fim do império assírio, "sumários" em aramaico já estavam sendo incluídos nos tabletes de escrita cuneiforme para indicar nomes e datas ligados aos textos, bem

como nos resumos dos seus conteúdos. Durante o período helênico o aramaico oficial continuou a ser usado nos sumários, nas moedas, nos papiros e numa ampla variedade de inscrições. Estudos recentes revelaram que o aramaico de Daniel era o mesmo usado nos círculos governamentais do 7º séc. a.C., e subseqüentemente se tornou amplamente usado no Oriente Próximo. As formas lingüísticas também estão bastante relacionadas com as dos papiros egípcios de Elefantina do 5º séc. a.C., bem como com algumas partes de Esdras. As seções em hebraico de Daniel apresentam similaridade com as formas lingüísticas de Ezequiel, Ageu, Esdras e Crônicas, e não com as típicas de épocas posteriores encontradas em Eclesiastes, como mantidas nas citações rabínicas. Além do mais, atualmente parece não ser recomendável fazer distinção rígida entre o aramaico em dois ramos, oriental e ocidental, como os estudiosos mais antigos costumavam fazer. Isto enfraquece ainda mais o argumento de uma data mais recente para a composição do livro. Estudiosos agora concordam que as palavras persas encontradas em Daniel, são consistentes com uma data mais antiga para o livro, sendo incompatíveis com o período Macabeu. Desta forma, a palavra "sátrapa", antes tida como grega, agora se sabe que é derivada de *Kshathrapan* do persa antigo, que também aparece nos textos cuneiformes como *satarpanu*, da qual surgiu a forma grega. Os termos persas em Daniel são, na verdade, do persa antigo, compatíveis com a linguagem do período até 300 a.C. Assim sendo, pelo menos o aramaico usado em Daniel é indiscutivelmente pré-helênico em natureza e reflete claramente o período clássico, quando era a língua franca do império persa. A partir das evidências citadas continua a ser óbvio que o tipo de aramaico usado no Livro de Daniel constitui argumento contundente a fim de atribuí-lo coerentemente a uma época mais antiga, e reforça a teoria tradicional da composição como pertencente ao 6º séc. a.C., na Babilônia.

O fato de nomes gregos terem sido usados para aludir a alguns instrumentos musicais em Daniel, ex. "harpa", "sacabuxa" e "saltério", era um argumento muito apreciado por alguns estudiosos para atribuir a composição ao período Macabeu. Contudo, este argumento perdeu terreno depois que descobertas arqueológicas demonstraram ter havido alguma infiltração da cultura grega no Oriente Próximo, antes do período persa. Sabe-se atualmente que estes instrumentos, embora aparentemente gregos, na verdade são indubitavelmente de origem mesopotâmica. Desta forma, a "harpa" era um dos numerosos precursores asiáticos da *kiqara* grega; o "sacabuxa" era mais provavelmente semelhante ou derivado do *sabitu* ou da lira de sete cordas acadiana, enquanto que o "saltério" era o antigo *santir* ou *saltério* persa (instrumento de cordas tocado com pequenas baquetas), que era freqüentemente representado nos alto relevos do primeiro milênio a.C., na Assíria.

Á luz das evidências citadas parece que é tanto desnecessário quanto indesejável atribuir a composição do Livro de Daniel a outro período e local que não a Babilônia do 6º séc. a.C. Desta forma, poucas objeções poderiam ser feitas sobre o livro ter sido escrito por Daniel, com ou sem participação de escribas, durante ou imediatamente após o período de tempo no qual a obra se propõe cobrir.



Selo cilíndrico e impressão mostrando Dario I, rei da Babilônia, caçando. O emblema de disco alado de Auramazda, um deus nacional da Pérsia antiga, encontra-se acima dele. A inscrição trilingüe fornece seu nome e título ("o grande rei") em persa antigo, elamita e cuneiforme babilônico. De Tebas 521-486 a.C. © *B.M.*

4. Data. Dado que autoria e historicidade são questões intimamente relacionadas com a data de composição do livro, as evidencias históricas, arqueológicas e lingüísticas fornecidas na seção anterior confirmam fortemente a data tradicionalmente atribuída a Daniel. Mesmo que as questões sobre Dario o Medo não estejam totalmente esclarecidas, a situação não é de maneira alguma a de história fictícia, como sustentam Rowley e outros. Todas as evidências que se dispõe até hoje indicam que Dario o Medo deve ser de fato considerado uma personagem histórica, e não seria muito esperar que no futuro ainda sejam descobertas escritas cuneiformes que confirmarão sua historicidade e revelarão sua identidade.

Quanto às línguas do Livro de Daniel, estudos mais recentes colocam o aramaico como tendo sido indubitavelmente a língua tradicional da chancelaria usada do 7º séc. a.C. para frente, e indicam um *terminus ad quem* positivo no período pré-helênico no máximo. As formas lingüísticas hebraicas também são coerentes com as tradições dos períodos do exílio e pós-exílio, tal como encontrado em Ezequiel, Ageu e Esdras, e não a um estágio consideravelmente posterior. Baseado nisto, parece que o livro escrito no período entre os 6º e 5º sécs. a.C., foi não no período Macabeu. Alguns estudiosos liberais apresentaram como evidencia adicional para o período Macabeu o fato de Daniel não figurar na lista de israelitas notáveis (Eclo 44.1ss). Visto que esta teria sido compilada por volta de 180 a.C., a omissão é explicada dizendo que Ben Siraque nada sabia de Daniel ou de seu livro. À parte de qualquer consideração, é simplesmente inconcebível que uma pessoa como Daniel, cujas profecias já tinham provocado importantes acréscimos de lendas, fosse inteiramente desconhecido para um judeu erudito do 2º séc. a.C., particularmente se, como afirmaram os críticos liberais, as sagas de Daniel chegaram ao ponto de serem escritas e aceitas pelos judeus oprimidos com grande entusiasmo. Quando se examina, mesmo que superficialmente, a lista dos israelitas notáveis preservado por Ben Sira que, observa-se que ele omitiu não apenas Daniel, mas também Jó, todos os juizes exceto Samuel, o Rei Asa, Josafá, Mordecai e até mesmo o próprio Esdras. É bastante claro que a ignorância, como motivo, deve ser abandonada, em favor de algum outro principio de seleção desconhecido. Existem, contudo, referências ao livro de Daniel no livro de 1 Macabeus 2.59ss., Baruque 1.15—3.3 e nos Oráculos Sibilinos III, 397ss., todos compostos no 2º séc. a.C. pelo menos, e testemunham o conhecimento da tradição de Daniel já naquela época.

A maioria das evidencias depreciativas que ocasionaram uma avaliação liberal da data do livro de Daniel provém das descobertas de Qumrã. Sabe-se atualmente, com segurança, que a seita se originou no 2º séc. a.C., e que todos os seus manuscritos bíblicos eram cópias e não originais. A natureza das composições judaicas candidatas à canonização era que elas foram colocadas em circulação por um certo período de tempo, a fim de estabelecer sua consonância geral com a lei e outros escritos canônicos. Uma vez feito isto, estes escritos recebiam um certo grau de canonicidade popular diferente de um pronunciamento conciliar. Sob circunstancias normais, um intervalo moderado de tempo era requerido para este processo, embora algumas profecias fossem logo reconhecidas indubitavelmente pelo que elas representavam àqueles que as ouviram. Mesmo assim, a forma escrita só ganhou aceitação geral como a Palavra depois de passado algum tempo, porém uma vez acontecido, a mesma era transmitida com cuidado escrupuloso. Daniel estava representado em Qumrã por intermédio de vários manuscritos em boas condições, bem como por numerosos fragmentos, demonstrando desta forma a popularidade da obra. Visto que todos são cópias, o autógrafo deve ser claramente anterior ao período Macabeu. Dois fragmentos de Daniel, recuperados de 1Q, provaram estar relacionados paleo-geograficamente ao grande rolo de Isaías, e o outro era contemporâneo aos escritos de Habacuque *pesher* (*veja* Rolos do Mar Morto). Se esta relação for tão genuína como pensam os paleo-geógrafos, a datação liberal de Daniel necessitará de um ajuste radical para trás, já que o Livro de Isaías foi com certeza escrito vários séculos antes da data mais antiga, a qual pode ser atribuída ao grande rolo de Isaías (1QIsa) sob qualquer hipótese. Uma datação no período Macabeu para Daniel deve então ser abandonada, se não por outra razão, pelo menos pelo fato de que não haveria tempo suficiente para que a composição de Daniel fosse feita e ainda aparecesse na forma de cópias na biblioteca da seita religiosa dos Macabeus.

Embora a data dos manuscritos de Daniel proveniente de Qumrã ainda não tenha sido publicada e avaliada, é claramente absurdo, mesmo à luz do conhecimento atual, que estudiosos abandonem a datação de certos Salmos para a era dos Macabeus, que há muito tempo foram demonstrados como relativamente recentes, e agirem com tal rigidez a respeito ao Livro de Daniel. Por razões de consistência apenas, se os salmos "relativamente

recentes" devem ser atribuídos ao período persa, então o mesmo deve ser feito para o Livro de Daniel. O grande preconceito dos especialistas comprova-se por meio do fato de que os críticos podem argumentar a partir das referências feitas a Jadua (Jos. *Ant.* XI, 7,2) para uma data mais antiga, ao invés de uma mais recente referente à lista dos sumo sacerdotes (Ne 12.10,22), mas ignoram ou descartam completamente a tradição preservada na seção seguinte (Jos. *Ant.* XI, 8,5), na qual está relatada que após Jadua ter encontrado Alexandre o Grande, fora de Jerusalém e tê-lo instruído a respeito dos procedimentos cultuais do sacrifício judaico, o livro de Daniel foi mostrado ao conquistador. Se alguma tradição relativa a Jadua é aceitável, a consistência lógica novamente exigiria que uma outra, envolvendo o mesmo indivíduo, recebesse pelo menos um pouco de consideração.

A partir da evidência fornecida pode-se agora afirmar que uma data macabéia para Daniel é totalmente descartada com base nas descobertas de Qumrã. Sejam quais forem as objeções dos críticos à data tradicional, elas terão de ser modificadas radicalmente à luz desta situação. Visto que a escolha da data é entre a dos Macabeus e do 6º séc. a.C., a demonstração da inadequação da primeira deixa a última como única alternativa aceitável.

5. Lugar de Origem. Com base na data da composição como sendo do 6º séc. a.C., o lugar de origem é claramente a Babilônia. Na verdade, em qualquer seqüência de datação não há nenhuma dúvida concreta quanto ao ambiente babilônico para a obra. Não há nenhum elemento na composição que seja consistente com ambiente palestino, e o livro está impregnado com ares dos períodos neo-babilônico e persa. A cidade da Babilônia parece ser o lugar mais provável para esta compilação.

6. Destinatários. Os estudiosos liberais sugeriram uma origem macabéia para Daniel, por crerem que tinha o objetivo de ser "um tratado para a época" para encorajar os judeus palestinos oprimidos, quando resistiam a helenização que Antíoco IV Epífanes tentava impingir-lhes. Como ficou demonstrado que o livro foi escrito no 6º séc. a.C., o mesmo só pode ter sido destinado aos exilados na Babilônia, evidentemente com o propósito reconhecido de mostrar que o cativeiro estrangeiro e a fé no Deus vivo não eram de modo algum incompatíveis, como alguns exilados imaginavam.

7. Ocasião. O conteúdo do livro de Daniel é resultado das experiências do profeta na corte babilônica, e compreende suas memórias e visões. Os vários capítulos representam os acontecimentos sem precedentes na vida de Daniel, e cobrem totalmente o período do exílio na Babilônia. É difícil dizer se o livro foi escrito para atender alguma circunstância específica, já que o mesmo parece ser um registro histórico normal, de eventos notáveis que aconteceram na vida de um servo de Deus. Na seção histórica a situação específica era, invariavelmente, de uma cultura pagã ou a superstição sendo confrontada pelo poder de Deus de Israel. Nas visões, os eventos de tempos futuros são o tema predominante, e não se sabe se estas foram ocasionadas por acontecimentos específicos na vida de Daniel ou não.

8. Propósito. O objetivo principal do livro é mostrar a superioridade do Deus dos israelitas sobre os ídolos da Mesopotâmia. Daniel também deixa claro que, embora os babilônios estivessem sendo usados como meio de punição a Israel, eles também desapareceriam do cenário histórico. As visões vão mais além ao predizer o tempo quando a obra do Messias iria começar, mostrando que nos últimos dias Deus estabeleceria seu reino permanente. Muito embora o povo escolhido não fosse ficar livre de sofrimento durante sua existência, seu destino estava ligado ao do Messias. Uma fé viva no poder de Deus seria sempre eficaz para enfrentar qualquer dificuldade que aparecesse, como exemplificado pela vida do próprio Daniel.

9. Canonicidade. Desde seu começo esta obra foi aparentemente atribuída à terceira divisão do cânon hebraico, os Escritos, possivelmente com base no fato de que Daniel não poderia ser considerado como um profeta à semelhança de Isaías e Ezequiel, visto que ele não era o mediador da revelação de Deus para uma comunidade teocrática. Esta convicção evidentemente sustenta o pronunciamento do Talmude (Bab. Bath.15a) que mesmo assim testifica do prestígio que Daniel gozava. Na versão da LXX, o livro foi colocado entre os escritos proféticos após Ezequiel, mas precedendo os Doze, posição que foi adotada nas VSS brasileiras.

10. Texto. O TM se encontra em boas condições, e a LXX e outras versões não sugerem presença de corrupções textuais significativas. A LXX sobreviveu em um manuscrito apenas, e indica que a versão foi caracterizada por expansões.

Ela foi substituída, na Igreja Primitiva, por uma versão mais literal de Teodócio, a partir da qual os escritores patrísticos faziam citações. Adições lendárias, tais como o *Cântico dos Três Jovens* e *Bel e o Dragão*, fizeram parte de algumas versões incluindo a LXX.

11. Conteúdo. O livro pode ser analisado da seguinte forma:

A. Daniel e seus amigos alcançam proeminência na Babilônia (1.1-21).

B. A visão da imagem relembrada e interpretada (2.1-49).

C. Adoração da imagem em Dura e suas conseqüências para Daniel e seus amigos (3.1-30).

D. A visão da enfermidade iminente sobre Nabucodonosor (4.1-37).

E. A explicação do texto críptico e a queda da Babilônia (5.1-31).

F. Daniel na cova dos leões (6.1-28).

G. A visão de quatro grandes bestas e seu significado (7.1-28).

H. A visão de reinos futuros (8.1-27).

I. Confissão, seguida de uma visão relacionada com a vinda do Messias (9.1-27).

J. Uma mensagem divina é dada a Daniel, a qual serve para introduzir as profecias dos capítulos 11 e 12 (10.1-21).

K. As guerras da Síria com o Egito e o selo da profecia (11.1—12.13).

12. Teologia e interpretação. Sob o ponto de vista teológico, Daniel tem muito em comum com Ezequiel. Deus é visto como um Ser transcendente que, por natureza é superior a todos os deuses dos pagãos. Por ser Deus todo-poderoso, os acontecimentos se desenrolam de acordo com propósitos divinos predeterminados, sendo isto consistente com o pensamento profético do 8º séc., que afirmava que Deus mantinha firme controle de todos os acontecimentos. Da mesma maneira Daniel tinha o advento do Reino Messiânico como a conclusão dos tempos, e como assunto para decisão puramente divina e não humana. Embora a vinda do reino fosse contemplada em termos largamente materiais, os conceitos sobre a ressurreição no capítulo 12 são um adiantamento da escatologia dos profetas pré-exílicos. A angelologia de Daniel é semelhante à de Ezequiel, e embora meio vaga em algumas ocasiões, ela reconhece que os anjos possuem personalidade e até mesmo nomes. Todavia, a angelologia não é de maneira alguma tão elaborada quanto a das obras apocalípticas judaicas posteriores, como 1 Enoque. O caráter apocalíptico das visões deve ser distinguido cuidadosamente do apocalipsismo oriental em geral, visto que Daniel não contém dualismo do tipo encontrado no Zoroastrismo e não reflete uma passividade ética, que impossibilitaria Daniel de anunciar o julgamento divino sobre indivíduos ou nações.

As seções apocalípticas do livro têm sido discutidas amplamente, em parte por causa da interpretação a ser dada aos quatro reinos do capítulo 2, onde os críticos dividem o Medo-Persa em dois impérios separados, compondo os reinos da Babilônia, Media, Pérsia e Grécia respectivamente. Contudo, a história do reino medo impede tal divisão, de modo que a ordem dos impérios seria Babilônia, Medo-Pérsia, Grécia e Roma. A identidade do quarto reino é importante para as últimas visões de Daniel. É bastante diferente, em natureza, do "bode" (Dn 8.5) e, conseqüentemente, não representa a Grécia como os estudiosos liberais têm assegurado. Novamente, o "pequeno chifre" (8.9) representando Antíoco IV Epífanes, não é o mesmo que "o pequeno" (7.8), e é também diferente do sucessor dos dez reis (7.24). O "chifre pequeno" emergindo da quarta besta foi representado em conflito com os santos de Deus antes do estabelecimento do reino divino (7.21).

Alguns estudiosos conservadores, ao tentar interpretar as profecias, têm considerado as predições relativas à imagem (2.31-49), as quatro bestas (7.2-27) e as setenta semanas (9.24-27) como culminando com a encarnação de Cristo e o nascimento da Igreja Cristã. Neste conceito, a pedra (2.34,35) aponta para a vinda de Cristo, enquanto que os dez chifres da quarta besta (7.34), o pequeno chifre (7.8) e o conceito de "tempo, dois tempos e meio tempo" (7.25) são interpretados simbolicamente. O trabalho do Messias é completado durante o período de setenta semanas (9.24), presumivelmente datando a partir do decreto de Ciro em 538 a.C., incluindo o trabalho de Esdras e culminando com o advento e ascensão de Cristo. A morte do Messias faz cessar o sacrifício judaico, e a "abominação a desolação" (9.27) é Tito, que destruiu Jerusalém em 70 a.C. Outros estudiosos conservadores têm relacionado a passagem apocalíptica ao Segundo Advento de Cristo e não à sua encarnação, e têm visto na imagem de Daniel duas formas sucessivas de reino humano dominadas por Satanás representado pelos impérios da Babilônia, Medo-Pérsia, Grécia e Roma, a última sendo retardada de alguma forma até a segunda vinda de Cristo. Este termina com a ascensão de dez reis (2.41-44; cp. Ap. 17.12) que é destruído

por Cristo e a sua Segunda Vinda. O reino divino é estabelecido (cp. Mt 6.10; Ap. 20.1-6) se tornando uma "grande montanha", que enche toda a terra (Dn 2.35). Daniel 7.25 mostra um avanço no pensamento sobre Daniel 2, porém, com o anticristo sendo introduzido como décimo primeiro chifre que persegue os santos "por um tempo, e tempos e meio tempo" i.e. três anos e meio (cp. Dn 7.6; 8.5 e Ap 12.14). Um como o filho de homem (Dn 7.13) realiza a destruição final do anticristo, dos quatro reinos, e dos dez reis. As setenta semanas de anos são contadas sob este ponto de vista a partir do decreto de Artaxerxes I, em 444 a.C., para reconstruir Jerusalém (Ne 2.1-8) e conclui com a fundação do reinado milenar (Dn 9.24). Um intervalo ocorre para separar a sexagésima nona semana da septuagésima (9.62), visto que Cristo estabelece a abominação da desolação no final do tempo presente (cp. 9.27, Mt 24.15). Os interpretes milenistas vêem a septuagésima semana como um período de sete anos imediatamente antes da Segunda Vinda de Cristo, durante qual o anticristo se levanta e persegue os santos de Deus. A transição da situação puramente histórica representada pelos regimes persa, grego, ptolemaico e selêucida, que culmina com a perseguição por Antíoco IV Epífanes (Dn 11.2-35a), é marcada pela frase "porque se dará ainda no tempo determinado" (11.35b), a qual introduz a situação especificamente escatológica relacionada com a Segunda Vinda de Cristo. Alguns intérpretes prémilenistas têm visto o "rei do norte" subjugando o anticristo juntamente com o "rei do sul" antes de ser ele próprio destruído (cp. 11.40-45; Ez 39.4,17), mas finalmente o anticristo se recobra e começa sua era de dominação mundial (Dn 11.44; cp. Ap 13.3; 17.8). A grande tribulação de três anos e meio (Dn 7.25) ou 1260 dias (Ap 12.6) termina com a ressurreição corporal dos santos que morreram na tribulação (Dn 12.2,3; cp. Ap 7.9-14). Depois de um pequeno intervalo no qual o Templo é purificado (Dn 12.11), é profetizado o reino do milênio (12.12).

BIBLIOGRAFIA. R. D. Wilson, *Studies in the Book of Daniel*, I (1917); II (1938); J. A. Montgomery, *The Book of Daniel*, ICC (1927); R. P. Dougherty, *Nabonidus and Belshazzar* (1929); H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel* (1935); F. Rosenthal, *Die Aramaistische Forschung* (1939); E. J. Young, *The Prophecy of Daniel* (1949); H. C. Leupold, *Exposition of Daniel* (1949); R. D. Culver, *Daniel and the Latter Days* (1954); J. C. Whitcomb, *Darius the Mede* (1959); S. B. Frost, *IDB*, I, 761-768; D. J. Wiseman, et al., *Notes on Some Problems in the Book of Daniel* (1965); R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (1969), 1105-1138.

R. K. HARRISON

DANITAS, a tribo descendente de Dã, o filho mais velho de Bila, a concubina de Jacó (Gn 30.1-6).

1. O nome significa "julgador" ou "juiz". Raquel viu o nascimento desta criança como sendo a aceitação de Deus de seu clamor para ser mãe e a evidência de que ele ouvira sua oração.

2. Na bênção de Jacó a seus filhos (49.16s.) Dã foi colocado após os dois filhos de Lia, embora ele tivesse nascido antes deles. Novamente a bênção fez um jogo de palavras com o significado do nome: "Dã julgará seu povo", aparentemente querendo dizer que a tribo seria governada por si mesma sem ajuda das outras. A esta breve predição baseada no nome, Jacó agregou o seguinte enigma: "Dã será serpente junto ao caminho, uma víbora junto à vereda, que morde os talões do cavalo e faz cair o seu cavaleiro por detrás". Este enigma é tido como sendo a descrição das cobras carnudas, uma pequena e venenosa cobra que se esconde em buracos a partir dos quais ataca os transeuntes de surpresa. A profecia claramente sugere que Dã mostraria a sutileza e o veneno de uma cobra ao lidar com seus inimigos. Porque a bênção de Dã é seguida pelas palavras, "A tua salvação espero, ó Senhor" que poderiam ser aplicadas a todas as tribos, mas isto é incerto. Talvez o nascimento de Dã esteja ligado à impaciência de Raquel e seu plano desesperado para ser mãe, mas esta parece ser uma interpretação forçada.

3. Embora a tribo de Dã fosse a segunda em número (62.700) no tempo do Êxodo (Nm 1.39) e uma das tribos que cresceu muito pouco durante os anos de peregrinação (26.43) sendo menor apenas que a tribo de Judá de acordo com o censo, a posição de Dã em ambas as listas é após as tribos descendentes de Lia e Raquel, mas a primeira das quatro tribos das quatro servas. Seu príncipe no tempo de Moisés era Aieser (Nm 1.12). Nos arraiais, o estandarte de Dã, que incluía Aser e Naftali, ficava no lado norte do Tabernáculo. Na linha de marcha, Dã liderava o último dos quatro estandartes (Nm 10.25s.). De modo semelhante, quando as ofertas para a dedicação do altar foram apresentadas, Dã ofereceu no décimo dia (Nm 7.66ss.), sendo seguida por Aser e Naftali. Na grande cerimônia no Monte Ebal, Dã estava entre as tribos escaladas para pronunciar as maldições (Dt 27.13).

4. Dã foi mencionada brevemente na bênção de Moisés sobre as tribos (Dt 33.22). A comparação com o "leãozinho" sugere vigor e ferocidade; e a frase "saltará de Basã" sugere eventos que se passaram após a conquista de Laís (Jz 18).

5. Na distribuição da terra, feita por Josué, a porção de Dã foi a última (Js 19.40-48). A terra deles estava localizada entre Judá no sul e Efraim no norte, com Benjamim ao leste e o mar ao oeste. Dezessete cidades foram dadas a tribo de Dã. Estas, porém, ficaram restringidas devido à resistência dos amorreus (Jz 1.34) que os empurraram até as montanhas e não os deixavam descer ao vale, e também porque uma grande parte do seu litoral estava nas mãos dos filisteus (3.3). Apenas uma breve menção é feita ao modo como eles remediaram a situação (Js 19.47).

6. Os eventos (ou séries de eventos) mais espetaculares de sua história aconteceram durante sua migração para o norte. Em vez de concentrarem seus esforços em tomar posse de toda a terra que lhes fora atribuída em Canaã, eles preferiram tomar, por meios violentos, terras ao norte, que não foram ocupadas pelas tribos israelitas. Eles enviaram cinco espias para procurar uma terra para morar (Jz 18.1ss.). Os espias foram primeiro à casa de Mica, na região montanhosa de Efraim. Ao invés de ficarem chocados com o fato de Mica ter empregado um levita como seu sacerdote e que tinha "uma casa de deuses, uma estola sacerdotal e ídolos do lar", eles procuraram conselhos a respeito de sua viagem e seus possíveis resultados. Tendo recebido a resposta do oráculo "Ide em paz; o caminho que levais está sob as vistas do Senhor" (v. 6), eles foram a Laís, que aparentemente vivia sob a proteção nominal de Sidom; e descobriram que era presa fácil para um invasor. Eles voltaram com um relatório dos mais favoráveis e afirmaram que Deus estava com eles nesta iniciativa. Desta maneira 600 homens armados de Zorá e Estaol, aparentemente com suas famílias, gado e tudo que possuíam (18.21), partiram para Laís. No percurso eles chegaram até a casa de Mica, guiados pelos espias e, se apoderando dos ídolos de Mica e seu sacerdote, eles prosseguiram até Laís, tomaram-na de surpresa, a destruíram e puseram nela o nome de Dã. A história desta invasão termina com as palavras "a imagem de escultura feita por Mica estabeleceram para si" como evidência e garantia de sua conquista; e no final é dado o nome do sacerdote que eles tinham tomado de Mica, Jônatas, filho de Gérson, filho de Moisés (se esta for a tradução correta ao invés da correção massorética, "Manassés") e é declarado que ele e seus filhos foram sacerdotes da tribo de Dã "até o dia do cativeiro do povo" (Jz 18.30,31). A afirmação paralela "todos os dias que a Casa de Deus esteve em Silo", pode ser definida como terminando com a batalha desastrosa que ocorreu nos dias de Eli (1Sm 4.10), quando a Arca foi levada pelos filisteus e aparentemente Silo foi destruída. Muitos estudiosos vêem aqui uma referência a invasão de Tiglate-Pileser em 734 a.C., que indicaria uma data mais tardia para a composição desta narrativa.

7. A conquista de Laís, na época dos Juízes, aparentemente foi seguida pela remoção gradual de muitos ou da maior parte da tribo de lá, embora não haja registro sobre isto na Bíblia. Sansão era um danita e, nos seus dias, ainda havia muitos danitas vivendo nas terras que lhes fora designada por Josué. Zorá, Estaol, Timna, Elteque e Ecrom eram cidades "danitas" (Js 19.41-46; cp. 21.23), embora a última, nos dias de Sansão, fosse uma das cinco cidades dos senhores dos filisteus (Jz 13.2,25) e outras se encontravam mais ou menos sob o controle deles. Se o "campo de Dã" (heb. Mahaneh-dan) (v. 25) for o mesmo mencionado em Juizes 18.12, então a inferência de que a conquista de Laís ocorreu antes da época de Sansão é justificada. O significado de Juízes 5.17 é muito vago para proporcionar uma base nesta ligação.

8. Dã não é listada nas genealogias de 1 Crônicas (1-8), mas 28.600 danitas vieram a Davi em Hebrom para fazê-lo rei sobre Israel (1Cr 12.35). A listagem dos danitas após Issacar, Zebulom e Naftali e antes de Aser indica que eles eram considerados uma tribo do norte nos tempos de Davi, o que significa que já nesta época ou mesmo muito antes, eles haviam completado a jornada cujo começo encontra-se relatado no livro de Juízes. Uma sugestão disto é a afirmação na carta do rei Hirão, de Tiro, a Salomão, que ele lhe estava enviando um artífice cujo pai era de Tiro mas a mãe era danita (2Cr 2.14), tais casamentos mistos provavelmente ocorreram após a mudança para o norte.

9. A bem conhecida idolatria danita provavelmente foi responsável por Jeroboão ter colocado um dos seus bezerros de ouro em Dã (2Rs 10.29), embora a localização provavelmente dá a entender, até certo ponto, que Dã e Betel eram os limites norte e sul do Reino do Norte.

10. Na visão da Terra Santa e da Cidade Santa, Ezequiel faz referência a Dã como ocupando a parte mais ao norte (Ez 48.1). Dã era uma das chamadas "tribos perdidas" que foram levadas pelos assírios e desapareceram. Mas deve-se lembrar que, quando Esdras veio para Jerusalém, os israelitas ofereceram em sacrifício "doze

novilhos por todo Israel" (Ed 8.35), e que a anciã Ana, que estava presente quando o infante Jesus foi apresentado ao Senhor, era da tribo de Aser (Lc 2.36). Paulo também, falando perante Agripa, fez referência à promessa "a qual as nossas doze tribos, servindo a Deus fervorosamente de noite e de dia, almejam alcançar" (At 26.7). Isto parece indicar que havia um remanescente da graça no Reino do Norte, incluindo os danitas, após a deserção, do mesmo modo que nos dias de Elias havia 7.000 que não dobraram os joelhos a Baal (1Rs 19.18). Contudo, vale a pena observar a ausência do nome de Dã em Apocalipse 7, fato este talvez devido a uma tradição antiga de que o anticristo viria da tribo de Dã.

11. A expressão "de Dã até Berseba", usada muitas vezes, se refere a toda extensão do território israelita e, portanto, admite a incursão para o norte, e aparece pela primeira vez em Juizes 20.1. (Isto pode indicar que o quase total extermínio da tribo de Benjamim ocorreu depois dos eventos relatados nos capítulos 17 e 18). Compare a expressão "de Geba até Berseba" (2Rs 23.8) que descreve os limites do Reino do Sul nos dias do rei Josias.

12. A menção ao nome de Dã em Gênesis 14.14 como sendo o limite da perseguição de Abraão aos quatro reis que tinham invadido a Palestina, tem causado muita polêmica; e é um dos argumentos mais fortes contra a autoria mosaica do Pentateuco. Alguns estudiosos acreditam que este era um outro Dã, embora não exista evidencia que documente a existência de tal cidade. Podemos aderir à opinião de W. H. Green: "Se esta Dã é a mesma de tempos posteriores então há uma possibilidade forte de que o nome mais antigo (Laís?) estava no texto original, e durante a transcrição foi substituído por um nome mais familiar. As provas da autoria mosaica são bastante numerosas e fortes para serem diminuídas por uma trivialidade destas".

13. Em Deuteronômio 34.1 Dã aparece claramente como sendo a cidade situada no extremo norte, e novamente parece que o nome antigo de Laís foi substituído por um copista posterior. Não é impossível que este capítulo de conclusão do livro tenha sido escrito muito tempo depois da morte de Moisés, como sugerido pelos versículos finais (vv. 9-12); as expressões parecem mais história do que predição. Este pequeno capítulo deve então ser visto como um adendo biográfico, fornecido por um escritor após a morte de Moisés, como é normal em qualquer obituário.

BIBLIOGRAFIA. C. F. Keil, *The Book of Judges* (1875), 429-442; W. H. Green, *The Unity of Genesis* (1895), 202; F. W. Farrar, *Judges* em *A Bible Commentary for Bible Students*, org. por C. J. Ellicott, vol. II, 253-260. Para uma análise crítica compare com: G. F. Moore, *Judges*, ICC (1900), 365-408; C. F. Burney, *Judges* (1920), 408-436; J. Garstang, *Joshua-Judges* (1931), 229s., 245-257; H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua* (1952), 70-86.

O. T. Allis

DARCOM (דרקון). Os filhos de Darcom eram um grupo de descendentes de servos de Salomão, que voltaram do exílio da Babilônia com Zorobabel e seus companheiros (Ed 2.56; Ne 7.58).

E. Russel

DARDA (דרדע; LXX, Δαρδα, o grego tem várias ortografias), talvez, *cheio de sabedoria*; ou, pela mudança da última letra, poderia ser *espinhoso*).

Um filho de Maol (1Rs 4.31), descendente de Judá da família de Zera (1Cr 2.6). O nome dado nesta referência em Crônicas é Dara (talvez erro de copista), onde aparece um quinto homem, Zinri, todos os cinco listados como sendo filhos de Zera. Dos cinco que aparecem em Crônicas quatro são também mencionados na passagem de Reis acima. O fato de que a passagem em Reis diz que eram filhos de Maol, enquanto que Crônicas diz que eram filhos de Zera, pode ser explicado entendendo-se que Maol era o pai imediato deles e Zera, o ezraíta, o ancestral mais distante.

R. F. Gribble

DARDO. Várias palavras são traduzidas deste modo, embora nenhuma delas é claramente um dardo. שבטים, é usado em 2 Samuel 18.14 quando Joabe mata Absalão. Geralmente, שבט significa "cajado, cetro, bordão". שלח, em 2 Crônicas 32.5, é um tipo de "projétil, arma" baseado na raiz "enviar". מסע, em Jó 41.26, um hapax legomenon, é uma das armas que não podem matar o Leviatã. "Projétil" ou "dardo" pode estar correto. תותח, é provavelmente um "cassetete, bastão", mas seu paralelismo com "porretes" em Jó 41.29 fortalece o termo "dardo". כידון, geralmente traduzido "lança" poderia também ser um dardo (1Sm 17.45).

O grego βέλος, é usado em Efésios 6.16 "os dardos inflamados" que Satanás dispara em seus ataques aos crentes. Aqui novamente a idéia pode ser "setas".

Veja Armaduras, Armas.

H. Wolf

DARICO. *Veja* MOEDAS.

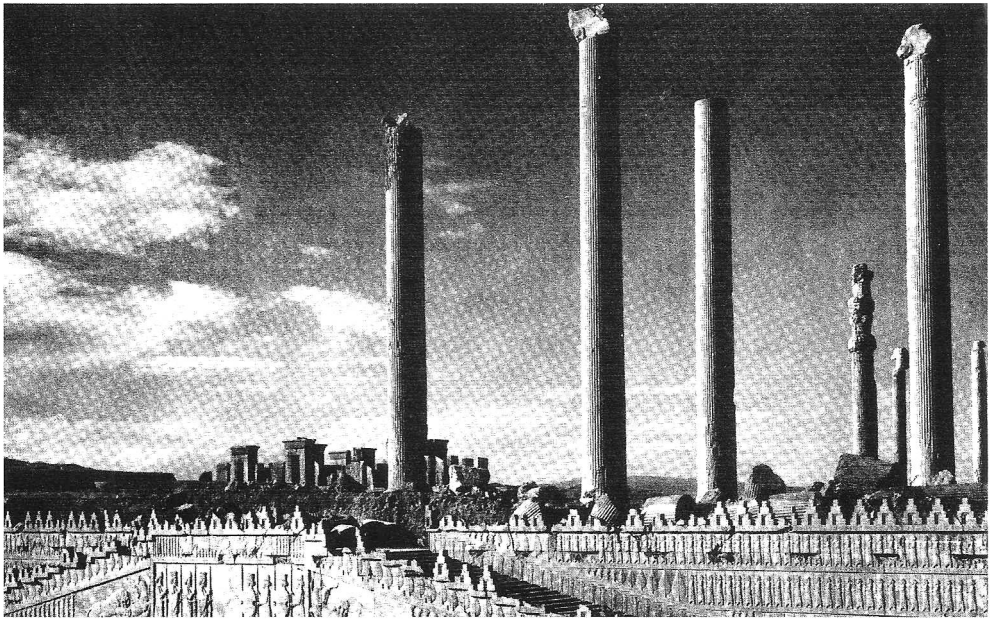
DARIO. Além de DARIO O MEDO (q.v.), é o nome dado a dois reis persas mencionados em Ageu, Zacarias, Esdras e Neemias.

1. Dario I Histaspe (521-486 a.C.), quarto regente do império persa (após Ciro, Cambises e Gaumata; cp. Dn 11.2, que lista os três reis *depois* de Ciro e *antes* do rei "mais rico" que é obviamente Xerxes). Ele é freqüentemente mencionado como "Dario o Grande" por causa de suas conquistas brilhantes como restaurador do império depois que Gaumata, o Pseudo-Smerdis, usurpou o trono de CAMBISES (q.v.). A dinastia Aquemênidas teria provavelmente terminado com Cambises se Dario, um de seus oficiais, filho de Histaspes (um sátrapa) e bisneto de Ariyaramnes (irmão de Ciro I), não tivesse mantido a lealdade do exército persa. No período de dois meses ele matou Gaumata (522 a.C.) e durante os dois anos seguintes ele derrotou nove reis em dezenove batalhas para defender seu trono. Seu próprio relato destas vitórias está registrado em uma grande inscrição cuneiforme trilingüe (persa antigo, acadiano e elamita) na face da Pedra Behistun.

Em uma dessas campanhas um usurpador babilônico, reivindicando para si o título de Nabucodonosor IV, foi pego junto com seus seguidores numa armadilha dentro da Babilônia. Após um longo cerco, a cidade foi tomada e três mil de seus cidadãos lideres foram crucificados como um sinal de alerta a outros rebeldes em potencial (Heródoto, III, 159). Isto ajuda a explicar o zelo fascinante de Tatenai em obedecer a um decreto de Dario I, cerca de um ano mais tarde, ao qual se achava anexado o seguinte alerta, "quem quer que seja que alterar este decreto, que madeira seja arrancada da sua casa, e sendo a mesma erguida, que ele seja pendurado nela; e que da sua casa se faça um monturo por causa disso" (cp. Ed 6.11-13).

Os anos restantes de seu reinado foram dedicados à reorganização do império em vinte satrapias e muitas províncias; o estabelecimento de um sistema postal altamente eficiente, semelhante ao correio americano expresso a cavalo do séc. 19 (Heródoto VIII, 98; cp. Et 8.10); a construção de uma nova capital fabulosa em Persépolis; a conquista do noroeste da Índia (c. 514 a.C.); a re-escavação de um antigo canal desde o Nilo até o Mar Vermelho (c. 513 a.C.); a conquista da Líbia, Tracia e Macedônia (c. 512 a.C.); a subjugação das revoltas entre os gregos jônicos (500-493 a.C.) e as expedições infelizes contra a Grécia (493 e 490 a.C.). Retornando derrotado à Pérsia, ele morreu em 486 a.C., enquanto preparava outro ataque à Grécia.

Dario foi enterrado em uma tumba cavada na rocha em Naqsh-i-Rustam, a uns poucos quilômetros ao nordeste de Persépolis. A inscrição trilingüe



A Apadana, ou sala de audiência, de Dario e Xerxes em Persépolis. Escavada pelo Oriental Institute. © *O.I.U.C.*

inclui estas palavras: "Diz Dario o rei: Pelo favor de Ahuramazda, sou do tipo que é amigo do que é correto, eu não sou amigo do que é errado; não é meu desejo que o homem fraco seja prejudicado pelo homem poderoso; nem é meu desejo que o poderoso seja prejudicado pelo fraco".

No início de seu reinado logo após assegurar seu trono, Dario I se tornou instrumento de Deus para encorajar os judeus a completar o segundo Templo. Em 520 a.C., Tatenai, o recém designado governador persa da província ao oeste do Rio Eufrates (antes incluído nos domínios de DARIO O MEDO), desafiou os judeus que haviam começado a edificar o Templo por intermédio do estímulo dos profetas Ageu e Zacarias (Ed 5.1-3). Sua explicação de que Ciro havia dado permissão oficial a Sesbazar (Zorobabel) para edificar o Templo foi enviada a Dario I, com o pedido de investigação. Por providência divina os trabalhos não tiveram de ser interrompidos durante o longo processo de procura pelo decreto de Ciro (Ed 5.5).

A transição do poder real de Cambises para Dario I foi tão traumática que, o fato do decreto ter sido encontrado, testemunha a favor da eficiência persa. Uma versão ampliada do decreto de Ciro em um rolo de pergaminho havia sido arquivada numa biblioteca filial, na distante cidade de Ecbátana ou Acmetá (Ed 6.2). Dario I, então, por sua vez proclamou seu próprio decreto, ordenando que Tatenai auxiliasse os judeus em sua obra no Templo e financiasse as despesas a partir dos tributos que vinham das províncias ocidentais (Ed 6.6-12). Sem dúvida alguma o rei era bastante politeísta (embora devoto de Zoroastro) para suspeitar que Yahweh poderia ajudar ou derrubar sua dinastia (6.10).

Com esta assistência material considerável (e com palavras adicionais do Senhor durante o quarto ano de Dario [518 a.C., cp. Zc 7.1—8.23], os judeus completaram o Templo no seu sexto ano [fev/março, 516 a.C.]). Nada mais se sabe a respeito da experiência dos judeus nos trinta anos subseqüentes do reinado de Dario I.

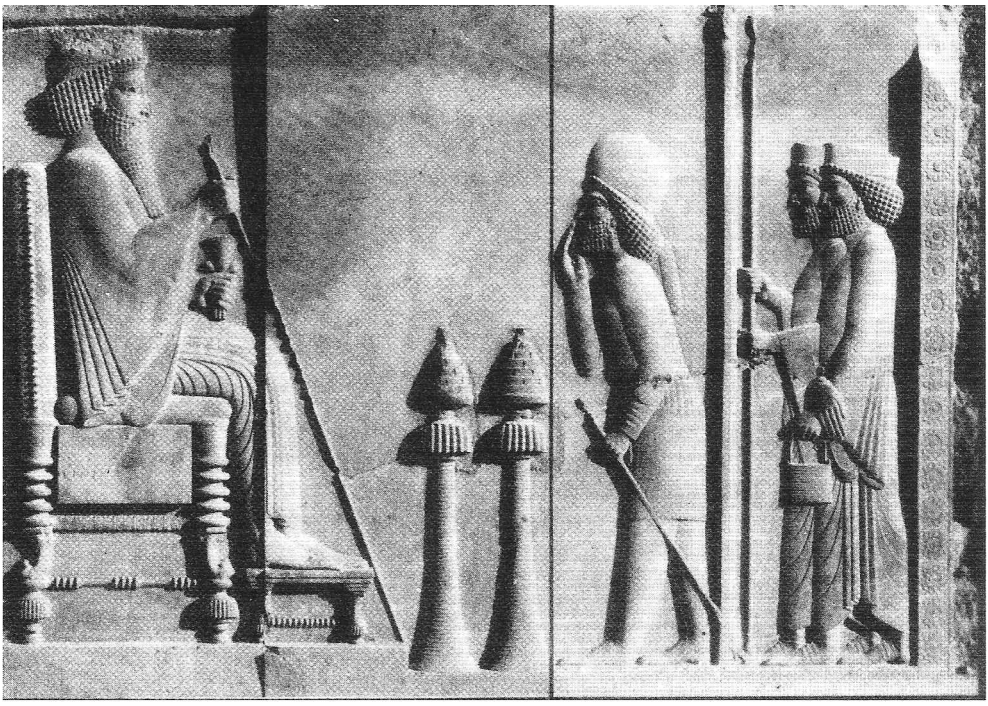
2. Dario II Oco (423-404 a.C.), o sétimo regente do império persa, e filho de Artaxerxes I com uma concubina babilônica. Sua cruel e ardilosa rainha, Parisatis, era freqüentemente a verdadeira regente. O império se desintegrou em passo acelerado sob sua administração, com revoltas em Sardes, Media, Chipre, Cadusia e Egito. No último caso os colonos judeus em Elefantina perderam seu templo (numa ilha do Nilo no Alto Egito) e escreveram cartas desesperadas a Jerusalém e Samaria pedindo ajuda, mas em vão.

Foi provavelmente durante o reinado de Dario II que Neemias foi à Jerusalém pela segunda vez, e descobriu que várias práticas abusivas haviam surgido por lá (Ne 13.6ss). Também foi durante este reinado que os nomes de alguns sacerdotes judeus foram registrados (Ne 12.22). Alguns estudiosos têm insistido que este fato deve ter ocorrido durante o reinado de Dario III Codomano (335-331 a.C.), porque o mesmo versículo menciona o nome de um sumo sacerdote, Jadua, e Josefo afirma que Jadua foi sumo sacerdote em 332 a.C. (*Ant.* XI viii. 4). Se assumirmos que Josefo estava historicamente correto neste ponto (e esta hipótese implica em várias conclusões bastante incômodas para os críticos destrutivos, visto que Josefo afirma no parágrafo seguinte que este Jadua apresentou uma cópia do Livro de Dã a Alexandre o Grande), ele poderia estar se referindo a outro sumo sacerdote com mesmo nome ou ao mesmo Jadua com idade bastante avançada. O papiro de Elefantina menciona o pai de Jadua, Joanã, como sendo sumo sacerdote em 408 a.C. (cp. ANET, pág. 492). Portanto, Jadua poderia facilmente ter sido sumo sacerdote em 404, especialmente tendo em vista o fato de que ele estaria apenas a cinco gerações de Josué (Ne 12.10,11), que foi sumo sacerdote até pelo menos 519 (Zc 1.7; 6.11). Conseqüentemente, não há razão válida para negar que este rei era Dario II, e que Neemias poderia ter escrito este versículo bem como outros versículos de seu livro.

BIBLIOGRAFIA. A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire* (1948); J. B. Pritchard (org.), *Ancient Near Eastern Texts* (1950); G. C. Cameron, "Darius Carved History on Ageless Rock", *National Geographic Magazine* (dez., 1950); R. Ghirshman, *Iran* (1954); J. Finegan, *Light From the Ancient Past* (1959); Pfeiffer e Vos, *The Wycliffe Historical Geography of Bible Lands* (1967).

J. C. WHITCOMB

DARIO O MEDO (דריוש). Governador medo-persa ("rei") da Babilônia sob Ciro o Grande, mencionado especialmente no sexto capítulo de Daniel. Imediatamente após a morte de "Belsazar, o rei dos caldeus" em outubro de 539 a.C., Dario o Medo, "se apoderou do reino" (Dn 5.31), provavelmente sendo "constituído rei sobre o reino dos caldeus" (9.1) por Ciro o Grande (1.21; 6.28). Ele é especialmente lembrado pelo decreto irrevogável que seus oficias, mediante trapaça, lhe fizeram assinar, o que resultou em jogar Daniel na cova dos leões (6.7-

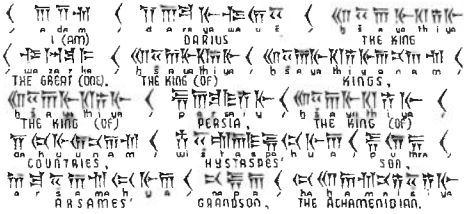


Dario senta-se em seu trono segurando uma lança cetro. © OIUC

18). Ao contrário de Nabucodonosor, este regente era impotente para revogar seu próprio decreto, o que ilustra muito bem a inferioridade do reinado de prata do medo-persa em relação ao reinado de ouro da Babilônia, em questão de poder real. Compare Daniel 3.29; Ester 1.19; 8.8 e o testemunho de Diodoro Siculo (xvii, 30), de que Dario III (335-331) queria libertar um homem condenado, mas se deu conta de que "era impossível desfazer o que havia sido feito sob autoridade real".

Não se deve confundir Dario o Medo, com o monarca persa posterior, Dario I Histaspe (521-486 a.C.), pois ele era medo de origem ("da linhagem dos medos", Dn 9.1) e seu pai se chamava Assuero (o equivalente hebraico de "Xerxes" o nome do filho de Dario I. *Veja* Et 1.1). Dario o Medo, nasceu no ano de 601/600 a.C., pois durante a queda da Babilônia em 539 a.C. ele tinha 62 anos de idade (Dn 5.31).

O começo da inscrição de DARIO, rei da Pérsia (521-486 a.C.), na rocha de Beistum

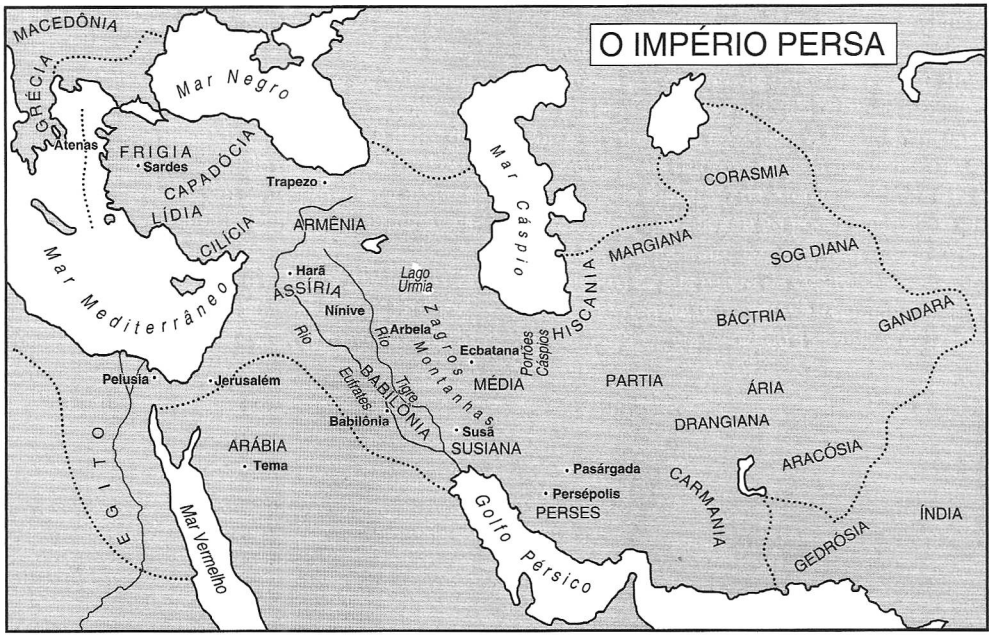


Eu (Sou) Dario, o rei, o grande. O rei (dos) reis, o rei (da) Pérsia, o rei (dos) Territórios, filho de Histapes, neto de Arsames o aquemenidiano.

Tradução de parte de uma inscrição de Dario, em Persa Antigo (segundo Pteiffer).

Uma das principais hipóteses da alta crítica negativa fala-se que a autoria do Livro de Daniel seria de um escritor da época dos Macabeus (c. 164 a.C.), que se baseou na crença errada de que um reino independente sob Dario o Medo teria existido após a queda da Babilônia e precedido a ascensão da Pérsia, sob Ciro. Dario o Medo, entretanto, não é apresentado no livro como um monarca universal. Ele é claramente apresentado ocupando uma posição subordinada (sob Ciro) na declaração "o qual *foi constituído rei* (hebraico passivo, *homlak*) sobre o reino dos caldeus" (9.1). Também o fato de que reino de Belsazar foi "dado aos medos e aos persas" (5.28) e que Dario não tinha autoridade para modificar a "lei dos medos e dos persas" (6.15) derrubam o conceito dos críticos definitivamente.

No início do séc. 20, a publicação de mais textos cuneiformes referentes a este período, possibilitou o melhor entendimento das circunstâncias presentes durante a queda da Babilônia em 539



Sob Dario o Grande, o império alcançou sua maior expansão. Em contraste com a política de Clemência de Ciro, Dario procurou exercer controle mais direto.

a.C. Parece bastante provável que Dario o Medo, era um outro nome para GUBARU, o governador sob Ciro, que estabeleceu sub-governadores na Babilônia imediatamente após sua conquista ("Nabonidus Chronicle" ANET, 306; cp. Dn 6.1). Este mesmo Gubaru (que não deve ser confundido com UGBARU, o governador da Gutia, o general sob Ciro que conquistou a Babilônia e morreu três semanas depois, segundo a *Nabonidus Chronicle*) é freqüentemente mencionado nos documentos cuneiformes durante os quatorze anos seguintes como "Governador da Babilônia e da Região além do Rio" (i.e., todo o Crescente Fértil). Gubaru, então, reinou sobre os vastos e populosos territórios da Babilônia, Síria, Fenícia e Palestina, e seu nome servia de alerta final aos criminosos em toda esta área (cp. J. C. Whitcomb, *Darius the Mede* [1963], págs. 10-24). O fato de ele ser chamado de "rei" no sexto capítulo de Daniel não é incorreto, mesmo tendo ele sido subordinado a Ciro. Semelhantemente, Belsazar foi chamado de "rei", muito embora ele fosse o segundo regente do reino sob Nabonido (5.29).

O livro de Daniel fornece mais informações relativas à formação pessoal de Dario o Medo, do que de Belsazar ou mesmo Nabucodonosor; pois ele é o único monarca no livro cuja idade, parentesco e nacionalidade são registrados. Embora ele fosse um regente subordinado, como Belsazar, é evidente que ele governou a Babilônia com muito maior zelo e eficiência do que seu dissoluto predecessor; e o que é mais importante, ele honrou ao Deus de Daniel (6.25-27). *Veja* DANIEL, LIVRO DE.

BIBLIOGRAFIA. R. D. Wilson, *Studies in the Book of Daniel: A Discussion of the Historical Questions* (1917); H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires of the Book of Daniel* (1935); E. J. Young, *The Prophecy of Daniel* (1949); J. C. Whitcomb Jr., *Darius the Mede: A Study in Historical Identification* (1963); D. J. Wiseman, et al., *Notes on Some Problems in the Book of Daniel* (1965). 9-16.

J. C. WHITCOMB

DATÃ (דתן, significado desconhecido).

Datã, com outros dois rubenitas, se juntaram ao levita Coré e lideraram uma rebelião de 250 homens contra a liderança de Moisés e Arão. Números (16.1,12,24,25,27) relata que Moisés orou e na manhã seguinte disse "basta-vos, filhos de Levi" (16.7). Datã e Abirão foram chamados, mas se recusaram a obedecer. Eles disseram que Moisés os havia trazido ao deserto para matá-los, e ainda por cima queria se fazer príncipe sobre eles. Coré ajuntou toda a congregação contra Moisés e Arão, mas a glória do Senhor lhes apareceu, então Moisés e Arão oraram ao Senhor para que não se zangasse

com todos por causa de um. Os 250 líderes trouxeram incensários com incenso. Então desceu fogo do Senhor e consumiu os pretensos sacerdotes. Datã, Abirão e suas famílias foram engolidos pela fenda que se abriu na terra e foram para o Seol, juntamente com Coré e seus homens.

O povo ofendeu-se com esta punição. Deus os ameaçou, mas Arão fez expiação por eles, enquanto mais 14.700 pessoas morreram. Tempos depois Moisés relembrou os filhos de Israel desta disciplina do Senhor (Dt 11.2,6).

As causas da rebelião foram o cansaço do deserto, a inveja para com Arão (Eclco 45.6,20) e ciúmes pela divina designação da liderança (Sl 106.16,17; Jd 11). O castigo foi pela traição, pecado este que custou suas vidas.

W. G. Brown

DATEMA (Δάθεμα). Uma fortaleza (1Mac 5.9,29) em Gileade, onde os judeus encontraram refúgio dos sírios. Eles ficaram cercados lá pelos sírios até que Judas Macabeus e seu irmão Jônatas os resgataram. A cidade fica à distância de uma marcha noturna de Bosora. Tentativas para localizá-la foram em vão. Alguns pensam que ela seja a moderna Remtheh (Sir., de 1Mac tem "Rametá") ou Damé, se o siríaco for um erro para "Damtá)". Outra possibilidade é Athaman ao leste de el-Muzerib.

H. Wolf

DAVI (דויד, *o amado*?). O filho de Jessé de Belém.

I. A vida de Davi
  A. Sua família
  B. Os dias antes de sua realeza
    1. A unção de Davi
      a. A escolha de Deus é declarada
      b. Deus mostra seu favor
    2. A rápida ascensão de Davi e o ciúme de Saul
      a. A vitória sobre Golias
      b. Davi diante de Saul
        (1) A amizade com Jônatas
        (2) Popularidade traz uma reação negativa
        (3) A trama de Saul para destruir Davi
      c. Davi foge de Saul
    3. A vida de Davi como fugitivo
      a. A formação de uma milícia
      b. A terrível perseguição de Saul
      c. Davi e Abgail
      d. O fim da perseguição
      e. Davi como aliado dos filisteus
    4. A morte de Saul e Jônatas
      a. A palavra de Samuel
      b. A batalha contra os filisteus
  C. O reinado de Davi
    1. Os anos em Hebrom
      a. Notícia da morte de Saul
      b. Davi ungido pelo povo
      c. A guerra entre as duas casas
      d. Davi firmemente estabelecido
    2. Davi em Jerusalém
      a. A captura da cidade
      b. As guerras de Davi
      c. O pecado de Davi
      d. A paz de Davi
        (1) A deslocação da Arca
        (2) Planos para um santuário
        (3) Davi mantém sua promessa a Jônatas
      e. Os problemas da família de Davi
        (1) Amnom e Tamar
        (2) A vingança de Absalão
        (3) A traição de Absalão
        (4) A fuga de Davi
        (5) A queda de Absalão
      f. A rebelião de Seba
      g. Contas a acertar
      h. A imprudência do recenseamento de Davi
      i. Preparação para o Templo
      j. Os últimos dias de Davi

II. A Influência de Davi na história de Israel
  A. A estima de Davi em Israel
    1. A grande estima do povo
    2. A estima elevada aos olhos de Deus
  B. O conceito do trono de Davi e sua perpetuidade
  C. Davi e a adoração em Israel
    1. Davi e o Templo de Salomão
    2. Davi e a adoração no Templo
  D. O efeito de Davi andar diante de Deus sobre Israel.

III. Davi nos profetas
  A. Isaías
    1. A casa de Davi
    2. O trono de Davi
    3. O tabernáculo de Davi
    4. A cidade de Davi
    5. As misericórdias certas de Davi
    6. O Deus de Davi

B. Jeremias
   1. O trono de Davi
   2. A casa de Davi
   3. O Renovo justo de Davi
   4. Davi como rei
   5. A aliança com Davi
   6. A semente de Davi

C. Os outros profetas sobre Davi
   1. Ezequiel
   2. Oséias
   3. Amós
   4. Zacarias

VI Davi no Novo Testamento

A. Os evangelhos
   1. Jesus, o Cristo, como herdeiro de Davi
   2. A cidade de Davi
   3. A superioridade de Cristo sobre Davi
   4. Outras referências a Davi

B. Os Atos
   1. A superioridade de Cristo sobre Davi
   2. Davi, um escritor inspirado das Escrituras
   3. O tabernáculo de Davi

C. As Epístolas

D. O Apocalipse
   1. Cristo chamado herdeiro de Davi
   2. Cristo chamado de Raiz e Geração de Davi

I. A vida de Davi

A. Sua família. As Escrituras trazem a genealogia de Davi várias vezes, sendo a primeira vez em Rute 4.18-22. Ele é descendente direto de Judá, Perez, Esrom, Rão, Aminadabe, Naassom, Salmom, Boaz (o marido de Rute), Obede (filho de Boaz e Rute) e Jessé, seu pai (cp. 1Cr 2.5-16; Mt 1.3-6; Lc 3.31-33).

B. Os dias antes de sua realeza. 1. *A unção de Davi.* a. *A escolha de Deus é declarada.* Quando Deus determinou a rejeição de Saul como rei de Israel, ele mandou Samuel ungir outro com óleo: um dos filhos de Jessé de Belém. Quando Samuel chegou à casa de Jessé, ele fez com que os seus filhos fossem trazidos à sua presença um por um. Samuel gostou de Eliabe, o mais velho, mas Deus mostrou-lhe que ele não devia olhar a aparência exterior, mas sim buscar no coração as qualidades de um rei. Deus fez passar os sete filhos de Jessé até que sobrasse o último, o caçula.

Davi estava, na ocasião, cuidando do rebanho de seu pai, e este não achou necessário trazê-lo à presença de Samuel. Ele foi descrito como sendo ruivo e de boa aparência. Quando Samuel insistiu que Davi fosse trazido à sua presença Deus indicou que este era seu escolhido. Davi foi ungido naquele mesmo dia, e o Espírito do Senhor se apossou dele poderosamente. Não se sabe se a família de Davi compreendeu a razão de sua unção (1Sm 16.1-13).

b. *Deus mostra seu favor.* Enquanto isto o Espírito do Senhor se retirou de Saul e um espírito maligno, que veio do Senhor, o atormentava. Foi recomendado que um harpista fosse trazido para acalmá-lo, e um moço da corte indicou Davi, que era um músico exímio e homem valente, bom soldado e prudente no falar. Saul mandou buscá-lo, e assim foi-lhe concedida a oportunidade de se familiarizar com a vida da corte.

Jessé enviou Davi com um jumento carregado de pão, vinho e um cabrito. Quando ele chegou, Saul gostou dele só de vê-lo e fez de Davi seu escudeiro. Saul buscou e obteve a permissão de Jessé para que Davi ficasse com ele.

Sempre que o espírito maligno vinha sobre Saul, Davi estava por perto com sua harpa para acalmá-lo. Não há dúvidas de que Davi tenha composto muitos salmos durante este período (16.14-23).



Escultura do Jovem Pastor no Louvre, Paris, lembrando a mocidade de Davi. © *R.B.*

2. *A rápida ascensão de Davi e o ciúme de Saul.* a. *A vitória sobre Golias.* Quando os filisteus se reuniram para lutar contra o povo de Israel no vale de Elá, Golias, um gigante filisteu se pôs a desafiar Israel.

Jessé, neste tempo, era já bastante idoso, e seus três filhos mais velhos estavam lutando ao lado de Saul. Ele enviou Davi até a frente de batalha para obter notícias de seus filhos. Ele mandou milho e pão para seus irmãos e queijos para o capitão deles. Davi, deixando ovelhas com um pastor, foi ao encontro de seus irmãos no campo de batalha.

Enquanto ele conversava com seus irmãos, Golias saiu e fez novamente o desafio. Davi, ao ouvir Golias se gabar, ficou indignado. Eliabe se aborreceu com o interesse de Davi em tais assuntos e o acusou de bisbilhoteiro, mas ele ignorou seu irmão. Os homens no campo contaram a Davi que Saul havia prometido dar a mão de sua filha e grande riqueza a quem matasse Golias.

As palavras de indignação de Davi contra Golias chegaram aos ouvidos de Saul, e este mandou chamá-lo. Quando Davi garantiu-lhe que ele lutaria com Golias, Saul deu-lhe crédito. Davi contou a Saul como ele cuidou das ovelhas no deserto e as protegeu de um leão e um urso. Ele atribuiu toda a glória a Deus por suas vitórias contra as bestas selvagens. Confessou que cria que este mesmo Deus não o deixaria perecer nas mãos de Golias. Saul ficou convencido e o enviou a enfrentar o gigante.

Davi rejeitou a armadura de Saul e levou consigo apenas as armas que lhe eram familiares, seu cajado, algumas pedras e uma funda — as armas de um pastor.

Quando Golias viu o menino, ele o ridicularizou e o ameaçou. Davi, sem temer, reafirmou sua fé em Deus. Ele tinha convicção de que Deus lhe daria a vitória, para mostrar a todos que havia Deus em Israel e para que seu povo pudesse saber que este Deus salva pelo seu poder e não por meio de espada e lança.

Davi se apressou para encontrar Golias e o matou com a primeira pedrada. Em seguida com a própria espada do gigante cortou-lhe a cabeça. Israel ganhou a batalha (17.1-51).

b. *Davi diante de Saul.* (1) A amizade com Jônatas. Davi permaneceu na corte de Saul e uma grande amizade cresceu entre ele e o filho de Saul, Jônatas. Os dois fizeram um pacto e Jônatas o selou dando a Davi sua capa, armadura, espada, arco e cinto. (18.1-4).

(2) Popularidade traz uma reação negativa. Davi se portou com prudência perante Saul e o povo, atitude que o estabeleceu acima de todos os servos de Saul. Isto agradou o povo, mas acabou por gerar problemas, porque as mulheres começaram a fazer mais elogios a Davi do que a Saul. Este ficou com ciúmes, sentiu seu trono ameaçado e não mais confiava em Davi.

Logo Saul tentou matar a Davi e este fugiu. Agora o medo de Saul cresceu, visto que era evidente que Deus não estava mais com ele e sim com Davi. Ele rebaixou Davi a capitão de mil homens, mas ele continuou a se conduzir sabiamente e Deus estava com ele. Saul cada vez mais se preocupava, pois via que agora todo o Israel e Judá amavam a Davi (18.5-16).

(3) A trama de Saul para destruir Davi. Embora Saul tivesse prometido Merabe, sua filha mais velha, a Davi, ele não manteve seu acordo. Ele se casou com outro. Então Mical, sua segunda filha, foi oferecida como isca para fazer com que Davi enfrentasse os filisteus. Em troca Davi devia dar-lhe como dote cem prepúcios de filisteus. Saul esperava que com isto Davi fosse morto ao tentar obter os prepúcios.

Davi não somente conseguiu os cem, mas trouxe duzentos prepúcios, e assim foi recompensado com Mical. O medo de Saul aumentou compreensivelmente em relação a Davi, e se tornou seu inimigo declarado. Mas Davi, agindo sempre com prudência, se tornava cada vez mais popular (18.17-30).

Saul também tentou colocar Jônatas contra Davi. Todavia, Jônatas avisou Davi para evitar Saul e, ao mesmo tempo, tentou convencer seu pai de que Davi lhe era útil. Saul se acalmou por um curto período de tempo e Davi voltou a viver na corte.

Porém, tão logo a guerra recomeçou, a popularidade de Davi cresceu, reacendendo assim o ciúme de Saul. Ele tentou matar Davi em seu leito enquanto dormia, mas Mical ajudou-o a escapar (19.1-17).

c. *Davi foge de Saul.* Davi foi primeiro encontrar Samuel em Ramá e, juntos, fugiram para Naiote. Quando Saul soube onde ele estava escondido lá, mandou homens para capturá-lo. Estes homens se tornaram impotentes quando o Espírito de profecia caiu sobre eles, por ordem de Samuel. Saul quando veio pessoalmente capturar Davi e caiu sob o mesmo poder (19.18-23).

Davi então saiu de Naiote e voltou para onde estava Jônatas. Este não conseguia crer que seu pai

de fato odiasse tanto a Davi e resolveu descobrir a verdade. A verdade era que Saul de fato odiava Davi. O próprio Jônatas quase foi morto por seu pai durante um acesso de raiva.

Os dois amigos fizeram então um pacto, no qual Jônatas expressava sua certeza de que Davi seria rei um dia, e Davi prometeu proteger sua descendência para sempre. Então Davi fugiu (20.1-42). Ele era agora um foragido e foi primeiro para Nobe a fim de conseguir ajuda de Aimeleque, o sacerdote. Ele mentiu para Aimeleque, não lhe contando que estava fugindo de Saul. Ele o enganou para obter ajuda para si mesmo e para os que estavam com ele. Sua mentira resultou na morte posterior de Aimeleque. O sacerdote deu a ele um pouco de pão sagrado e a espada de Golias, e Doegue, o servo de Saul, viu tudo.

Davi, continuando a fuga, foi até o rei de Gate, mas ao perceber que não era bem vindo se fingiu de louco e partiu (21.1-15).

3. *A vida de Davi como fugitivo.* a. *A formação de uma milícia.* Davi foi para a caverna de Adulão e toda sua família veio e se reuniu a ele. Muitos outros homens que tinham problemas de vários tipos também vieram e se ajuntaram a Davi. Logo ele contava com quatrocentos guerreiros. Todos os que vieram pareciam estar unidos a Davi e sua causa (22.1,2; 1Cr 12.16).

De lá Davi e seus homens foram para Mispa de Moabe onde ele deixou seus parentes. Gade, o profeta, o avisou para sair de lá e ir para Judá e assim ele foi para o bosque de Herete (1Sm 22.3-5).

b. *A terrível perseguição de Saul.* Enquanto isto Saul averiguava as manobras de Davi. Ele reclamava que seus próprios homens não o ajudavam e que não lhe informaram que seu próprio filho agia contra ele. Doegue, então, entregou as informações sobre os acontecimentos em Nobe. Como resultado, Saul, em sua frustração, mandou matar todos os sacerdotes de Nobe. Um filho de Aimeleque, Abiatar, conseguiu escapar com uma estola sacerdotal e juntou-se a Davi (22.6-23).



Um "Davi moderno", um menino pastor com sua funda. © *M.P.S.*

Durante este período, Davi tomou a cidade de Queila dos filisteus, e Saul, ao saber disto, foi a Queila tentar capturá-lo. Porém o Senhor informou a Davi que o povo de Queila o trairia e, então, ele fugiu dali com cerca de seiscentos homens.

Ele fugiu para as montanhas do deserto de Zife, onde se escondeu na floresta. Foi neste local que ele e Jônatas se viram pela última vez.

Quando os zifeus ofereceram ajuda a Saul para capturar a Davi, este se foi para Maom no Arabá, na parte sul do deserto. Saul o perseguiu e quase conseguiu capturá-lo em uma montanha. Justamente quando Saul estava para conseguir, ele recebeu uma mensagem para que retornasse e se defendesse de um ataque filisteu. Com razão Davi deu nome ao lugar de Sela-Hamalecote (Pedra de Escape) (23.1-29).

Em seguida Davi fugiu para En-Gedi. Saul levou consigo três mil homens para tentar capturá-lo ali. Enquanto ele descansava em uma caverna, na qual Davi estava escondido, Deus o colocou em suas mãos. Embora os homens de Davi o aconselhassem a matá-lo, ele se recusou, pois respeitava o ungido do Senhor. Porém cortou um pedaço do manto de Saul mas até mesmo isto incomodou a consciência de Davi.

Quando Saul deixou a caverna, Davi mostrou, de uma certa distância, como lhe poupara a vida. Saul então, sob forte emoção e estresse, pareceu se dar conta de sua própria maldade e confessou que acreditava que Davi seria rei. Não obstante, esta mudança não duraria muito. (24.1-22).

c. *Davi e Abigail.* Nesta ocasião Samuel morreu e foi sepultado em Ramá, e Davi foi para o deserto de Parã. Havia um cidadão de Maom, chamado Nabal, que tinha grandes posses. Era rico, mas era também mesquinho e mau. Davi pediu a Nabal ajuda para seus homens, em troca dos anos em que eles haviam protegido seus rebanhos e pastores. Porém Nabal, em vez de ajudar, ridicularizou a Davi, o que o enfureceu. Davi armou seus homens e partiu para se vingar de Nabal.

Neste meio tempo, Abigail, a mulher de Nabal, mulher bonita e prudente, ficou sabendo da insensatez de seu marido e foi procurar Davi, para tentar remediar a situação. Ela o encontrou e rogando por

misericórdia disse a Davi que não manchasse seu bom nome com sangue inocente. Ela expressou sua confiança de que Deus o abençoaria. Davi reagiu favoravelmente às suas súplicas e desistiu de matar Nabal e seus filhos, e aceitou os presentes dela. Enquanto isto, Nabal estava embriagado e não soube de nada. Mas no dia seguinte, ao saber do acontecido, teve um ataque e morreu. Posteriormente Davi se casou com Abigail. Por volta desta mesma época Saul deu Mical, a mulher de Davi, a outro homem (25.1-44).

d. *O fim da perseguição.* Os zifeus continuaram a ajudar Saul na perseguição a Davi, informando-o de seus movimentos. Novamente Saul ajuntou três mil homens e partiu atrás de Davi. Desta vez Davi monitorou cuidadosamente os avanços de Saul através de seus próprios espiões.

Uma tarde, enquanto Saul dormia, Davi e Abisai foram ao campo onde ele se encontrava. Deus fez com que todos no acampamento caíssem em sono profundo. Davi levou a lança de Saul e sua bilha de água, embora Abisai o instigasse a matar o inimigo. Quando Davi saiu do acampamento ele chamou Saul e repreendeu Abner por não ter protegido seu senhor. Saul, vendo que pela segunda vez Davi lhe poupara a vida, pareceu se convencer de que Davi não lhe desejava nenhum mal. Ele retornou à sua casa e nunca mais perseguiu Davi. Contudo, Davi desconfiando completamente de Saul retornou a Gate, uma das cidades dos filisteus, e habitou ali com o rei Aquis (26.1-27.2).

e. *Davi como aliado dos filisteus.* Aquis, muito impressionado com Davi, deu-lhe a cidade de Ziclague para morar. Davi, se fingindo de amigo de Aquis, atacava os filisteus das cidades vizinhas. Ele não deixava sobreviventes para contar a história e relatava os ataques detalhadamente a Aquis como sendo às cidades de Judá. Neste período muitos homens de Judá e Israel se juntaram a Davi, inclusive gente de Saul, homens de Benjamim (1Cr 12.1-17).

Mais tarde, quando os filisteus se preparam para guerrear contra Israel, Aquis queria que Davi participasse da batalha, mas seus líderes militares sabiamente não o permitiram. Davi foi forçado a se afastar desta guerra, providencialmente, pois nela morreram Saul e Jônatas (1Sm 28.1,2; 1Cr 12.19-22).

Quando Davi e seus homens voltaram descobriram que os amalequitas haviam atacado Ziclague e suas famílias tinham sido levadas. Muito amargurados, eles saíram em perseguição, encontraram e destruíram os amalequitas e recuperaram suas famílias. Ele enviou presentes dos espólios aos anciãos de Judá para obter seu favor. Nesta batalha foi instituído por Davi um princípio, de que quem pelejava na batalha e quem guardava os suprimentos tinham igual participação nos espólios. Do episódio de Ziclague Davi aprendeu a importância de deixar alguns homens para traz, para vigiar (1Sm 30.1-31).

4. *A morte de Saul e Jônatas.* a. *A palavra de Samuel.* Saul estava com medo dos filisteus e talvez prenunciasse sua própria morte. Sem ter Samuel para consultar, ele foi a uma médium em En-Dor, a fim de perguntar a Samuel sobre seu destino. Ele enganou a vidente fazendo-a chamar pelo espírito de Samuel e, para surpresa de ambos, Deus respondeu. Samuel predisse a morte de Saul. (28.3-25).

b. *A batalha contra os filisteus.* No dia seguinte, Saul e seus filhos foram mortos na batalha. Israel fugiu em desvario, deixando para trás o corpo de Saul. Os filisteus, para ridicularizá-los, penduraram os corpos de Saul e de seus filhos no muro de Bete-Seã. Num ato de grande devoção, o povo de Jabes-Gileade tirou os corpos do muro e deu-lhes um enterro apropriado. Posteriormente Davi lhes retribuiu pela devoção.

A ama de Mefibosete, filho de Jônatas, ao saber da derrota fugiu levando-o, mas na fuga o menino caiu e ficou coxo (31.1-13; 2Sm 4.4).

C. O reino de Davi. 1. *Os anos em Hebrom.* a. *Notícia da morte de Saul.* Enquanto Davi estava em Ziclague, chegaram as notícias da derrota e morte de Saul. O mensageiro, crendo que trazia boas notícias, exagerou, declarando que ele próprio havia matado Saul, a quem havia encontrado sofrendo dores. Sua esperada recompensa foi a execução. Davi não desejava amigos que desprezavam o ungido do Senhor. O fato de o mensageiro ser um amalequita obviamente agravou a sua situação.

Nesta ocasião Davi compôs um belo poema de lamentação em memória de Saul e Jônatas. Este primeiro exemplo de salmos de Davi na Escritura mostra sua grande inspiração, como vista nos vários salmos creditados a ele (2Sm 1.1-27).

b. *Davi ungido pelo povo.* Deus deu instruções a Davi para ir a Hebrom e lá ele foi ungido rei de Judá. Ele mostrou seu caráter honrando os homens de Jabes-Gileade por sua bravura, e pediu

seu apoio. Nesta mesma ocasião Abner tomou o filho de Saul, Is-Bosete, e o constituiu rei sobre o resto de Israel. Davi permaneceu em Hebrom e Is-Bosete em Maanaim (2.8-10).

c. *A guerra entre as duas casas*. Não demorou muito e o inevitável confronto entre Davi e Is-Bosete ocorreu, e os dois exércitos se encontraram em Gibeom, perto do açude. Os homens de Davi, liderados por Joabe, derrotaram Abner. Nesta batalha o irmão de Joabe, ao perseguir Abner, foi morto por este, e Joabe jamais esqueceu o acontecimento. (2.12-32).

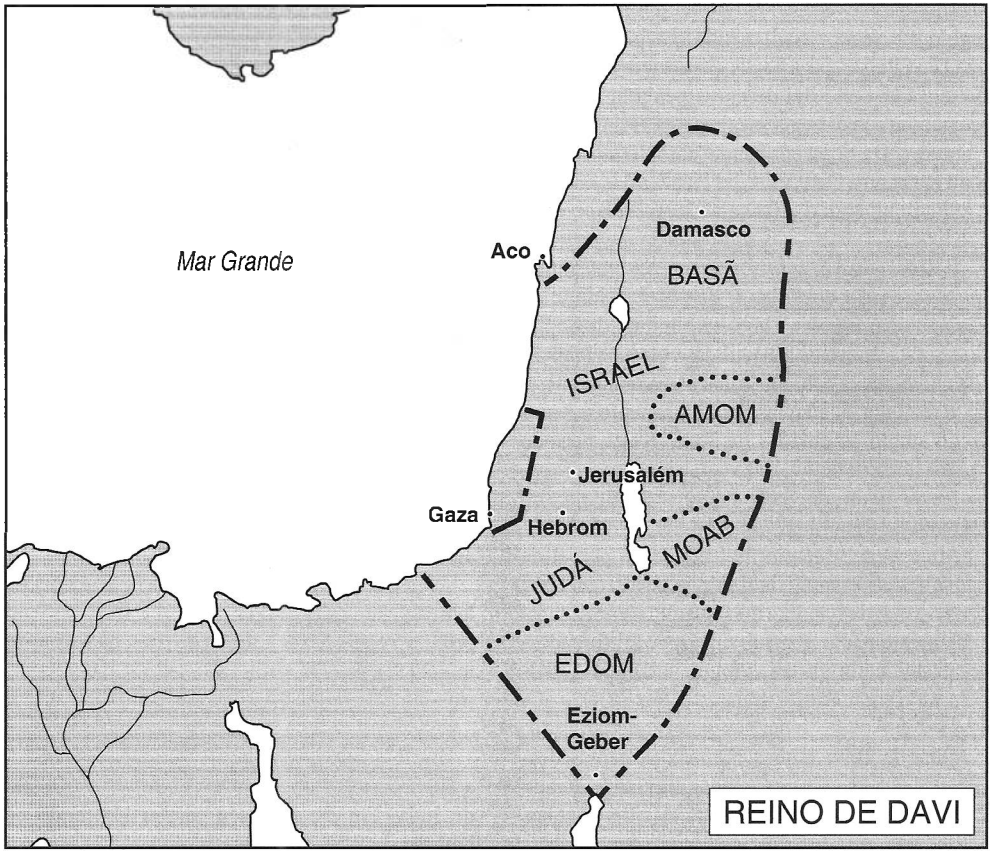
Daquele dia em diante a casa de Saul enfraqueceu enquanto que a de Davi crescia em força. Davi permaneceu em Hebrom sete anos e meio. No total lhe nasceram seis filhos ali, três deles, Amnom, Absalão e Adonias mais tarde viriam a tomar parte em eventos significativos de sua vida (3.1-5; 1Cr 3.1-4a).

Abner acabou por dominar a casa de Saul, e Is-Bosete ressentindo seu poder acusou-o de tomar as concubinas de Saul, o que equivalia a uma traição. Abner, muito ofendido, passou para o lado de Davi. Enviou-lhe uma mensagem sobre seus planos de unificar todo o Israel sob Davi. Este concordou, mas exigiu que ele lhe trouxesse de volta sua esposa, Mical, filha de Saul.

No encontro Abner e Davi fizeram um acordo que tornava Davi rei sobre todo Israel. Porém Joabe, ausente na ocasião, perseguiu Abner que retornava a Maanaim e o matou traiçoeiramente. Ele nunca o tinha perdoado por haver matado seu irmão em batalha. Davi, isento de culpa, condenou Joabe abertamente. Lamentou a morte de Abner em público a fim de que todo Israel soubesse de sua inocência (2Sm 3.6-39).

Depois disto, Is-Bosete também foi morto. Sua cabeça foi trazida a Davi com o fim de se obter recompensa, mas estes tiveram a mesma sorte do amalequita — Davi deu ordem e seus homens os mataram (4.5-12).

d. *Davi firmemente estabelecido*. Nesta ocasião os anciãos de Israel vieram e fizeram aliança com Davi. Ele foi ungido rei sobre todo Israel (5.1-3).



2. *Davi em Jerusalém.* a. *A captura da cidade.* Para inaugurar seu reinado, Davi desejou conquistar a cidade de Jerusalém, uma cidade dos jebuseus que Davi conhecia dos seus tempos de pastoreio. Ele realizou um ataque decisivo entrando pelos túneis da fonte de Giom. A fonte e os túneis ainda existem. Davi aumentou o tamanho da cidade construindo um aterro para nivelar as encostas da colina, chamado de Milo (do hebraico מלוא significando "um aterro") (2Sm 5.6-10; 1Cr 11.4-9).

b. *As guerras de Davi.* Numa rápida sucessão de batalhas Davi dominou os inimigos de Israel. Primeiro ele lutou e venceu os filisteus. Quando os filisteus ocupavam Belém, Davi inadvertidamente expressou desejo de tomar água do poço de lá. Três homens corajosos foram buscar a água. Quando Davi viu a devoção dos mesmos derramou a água perante o Senhor, como uma oferta. Em seguida Davi conquistou Baal-Perazim, Geba (Gibeom) e Gezer. Finalmente ele tomou sua principal cidade, Gate.

Durante este tempo, o rei de Tiro, Hirão, viu a grande vantagem de se tornar amigo de Davi e lhe enviou cedros para construir sua casa em Jerusalém (2Sm 5.11,12,17-25; 8.1; 21.15-22; 1Cr 11.15-19; 12.8-15; 14.1,2,8-17; 20.4-8).

Davi saiu em seguida para atacar os amonitas, porque estes destrataram seus embaixadores humilhantemente. O rei dos amonitas, Hanum, contratou os sírios para lutar contra Davi. Em Medeba Davi os venceu completamente (10.1-19; 1Cr 19.1-19).

c. *O pecado de Davi.* Na primavera seguinte, quando Davi deveria estar na batalha contra Amom, ele mandou Joabe e ficou em casa. Enquanto Joabe mantinha Rabá de Amom sitiada, Davi conheceu Bate-Seba, a mulher de Urias, um de seus soldados heteus e a seduziu. Ela ficou grávida.

Para encobrir seu pecado, ele armou uma trama para fazer com que Urias tivesse relações com Bate-Seba, esperando assim fazer a criança se passar como dele. Mas Urias provou ser um soldado leal e não quis dormir com sua mulher enquanto seus companheiros estavam empenhados na luta.

Davi, então, adicionando pecado a pecado, tramou a morte de Urias. Ordenou a Joabe que colocasse Urias na frente de batalha e ordenasse uma retirada, deixando-o assim à mercê dos amonitas. Quando a notícia da morte de Urias chegou, Davi tomou Bate-Seba como esposa.

Mas Deus não ignorou o pecado de Davi e enviou o profeta Natã para denunciar sua culpa. A reação imediata de Davi foi confessar seu pecado (Sl 51). Ao contrário de Saul, ele conseguia admitir seus erros. Embora perdoado, foi dito a Davi que sua própria casa iria expor o pecado que ele tanto se empenhara em esconder. Sangue e sexo vieram a compor a maldição de sua casa.

Mais tarde, Davi foi guerrear contra Rabá, mas sua vitória teve sabor amargo (2Sm 12.1-31; 1Cr 20.1).

Dentre as nações capturadas por Davi estavam Síria, Moabe, Amom, Filístia, Amaleque e Zobá. Para celebrar suas grandes vitórias Davi compôs um salmo de ações de graças muito parecido com o Salmo 18 (2Sm 8.13-18; 11.15-18; 1Cr 18.3-17; 2Sm 22.1-51).

d. *A paz de Davi.* (1) A deslocação da Arca. Tendo estabelecido a paz sobre o reino, Davi começou a dar atenção a outras coisas. Ele desejou levar a Arca para Jerusalém, pois ela havia ficado em Quiriate-Jearim desde os dias de Samuel.

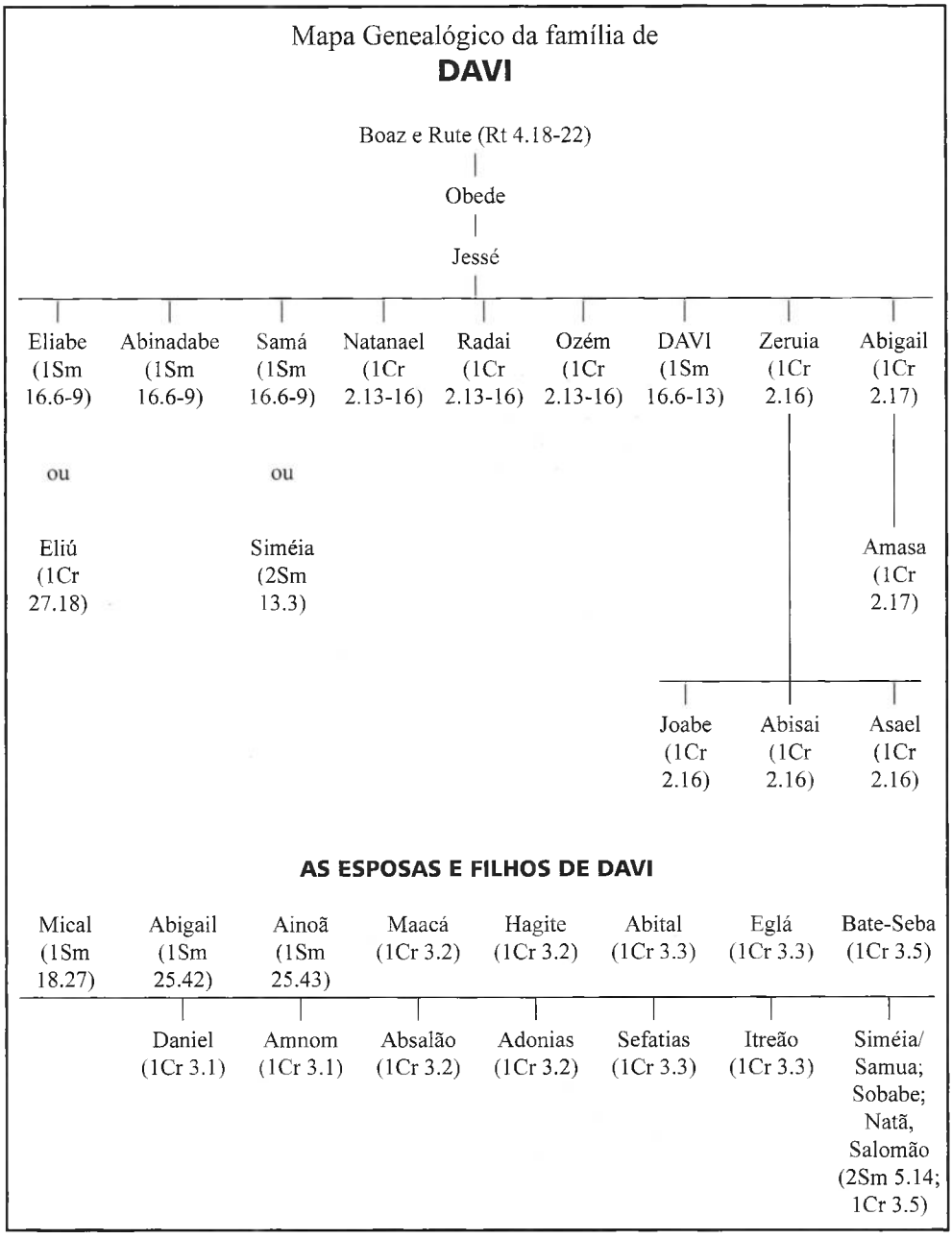
Davi não consultou a lei mosaica sobre os procedimentos relativos ao transporte da Arca e, por causa disto, um dos homens que a transportava foi morto por Deus. Após a Arca permanecer por três meses na casa de Obede-Edom, Davi a trouxe para Jerusalém, mas agora da maneira adequada. Neste dia fizeram grande festa na cidade e Davi compôs um Salmo de Louvor para celebrar a ocasião.

Instruções e regras foram determinadas para os cuidados com a Arca e, pela primeira vez, Deus foi devidamente adorado em Jerusalém (2Sm 6.1-7. 29; 2Cr 13.1-17.27).

(2) Planos para um santuário. Davi estava insatisfeito com o fato da Arca permanecer numa tenda. Ele quis construir uma estrutura permanente. No entanto, o Senhor não o permitiu e, por intermédio do profeta Natã, falou a Davi que não ele, mas seu filho, construiria a casa do Senhor (2Sm 7.1-29).

(3) Davi mantém sua promessa a Jônatas. Nesta ocasião Davi mostrou lealdade à memória de seu amigo Jônatas, ao permitir que seu filho, Mefibosete, viesse se sentar à mesa real, assim como Davi outrora se sentara à mesa de Saul com Jônatas. (9.1-13).

e. *Os problemas da família de Davi.* (1) Amnom e Tamar. A partir desta ocasião os pecados encobertos de Davi começaram a ser expostos em sua própria família. Um de seus filhos nascidos em Hebrom, Amnom, se apaixonou por sua meia-



irmã, Tamar. Ele a seduziu e depois a expulsou. Davi soube do ocorrido, mas nada fez para disciplinar Amnom (12.24,25; 13.1-22).

(2) A vingança de Absalão. Absalão, irmão de Tamar, vendo que Amnom tinha ficado impune, planejou uma vingança. Dois anos depois, ele conseguiu que Amnom fosse morto. Davi novamente demonstrou sua fraqueza, deixando Absalão fugir e deixando de impor respeito. Somente depois de Joabe insistir com Davi foi que ele o chamou de volta a Jerusalém. Mesmo então Davi se recusou a vê-lo.

Absalão, um sujeito de temperamento explosivo, novamente procurou dar solução própria para os problemas, mandou atear fogo aos campos de Joabe para obter sua atenção. Somente por insis-

tência de Joabe foi que Davi recebeu Absalão de volta na corte (13.23-29; 14.1-33).

(3) A traição de Absalão. Ao longo dos anos Absalão foi perdendo respeito por seu pai e passou a tramar sua queda. Ele afirmou que o reino seria bem melhor se ele fosse rei. Seu plano funcionou até certo ponto e ele conseguiu semear a rebelião (15.1-6).

Depois de cerca de quatro anos fazendo campanha, ele conseguiu um número suficiente de seguidores para tentar tomar o reino para si. Ele foi para sua cidade natal em Hebrom e lá foi aclamado rei por seus seguidores. Aitofel, o conselheiro de Davi, ficou do lado de Absalão (15.27-37).

(4) A fuga de Davi. Ao saber das notícias, Davi fugiu de Jerusalém com um pequeno grupo de seguidores. Itai e outros foram com ele para apoiá-lo, mas Davi não permitiu que o sacerdote Zadoque levasse a Arca. Entre os que apoiaram Davi estava Husai, a quem Davi pediu que permanecesse em Jerusalém, a fim de tentar frustrar os sábios conselhos de Aitofel.

Quando saíam da cidade, Simei, um descendente de Saul, amaldiçoou a Davi, que tomou isto como sendo uma reprovação de Deus e não permitiu que o mesmo fosse punido. Absalão entrou na cidade tendo Aitofel ao seu lado.

Aitofel aconselhou sabiamente a Absalão para perseguir Davi com alguns homens e a atacá-lo enquanto ele estava fraco e desanimado. Mas Husai, amigo de Davi, fingindo lealdade a Absalão, aconselhou-o do contrário, dizendo que seria melhor esperar e ajuntar um contingente maior. Isto daria, é claro, tempo a Davi de se organizar e também para que as pessoas fossem ajudar Davi. Absalão seguiu o conselho de Husai e decretou sua ruína. Husai mandou um aviso a Davi contando tudo o que se passara (15.37—17.29).

(5) A queda de Absalão. Quando a batalha foi travada, os homens de Davi não o deixaram ir. Ele implorou às suas tropas para pouparem a vida de Absalão, mas mesmo assim este foi morto por Joabe, que ignorou as súplicas do rei. Quando Davi recebeu a notícia da vitória, ele ficou arrasado pela morte de Absalão. Joabe reprovou com severidade o comportamento de Davi, por estar chorando num dia de vitória, e Davi foi obrigado fingir alegria diante do povo em meio às lágrimas. Mais uma vez ele foi restaurado como rei em Jerusalém (18.1-19.43).

f. *A rebelião de Seba.* Uma rebelião de curta duração aconteceu em seguida. Seba, um benjamita, tentou convencer dez tribos a abandonarem Davi, mas fracassou. Numa batalha, Joabe matou Amasa, a quem Davi havia estabelecido como comandante. Joabe tomou o comando e abafou ele mesmo a revolta (20.1-22).

g. *Contas a acertar.* A esta altura Davi praticou uma série de atos de vingança contra a casa de Saul pelo assassinato dos gibeonitas durante os dias de Saul. Ele matou sete descendentes de Saul, mas poupou Mefibosete. Davi também fez com que Saul e Jônatas fossem enterrados no sepulcro da família junto com Quis, pai de Saul (21.1-14).

h. *O recenseamento.* Por alguma razão desconhecida, Davi fez um recenseamento do povo do seu tempo. A Bíblia não cita qualquer razão pela qual isto teria aborrecido a Deus. Deus não havia ordenado e aparentemente o orgulho de Davi estava envolvido.

Como conseqüência deste recenseamento, Deus puniu a Israel. Três escolhas foram colocadas diante de Davi: sete anos de fome, três meses de guerra, ou três dias de pestilência. Ele escolheu o último e ainda setenta mil morreram. Quando parecia que toda a cidade de Jerusalém seria destruída, Deus fez o anjo da destruição parar perto do moinho de Araúna (ou Ornã, segundo Crônicas) que dava vista para a colina na qual ficava Jerusalém (24.1-25; 1Cr 21.1-30).

i. *Preparação para construção do Templo.* Deus enviou o profeta Gade para instruir Davi a comprar a propriedade de Araúna (ou Ornã). Ele assim o fez e construiu ali um altar. Este seria o futuro local de construção do Templo de Salomão.

Antes de sua morte, Davi fez preparos para a construção do Templo. Ele deu instruções específicas a Salomão, insistindo que este seguisse à risca as leis de Moisés (1Cr 22.1-19). Os vários deveres do Templo foram prefixados aos levitas. Davi estabeleceu a ordem para os serviços do Templo e designou os chefes das tribos para supervisionarem a tesouraria. Ele anunciou publicamente que Salomão seria seu sucessor e deu a ele, bem como aos oficiais, instruções específicas de como construir o Templo. No dia de encerramento da cerimônia Davi fez orações de ações de graças e ofereceu muitos sacrifícios (23.1—29.22a).

j. *Os últimos dias de Davi.* Davi não ficou livre de problemas em sua velhice. Sendo muito velho foi-lhe dado uma moça virgem para aquecer seu corpo.

Nestes dias, Adonias, filho de Davi, tentou tomar o poder. No sopé da colina de Jerusalém,

perto da fonte chamada En-Rogel, ele tentou se fazer rei. Ele conseguiu convencer Joabe e Abiatar, o sacerdote, a seguí-lo, mas Zadoque e Natã não quiseram abandonar Salomão.

Natã e Bate-Seba foram rapidamente contar a Davi sobre a usurpação de Adonias. Davi imediatamente ordenou que Salomão fosse trazido à fonte de Giom, perto de En-Rogel, e lá o proclamou rei. O plano funcionou e todos aqueles que seguiam a Adonias fugiram com medo da ira de Davi.

Davi, antes de morrer, exortou a Salomão a ser forte e guardar a lei de Deus.

Após quarenta anos de reinado: sete em Hebrom e trinta e três em Jerusalém, Davi morreu e foi enterrado em Jerusalém, na cidade de Davi. Salomão reinou em seu lugar (1Rs 1.1-2.11; 1Cr 29.22b-30).

II. A influência de Davi na História de Israel

A. A estima de Davi em Israel. 1. *A grande estima do povo.* O bom nome de Davi foi sempre muito respeitado mesmo após sua morte. Salomão tomou todo cuidado para isentar seu pai de qualquer participação na ignominiosa morte de Abner (1Rs 2.32,33). Salomão mostrou também respeito por seu pai ao poupar a vida de Abiatar, muito embora ele tivesse tomado parte na tentativa de conspiração de Adonias. Ele poupou a vida de Abiatar porque ele sempre fora fiel a seu pai, e ambos tinham sofrido muita coisa juntos (2.26). Por igual motivo, Salomão executou a Simei por ter maltratado seu pai quando da rebelião de Absalão. (2.44-46).



Vista do interior da Cidadela, ou assim chamada "Torre de Davi" em Jerusalém. © Three Lions

O respeito por Davi, porém, se prolongou muito além da pessoa e tempo de Salomão. Hirão, mais tarde, foi gentil com Salomão por causa de Davi (5.1). Além do mais, nos dias de Josias, muito tempo depois, este buscou o Deus de Davi (2Cr 34.3).

Até os inimigos de Davi o respeitavam. Somente depois da notícia da sua morte é que Hadade teve coragem de voltar do Egito, para onde havia se exilado ao fugir de Davi (1Rs 11.21). Posteriormente, Jeroboão, após liderar uma rebelião contra o neto de Davi, temeu que o povo voltasse para a casa de Davi e expô-se ao perigo da maldição de Deus, criando uma nova adoração para evitar a ida do povo a Jerusalém (12.27).

2. *A estima elevada aos olhos de Deus.* Deus, por sua vez, expressou com freqüência seu grande amor por Davi, seu servo. A Bíblia nos diz que Davi foi escolhido por Deus para reinar sobre seu povo. Desde então ficou conhecido pelo povo como o Deus de Davi (2Rs 20.5; 2Cr 21.12).

O favor especial de Deus para com Davi pode ser visto em sua promessa de paz à semente de Davi para sempre (1Rs 2.33). Favor este que foi expresso em termos de misericórdia e bondade (3.6; 8.66).

B. O conceito do trono de Davi e sua perpetuidade. Salomão foi estabelecido como o legítimo sucessor de Davi antes da morte deste. Logo após sua morte, criou-se o conceito do trono de Davi e se tornou parte permanente da aliança que envolvia a bondade de Deus para com seu povo.

Salomão se sentou no trono de Davi, uma dádiva de Deus a Israel (3.6; 5.7). Ele foi reconhecido por sua grande sabedoria e discernimento, demonstrados logo no início de seu reinado. Ele humildemente reconhecia que Deus o havia colocado no trono para cumprir a promessa feita a seu pai, Davi.

Porém havia muito mais neste conceito do trono de Davi do que simplesmente um filho sucessor. Deus havia estabelecido o trono de Davi para sempre (2.45). Salomão reconhecendo isto, tão logo foi feito rei, buscou a aprovação de Deus. Ele desejava que Deus cumprisse sua promessa a Davi por inteiro e que nunca faltasse um herdeiro no trono (8.25,26).

Deus, evidentemente, honrou sua promessa através de toda a história de Judá. Quando parecia, nos dias de Atalia, que a semente de Davi seria destruída completamente, a lança e o escudo de Davi foram usados para colocar sua semente, Joás, no trono, a despeito do poder de Atalia (2Rs 11.10). Joás foi feito rei com base na promessa de Deus a Davi (2Cr 23.3).

Nos dias do rei Ezequias e do profeta Isaías (2Rs 19.34), Deus determinou a defesa de Jerusalém por amor a Davi.

Contudo, a promessa de Deus de abençoar o trono de Davi não era incondicional. Para que o trono de Davi recebesse a bênção, os seus sucessores teriam que andar na retidão como Davi havia andado (1Rs 9.5). Quando Salomão não conseguiu andar em pureza perante o Senhor, como Davi havia andado, Deus determinou que o reino lhe fosse tirado, e deixou apenas Judá para a semente de Davi (11.13). Mesmo assim, por amor a Davi, isto não foi feito nos dias de Salomão (11.12,24).

Embora dividido em duas partes, o trono de Davi permaneceu uma realidade, e Deus determinou que Davi sempre teria uma lâmpada diante dele em Jerusalém (11.36). Esta promessa se tornou um constante lembrete de esperança para o povo de Deus (15.4,5; 2Rs 8.19; 2Cr 21.7). Muito além dos dias de provação, brilhava a esperança perpétua de que a semente de Davi não seria afligida para sempre (1Rs 11.39).

As tribos separadas foram, essencialmente, colocadas sob as mesmas condições de bênção que Judá. A duração do trono de Jeroboão dependia de ele andar nos caminhos em que Davi andou (11.38). Porém Jeroboão conduziu as tribos do norte para longe da adoração ordenada por Moisés e, mais tarde, ficou caracterizado como o rei que liderou uma revolta contra a vontade de Deus (2Cr 13.6-8). Deus deixou clara sua desaprovação às inovações de Jeroboão e o alertou, por meio de um profeta cujo nome não aparece, que um descendente de Davi iria destruir o altar que Jeroboão havia construído em Betel. Esta semente de Davi era Josias (1Rs 13.2). Isto salienta a natureza temporal do trono de Jeroboão, em contraste com a natureza eterna do trono de Davi.

Até o dia de hoje, o conceito de trono de Davi continua vivo nos corações do povo judeu que ainda esperam o nascimento do filho de Davi, o Messias. Para os cristãos, é claro, essa promessa já foi cumprida em Jesus Cristo, que é a semente de Davi para sempre. (*Veja* IV abaixo).

C. Davi e a adoração em Israel. Em nenhum outro lugar a influência de Davi é mais evidente do que na adoração do povo de Deus no Templo que foi planejado por ele (2Cr 1.4).

1. *Davi e o Templo de Salomão.* De certo modo, este Templo poderia ser chamado de o Templo construído por Davi. Era seu desejo construí-lo e sua influência na construção foi muito forte, tanto na forma quanto no uso.

Embora Davi desejasse construir o Templo (1Rs 8.18) e Deus aprovasse seu desejo, este não permitiu que ele o fizesse (5.3; 8.18). Em vez disto, Deus disse a Davi que era para Salomão construí-lo (1Rs 5.5; 2Cr 6.10) e prometeu dar seu nome na Casa que Salomão construísse (1Rs 8.15,24). Salomão tinha plena consciência desta promessa ao fazer a dedicação do Templo (2Cr 1.9). Mais tarde na história de Judá, esta promessa de que o nome de Deus estaria no Templo foi contemplada com grande respeito pelos fiéis (2Rs 21.7; 2Cr 33.7).

As habilidades de Davi e sua devoção são evidentes em toda construção do Templo. Davi havia dedicado ouro, prata e vasos para a Casa de Deus (1Rs 7.51), coisas estas que Salomão trouxe para o Templo quando o mesmo foi completado (2Cr 5.1). Para a construção em si, Davi já havia providenciado trabalhadores especializados (2.7).

2. *Davi e a adoração no Templo.* É dito que o próprio Davi fabricou os instrumentos musicais que eram usados para louvor e dar graças a Deus (7.6). Ele também deixou escritas as letras dos louvores para serem usados na adoração no Templo (29.30), e a ele são creditados muitos Salmos na Bíblia, que são utilizados na adoração pelo povo de Deus. Ele também prescreveu os turnos e as obrigações dos sacerdotes (8.14).

A influência de Davi foi sentida nos anos posteriores da mesma maneira como fora nos dias de Salomão, seu filho. Joiada, o sacerdote dos dias de Joás, quando um breve reavivamento da verdadeira adoração foi observado, designou oficiais para a casa do Senhor sob as mãos dos sacerdotes tal como Davi ordenara (23.18). Mais tarde, no grande reavivamento de Ezequias, os instrumentos musicais designados por Davi para casa de Deus foram outra vez ordenados (29.25-27). Também as palavras de louvor preparadas por Davi para a adoração no Templo foram usadas por Ezequias (29.30). Pode-se dizer que, nos dias de Ezequias, a adoração foi comparável àquela dos dias de Salomão, diferente do que vinha acontecendo até então em Jerusalém (30.26).

Ainda mais tarde, no último reavivamento do reino de Judá, nos dias de Josias, novamente os turnos na casa de Deus e os cantores seguiram as determinações de Davi (35.4,15).

Finalmente, na restauração nos tempos de Esdras e Neemias os cultos de adoração eram feitos segundo as instruções de Davi. O culto no Templo, os instrumentos musicais e os cânticos seguiam em tudo as ordens dadas pelo próprio Davi (Ed 3.10; Ne 12.24,36,45,46).

D. *O efeito de Davi andar diante de Deus sobre Israel.* O andar de Davi diante de Deus é visto como exemplo da integridade que Deus exigia dos reis de Israel. Deus, muitas vezes, declarou que Davi andou diante Dele com integridade de coração. Ele foi reto em todos os mandamentos de Deus e cumpriu todas as suas ordenanças (1Rs 9.4).

Deus mostrou grande bondade para com Davi por seu modo de andar, e deixou bem claro que as condições para que ele continuasse a abençoar conforme prometido em sua aliança dependia inteiramente da conduta de sua semente depois dele (2Cr 7.18).

No começo, Salomão andou segundo os estatutos de Davi. Mas com o passar do tempo ele fracassou em manter os padrões de Davi (1Rs 11.1). Como resultado, Salomão levou todo Israel a se desviar dos retos caminhos de Davi (11.33).

Em Israel, após a divisão do reino, Jeroboão foi o primeiro de uma longa lista de reis que não viveram como Davi, que observou os mandamentos de Deus e o seguiu com todo seu coração (14.8). Desta forma, se tornou padrão para todos os reis de Judá e Israel serem julgados à luz das obras e coração de Davi perante Deus (15.3,11; 2Rs 14.3; 16.2; 18.3; 22.2; 1Cr 17.1,2; 2Cr 7.17,18; 28.1; 29.2; 34.2).

III. Davi e os profetas

Nos profetas seguintes, várias expressões são usadas em ligação com Davi.

A. Isaías. 1. *A casa de Davi.* Dez referências são feitas a Davi em Isaías. As duas primeiras são feitas no capítulo sete. Aqui o contexto é a ameaça dos aliados, Síria e Israel, contra Jerusalém. Naquele tempo, a semente de Davi no trono era o inútil Acaz. A Palavra de Deus neste tempo de perigo para Jerusalém foi endereçada à casa de Davi (7.2). Quando Acaz se recusou pedir um sinal de Deus, como o Senhor havia ordenado a Isaías, o profeta de Deus, ignorando Acaz, falou palavras de esperança à casa de Davi (7.13) Estas palavras eram profecias sobre o nascimento de Cristo através de uma virgem (7.14). A única

outra referência à casa de Davi aparece em 22.22, onde se fala de Eliaquim recebendo as chaves da casa de Davi em seus ombros. Este termo é usado muitas vezes no AT para designar o reino de Davi (1Rs 12.19,20,26; 13.2; 14.8; 2Cr 10.16; 21.7; Ne 12.37).

2. *O trono de Davi* (Is 9.7). Esta passagem é claramente messiânica, prediz a vinda de um menino que seria Deus soberano e reinaria em paz no trono de Davi. Ele estabelecerá e manterá o trono de Davi com justiça e retidão para sempre.

3. *O tabernáculo de Davi* (16.5). Esta passagem é igualmente messiânica, e aponta para o mesmo reino e trono. O futuro Rei é descrito como sentado na tenda de Davi em verdade, buscando a justiça e fazendo o que era reto.

Em todas as três categorias acima, o uso do nome de Davi é aplicado em Isaías ligado a promessas de bênçãos futuras sobre o povo de Deus. As características de Davi, observadas em Reis e Crônicas após sua morte, são aqui mencionadas como sendo atributos do rei perfeito para vir.

4. *A cidade de Davi* (22.9). Quando a cidade de Jerusalém era sitiada, ela era descrita como a cidade de Davi, relembrando assim a aliança de Deus com ele. O termo "cidade de Davi" aplicado a Jerusalém é freqüente nos livros de Reis e Crônicas (1Rs 3.1; 8.1; 2Rs 8.24; 9.28; 2Cr 5.2; 8.11; etc.).

5. *As misericórdias certas de Davi* (Is 37.35; 55.3). Deus declara sua misericórdia sobre Jerusalém por amor a Davi. Isto ocasiona a promessa de Deus de defender a cidade nos dias de Ezequias. Mais tarde (55.3), Deus fala de suas misericórdias a Davi como sendo parte de seu pacto com Davi e sua semente.

6. *O Deus de Davi* (Is 38.5). Sucedeu-se que muito tempo depois de Davi, servia de grande conforto para o descendente deste, como o bom rei Ezequias, ter Deus descrevendo-se como o "Deus de Davi, seu pai".

B. Jeremias. 1. *O trono de Davi* (Jr 13.13; 17.25; 22.2,4,30; 29.16; 33.17; 36.30). Este é o termo preferido de Jeremias para os sucessores de Davi em Jerusalém. Na maioria dos contextos é usada simplesmente para descrever os reis que seguiram Davi e perpetuaram o reino. Uma passagem (33.17) encontra-se no contexto de uma profecia messiânica que relaciona o trono de Davi à promessa de Deus sobre a perpetuidade de sua semente.

2. *A casa de Davi* (21.12). Jeremias usou o termo para se dirigir ao rei no trono.

3. *O Renovo justo de Davi* (23.5; 33.15). Este termo, conforme usado por Jeremias, claramente refere à semente prometida de Davi e herdeiro de seu trono. É um termo messiânico, o termo sem dúvida se refere ao cumprimento final da semente eterna de Davi, o Cristo.

4. *Davi como rei* (30.9). Em concordância com o item acima, Davi é descrito como sendo o futuro rei de Israel. Jeremias, portanto, aplica o termo "Davi" ao próprio Messias.

5. *A aliança com Davi* (33.21). No mesmo contexto acima mencionado duas vezes, foi dada certeza de que Deus não quebraria sua aliança com Davi, e que sua semente estaria no trono para sempre.

6. *Semente de Davi* (33.22,26). De certa maneira relembrando sua promessa a Abraão, Deus falou da semente de Davi como incomensurável e garantida de perpetuidade como reis sobre a semente de Abraão, Isaque e Jacó.

Na maioria das vezes Jeremias usa o nome de Davi em profecias messiânicas, relacionando a promessa de Deus a Davi. A promessa final de Deus é de enviar seu Messias para salvar todo seu povo.

C. Os outros profetas. 1. *Ezequiel* (34.23; 37.24,25). Ezequiel sempre usa o nome "Davi" com a idéia de servo de Deus em sentido messiânico e escatológico.

2. *Oséias* (3.5). Este profeta, referindo-se ao Rei Davi, olha para o futuro, quando Davi reinará como rei sobre o povo de Deus. Neste caso também é usado em sentido escatológico.

3. *Amós* (6.5; 9.11). Na primeira passagem Amós refere à reputação de Davi como músico. Na outra, ele fala do Tabernáculo de Davi cuja glória inicial seria restaurada. Esta última passagem aparece no final da profecia de Amós, na seção de conclusão sobre a esperança no porvir. Aqui é visto um grande contraste entre a esperança messiânica e a contemporânea maldade de Israel nos dias de Amós.

4. *Zacarias* (12.7,8,10,12; 13.1). Zacarias emprega o termo "casa de Davi" cinco vezes em uma passagem que fala de restauração da glória da casa de Davi nos últimos dias.

Em todos estes profetas há uma continuação do conceito visto primeiro na vida de Davi e imediatamente após, de que a semente de Davi seria o canal das bênçãos de Deus para seu povo.

IV. Davi no Novo Testamento

A. Os Evangelhos. 1. *Jesus, o Cristo, como herdeiro de Davi.* Vale observar o fato de que todos os escritores de evangelhos procuram tornar clara a relação entre o Senhor Jesus e Davi. Com grande freqüência Mateus e os outros escritores realçam esta relação usando o termo "o filho de Davi" aplicado a Jesus. Desta maneira, eles mostram que Jesus é o cumprimento das profecias do AT quanto ao reino eterno de Davi. A grande tese dos evangelhos é que Jesus cumpre exatamente as condições e promessas do pacto de Deus com Davi, de que sua semente nunca faltaria no seu trono. Jesus é a semente de Davi e o Rei eterno que Deus prometera (Mt 1.1; 9.27; 12.23; Mc 10.48; 12.35; Lc 18.38,39; 20.41). Tanto Marcos como João indicam que os líderes judeus do tempo de Jesus tinham a certeza de que o Cristo seria semente de Davi (Jo 7.42; Mc 11.10).

Quando Mateus começou seu evangelho, ele sentiu a importância de estabelecer este fato. Detalhadamente listou a genealogia de Jesus, mostrando que ele era de fato descendente de Davi (Mt 1). José foi especificamente chamado filho de Davi (1.20) e marido de Maria, mãe de Jesus.

Lucas, numa abordagem semelhante, junta evidências para o cumprimento da promessa de Deus a Davi a respeito da vinda de Jesus (Lc 1.27,32,69; 2.4).

2. *A cidade de Davi.* Uma diferença notável entre os evangelhos e o AT é a referência à cidade de Davi no NT. Enquanto que no AT é referida constantemente como sendo Jerusalém, no NT é consistentemente referida como Belém (Lc 2.4,11; Jo 7.42).

3. *A superioridade de Cristo sobre Davi.* Mais importante, contudo, em toda a questão do conceito do NT quanto a Jesus como o cumprimento do pacto de Deus com Davi, é a lição ensinada pelo Senhor aos fariseus. Jesus ensinou-lhes que o Cristo, conquanto de fato filho e herdeiro de Davi é, mesmo no AT, certamente muito superior a Davi. Ele é deveras o verdadeiro Filho de Deus. Todos os três evangelhos sinópticos registram esta lição de mais alta importância (Mt 22. 45; Mc 12.35; Lc 20.41,44).

4. *Outras referências a Davi.* Jesus se refere a Davi em mais dois contextos. Uma vez ele usa um evento na vida de Davi para mostrar a adequação de seus discípulos em colher grãos no sábado (Mt 12.3; etc.). Outra vez ele fala sobre Davi como o escritor de Salmos que escrevia no Espírito (Mt 22.43; etc.).

Concluímos, então, que o tema davítico dominante nos evangelhos é o completo cumprimento de tudo que Deus havia prometido em relação a Davi e seu reino na vinda de Jesus Cristo.

B. Os Atos. 1. *A superioridade de Cristo sobre Davi.* Este tema dos evangelhos se torna o principal tema da Igreja Primitiva (veja acima). Tanto Pedro quanto Paulo demonstram que as profecias acerca de Davi não foram de maneira alguma cumpridas em Davi, mas *somente* por Jesus Cristo. Eles particularmente enfatizam isto com referência à ressurreição (At 2.29,34; 13.36). Além do mais, Paulo, em Antioquia, quando se dirige aos israelitas, fala de Davi como rei e homem segundo o coração de Deus. Todavia, ele ensina que somente em Jesus Cristo e em sua ressurreição nós poderíamos conhecer a certeza das misericórdias de Davi, que Deus lhe havia prometido (At 13.16-34).

2. *Davi, um escritor inspirado das Escrituras, pelo Espírito Santo.* Em dois locais Lucas faz menção de Davi como tendo sido inspirado pelo Espírito Santo na composição dos Salmos (At 1.16; 4.25).

3. *O tabernáculo de Davi.* Tiago, fazendo referência a Amós 9.11,12, que fala da reconstrução do Tabernáculo de Davi, relaciona esta reconstrução com a eleição dos gentios. Os gentios teriam parte no reino de Davi como profetizou Amós (At 15.16-18).

C. As epístolas. Nas epístolas também, Cristo aparece como sendo a semente de Davi segundo a carne (Rm 1.3; 2Tm 2.8). Em muitas outras passagens se encontra menção a Davi: Uma ligada ao perdão de pecados como demonstrado pela vida de Davi e nos Salmos (Rm 4.6); e outra incluindo Davi em uma lista de heróis da fé no período do AT (Hb 11.32). Os Salmos 69 e 95 são especificamente atribuídos a Davi (Rm 11.9; Hb 4.7).

D. O Apocalipse. 1. *Cristo é chamado de herdeiro de Davi* (Ap 3.7). A herança de Davi é mencionada como sendo a chave de Davi, que é descrita como estando nas mãos de Cristo.

2. *Cristo é chamado de Raiz e Geração de Davi* (Ap 5.5; 22.16). Em concordância com os evangelhos e as epístolas, o Livro de Apocalipse claramente ensina que Jesus é o cumprimento final de todas as promessas de Deus a Davi. Ele é a semente eterna na qual todas promessas e esperanças do trono de Davi encontram realização.

BIBLIOGRAFIA. F. Josephus, *Antiquities of the Jews* e *A History of the Jews*, V. ix; VII. Viii-xv; W. De Burgh, *The Messianic Prophecies of Isaiah* (1863), 81-107; A. Edersheim, *Bible History* IV (1890), 81; V (1890), 58; A. Edersheim, *History of the Jewish Nation* (1896), 306-308, 390-392; T. Meek, *Hebrew Origins* (1936), 146ss; J. Finegan, *Light from the Ancient Past* (1946), 141, 149, 150, 151; H. Rowley, *The Rediscovery of the Old Testament* (1946), 37ss., 217ss.; W. Albright, *The Archaeology of Palestine* (1949), 122; A. Pieters, *Notes on Old Testament History* (1950), 141-175; G. Wright, *The Old Testament Against Its Environment* (1950), 65ss., 88ss., H. Rowley, *The Old Testament and Modern Study* (1951), 13ss., 97ss., 183; S. Driver, *An Introduction to the Literature of the Old Testament* (1956), 377-385, 533, 534; W. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (1957), 253s., 293s.; D. Baly, *The Geography of the Bible* (1957), 141, 142; Wright e Fuller, *The Book of the Acts of God* (1957), 112, 113, 117-119; Margolis e Marx, *History of the Jewish People* (1958), 40-60; D. Thomas, *Documents From Old Testament Times* (1958), 195-201; E. Young, *An Introduction to the Old Testament* (1958), 194-199, 201-203, 313-320, 357-360; J. Bright, *A History of Israel* (1960), 163-190, 272, 352-355, 440ss.; K. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land* (1960), 240-245; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, I (1961), 446ss.; C. Pfeiffer, *Patriarchal Age* (1961), 101; J. Gray, *Archaeology in the Old Testament* (1962), 128ss.; C. Pfeiffer, *Exile and Return* (1962), 20; C. Pfeiffer, *Ras Shamra and the Bible* (1962), 41, 43, 44, 48; J. Thompson, *The Bible and Archaeology* (1962), 96-100; F. F. Bruce, *Israel and the Nations* (1963), 26-35; R. Carlson, *David, the Chosen King* (1964); A. Sachar, *A History of the Jews* (1965), 33-37; J. Bosch, *David—the Biography of a King* (1966); J. Bowley, "Psalm LX", *Vet Test*, XVII (1967), 34-41; H. Rowley, "Notes", *Vet Test* (1967), 30 (Veja jan. 1963); R. Clements, *Absalom and David* (1967), 47-88; National Geographic Society, *Everyday Life in Bible Times* (1967), 207-218; C. Pfeiffer, *Jerusalem Through the Ages* (1967), 15-18.

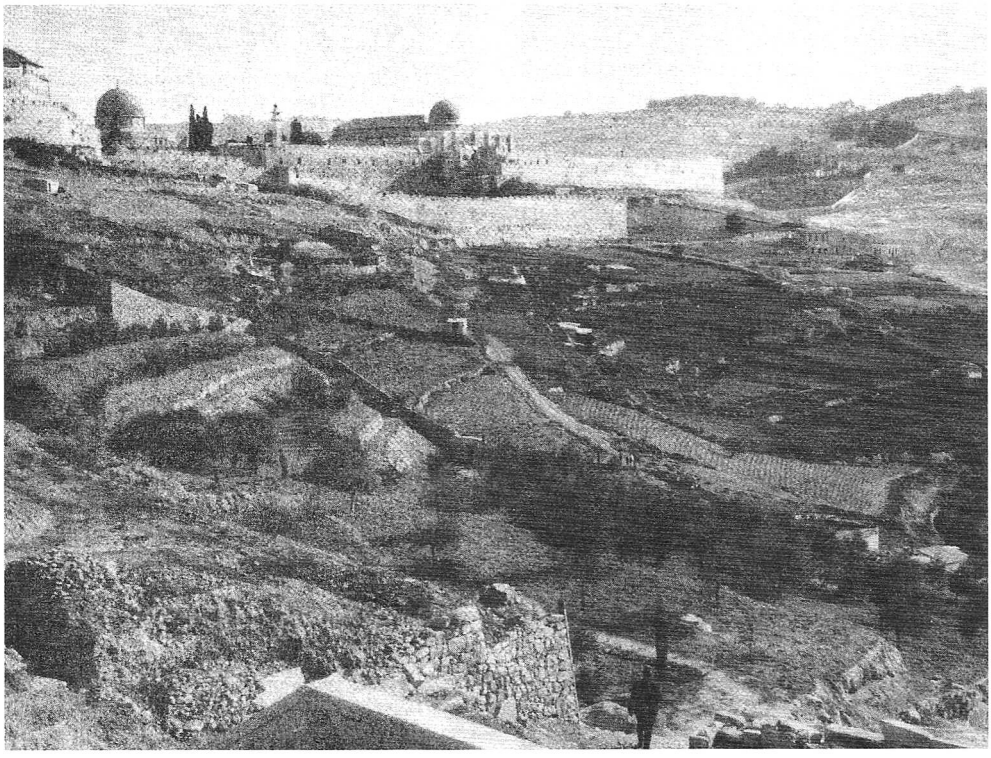
J. B. Scott

DAVI, CIDADE DE (עיר דוד, *cidade* [- *quartel*] *de Davi* [q.v.], i.e. *amado* ou *tio*, K. Kitchen, *Ancient Orient and OT*, pág. 85). A parte mais antiga ou sudeste de Jerusalém no Monte Sião original.

A Cidade de Davi é referida como מצודה, "lugar de difícil acesso" (KB), "fortaleza" de Sião (q.v.) (2Sm 5.7). Este forte da montanha em Jerusalém remonta aos dias dos patriarcas e dos cananitas (Gn 14.18, Salém; cp. Sl 76.2). A Cidade de Davi ocupava cerca de 400 metros de uma cordilheira fortemente inclinada, localizada entre o Vale do Cedrom a leste e o Vale Tiropeão a oeste, ao norte da junção destes com o Vale de Hinom. A localização foi determinada pela presença da Fonte de Giom na sua extremidade nordeste no Vale do Cedrom, a única fonte de água perene da região. Trabalhos de escavação preliminares limitaram a Cidade de Davi à crista da colina, algo em torno de 915 metros de largura a partir de um portão no lado oeste (Crowfoot, 1927) até um muro e torres no lado leste (Macalister, (1923-1926); mas isto deixaria o topo do canal subterrâneo que os cananitas abriram através da rocha até a fonte de água, fora do muro, uns 24 metros a leste e desprotegido. Mais recentemente os arqueólogos demonstraram que os muros principais, desde c. 1800 a.C. até a queda de Jerusalém nas mãos de Nabucodonosor em 586 a.C., eram cerca de 45 metros a mais, em direção ao fundo do vale, com a encosta cheia de casas (K. Kenyon [1961]).

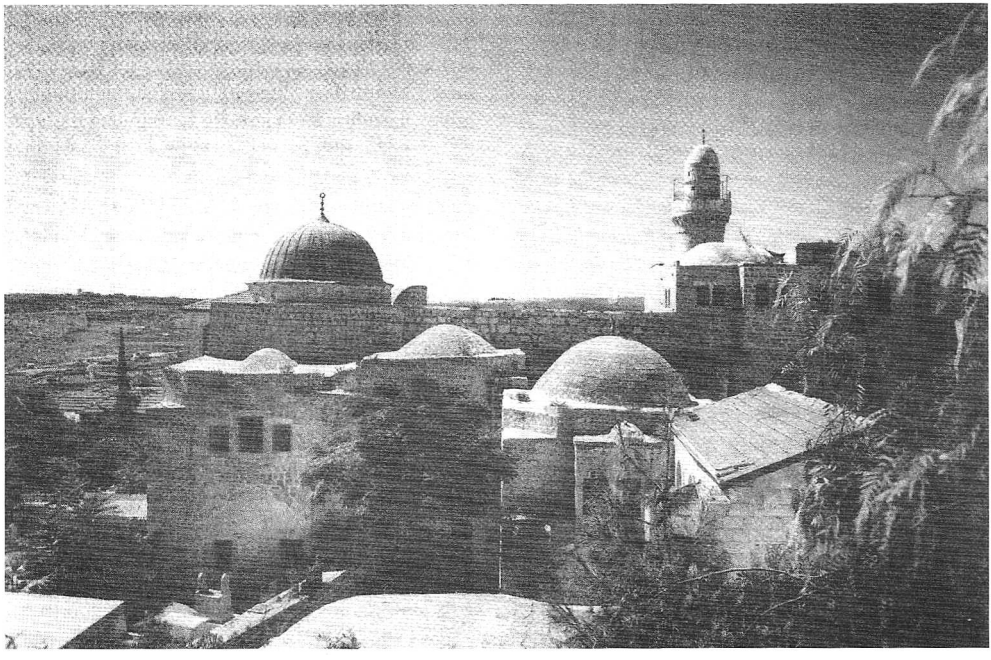
Davi tomou esta cidade dos jebuseus em 1003 a.C. (2Sm 5.7), deu-lhe seu próprio nome e passou a viver nela, fazendo-a sua capital (v.9). Seus subseqüentes projetos de construção incluíram um palácio (1Cr 15.1) e Milo [q.v.] lit., "um aterro" que talvez se refira à construção de paredes maciças de retenção, típicas do séc. 10, com as quais teria reforçado o sistema de terraços nas encostas feitas pelos cananitas (Kenyon, BA, 27 [1964], 43). Davi trouxe a Arca do Senhor para a cidade de Davi (1Cr 15.1,29), onde ela permaneceu até 959 a.C. e sua remoção por Salomão para o novo Templo, que ele construiu no Monte Moriá, ao norte (1Rs 8.1; 2Cr 5.2). Salomão parece ter construído também uma acrópole ou pátio palaciano, com paredes de casamata, no topo da Cidade de Davi (Kenyon, pág. 41), mas construiu o palácio para a filha de Faraó noutro lugar (1Rs 9.24), entre Moriá e Sião (?), por causa da santidade destes lugares devido à presença da Arca (2Cr 8.11).

As Escrituras registram o sepultamento de Davi na Cidade de Davi (1Rs 2.10), de Salomão (11.43) e da maioria dos reis de Judá até Jotão, morto em 736 a.C. (2Cr 12.16; 14.1; 21.1,20; 24.25; 27.9),



Acima: Lado da Cidade de Davi em Jerusalém,
mostrando o canto Sudeste dos muros da cidade e a área do templo.

Abaixo: A Mesquita que marca o Túmulo de Davi no Monte Sião © M. P. S.



e outras personagens importantes como Joiada o sacerdote (24.16). Algumas "abóbadas semicilíndricas", encontradas na parte sul da cidade, hoje em dia parcialmente decepadas, podem ser os remanescentes das sepulturas. O rei Ezequias reforçou a cidade antes da crise assíria em 701 a.C. (32.5) e canalizou água de Giom para o lado oeste da cidade por meio de um túnel (32.30) e, desta maneira, incluiu o tanque de Siloé e o Jardim do Rei, da ala sul, dentro dos muros (Ne 3.15; Is 22.9-11). Os babilônios destruíram a cidade em 586 a.C.

A fortificação de Neemias em 444 abrangeu somente a crista da Cidade de Davi, os muros citados por Crowfoot e Macalister (Ne 3.15; 12.37). A expansão, feita mais tarde, foi em direção a colina ao oeste do Vale Tiropeão, na qual Josefo localizava facilmente o "Túmulo de Davi" (*War*, V, 4, 1) e à qual, com o abandono da Cidade de Davi original após o ano 70 d.C., o nome de Sião foi atribuído.

O NT se refere à Belém como sendo a πόλις Δαυίδ, "cidade de Davi" (Lc 2.11).

BIBLIOGRAFIA. J. Simons, *Jerusalem in the OT* (1952), 60-64; M. Avi-Yonah, *Jerusalem* (1960); K. Kenyon, "Excavation in Jerusalem", BA, 27 (1964), 34-52.

J. B. Payne

DAVI, RAIZ DE. O termo aparece em Apocalipse 5.5 e 22.16 se referindo a Jesus Cristo. Para mais informação *veja* Davi, IV, D, 2.

DAVI, TORRE DE. (מגדל דוד, *muro* ou *torre de vigia* de Davi q.v.). Uma famosa fortaleza de Davi, construída em תלפיות, *cursos de pedras* (KB) e suspenso com escudos, mas agora desconhecida exceto como símbolo de força (Ct 4.4). "A torre de Davi" no Portão Jafa de Jerusalém é apenas medieval, construída sobre uma estrutura herodiana.

DEAVITAS (דהוא, דהיא, significado incerto). Identificação incerta.

Numa lista aramaica, preparada para o rei Artaxerxes (Ed 4.9), os deavitas estão listados com os elamitas e outros que foram transferidos para Samaria pelo rei assírio, Assurbanipal. Eles estavam levantando oposição à reconstrução de Jerusalém. De acordo de alguns, eles eram habitantes de Dehistan ou Daikh, ao leste do Mar Caspio. Contudo, nenhuma identificação satisfatória tem sido apresentada. Por causa disso, Hoffmann fez a sugestão plausível de que a palavra seja vocalizada דהוא",isto é". Isto está de acordo com dois MSS e a LXX (B) *hoi eisin*. O resultado da tradução seria, "os susanquitas (ou povo de Susã), isto é, os elamitas"; cp. G. Hoffmann, *Zeitschrift für Assyriologie*, II (1887), 54.

K. L. Barker

DEBIR (Heb. דביר e Heb. דבר). 1. Um rei de Eglom, um dos membros da confederação de cinco reis amorreus que se opuseram à cidade de Gibeom, a convite de Adoni-Zedeque, rei de Jerusalém. Os gibeonitas apelaram para Josué, e ele e seu exército lutaram contra os amorreus no Vale de Aijalom, onde ocorreu o Longo Dia de Josué (Js 10.3-39). O nome Debir tem sido relacionado a uma possível etimologia egípcia cuja raiz "dorso" ou "santuário", mas é apenas conjectura.

2. O nome de um ou mais lugares. A Debir mencionada com mais freqüência é a localizada na região montanhosa do Sefelá, ao oeste de Jerusalém. Com base nas escavações de W. F. Albright no Tell Beit Mirsim, situado cerca de 11Km ao sul de Laquis, este local foi identificado como Debir. Contudo, atualmente conta-se com evidências arqueológica e topográfica escassas para substanciar esta hipótese cp. K. Galling, "Zur Lokalisierung von Debir", *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, 70 (1954), 135-141. No mesmo artigo Galling propôs que o lugar poderia ser a hodierna Hirbet Rabūd, especialmente porque este lugar está localizado próximo a um conjunto de fontes naturais de várias altitudes, que está bem de acordo com a descrição em Juizes 1.15, onde Calebe deu a terra para sua filha Acsa. Escavações deste local por Moshe Kokhavy e outros nas temporadas de 1968, 1969, forneceram bastante material do período da Conquista. Existe pouca dúvida de que este lugar seja a Debir bíblica. A origem do nome está perdida na obscuridade, mas provavelmente significa "tesouro", possivelmente "materiais de escrita", como ficou conhecido posteriormente como um lugar sagrado, seu nome original em hebraico era קרית-ספר (Js 15.15) "cidade-dos-escritos", incorretamente registrado em Josué como קרית-סנה que nada significa, embora a LXX tenha registrado corretamente o mesmo nome em ambas as passagens. A história desta cidade está entrelaçada com a história da conquista e colonização de Canaã. É a primeira cidade real cananita, mencionada na região montanhosa do sul da Judéia (10.38-39; 12.13), que foi conquistada por Josué, que destruiu os anaquins, seus habitantes. Este

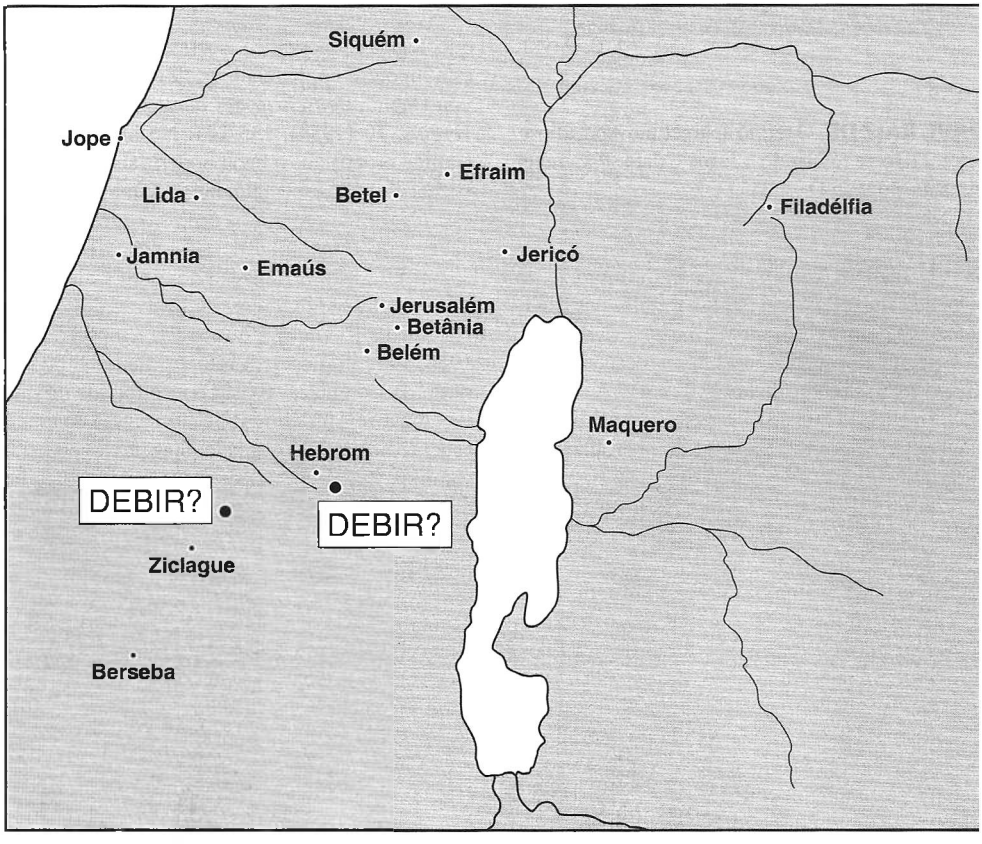
exército em particular estava sob o comando de Calebe (15.15-17; Jz 1.11-15). Após a divisão da terra o lugar se tornou um centro regional (Js 15.49) e é mencionado junto com as outras cidades e vilas do Sefelá que foram cedidas a Judá. O que parece ser um local diferente é mencionado em Josué 15.7 como sendo uma das fronteiras ao norte de Judá, que está localizada no *wadi* de Acor. Esta fronteira é descrita de várias maneiras no AT.

3. Outra referência ao mesmo nome aparece em Josué 13.26 como sendo o nome de uma cidade em Gileade, localizada perto do Jordão. O nome completo desta cidade em hebraico é לדבר, cujo significado é desconhecido. Foi o refúgio para o qual a família de Jônatas fugiu, quando Israel foi derrotado pelos filisteus. Era onde vivia o filho aleijado de Jônatas, Mefibosete, e foi deste lugar que Davi mandou chamá-lo para viver no palácio (2Sm 9.4-13). A última referência a este nome aparece na profecia de Amós. Conjetura-se que talvez ela tenha sido perdida durante as guerras israelitas com os arameus, e reconquistada durante o reinado de Jeroboão II. Em Amós o nome encontra-se propositadamente corrompido à moda semítica, torcendo as vogais para o hebraico באדבר (Am 6.13) "insignificância", como era mais provavelmente um lugar de sacrifício pagão e idolatria, e um objeto de grande satisfação para a monarquia corrupta. O local deste e a diminuição das referências aos nomes são, por enquanto, não identificados.

BIBLIOGRAFIA. W. F. Albright, "The Excavations of Tell Beit Mirsim", AASOR, vol. XII (1930-1931); vol. XIII (1931-1932); vol. XVII (1936-1937); vols. XXI-XXII (1941-1943); J. Simons, GTT (1959) par. 514 et. al.; Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1967), 18, 136, 197, 199, 209, 230, 235, 240, 259, 270, 292, 300, 344.

W. White Jr.

DÉBITO, DEVEDOR (משא, משאה; cp. חוב; ὀφειλή, ὀφείλημα, δάνειον, ὀφειλτης, *débito, empréstimo, dinheiro emprestado, usura, juros, dever, obrigação, pecado*). Dinheiro, propriedade ou contrato que alguém tem o dever de pagar ou



cumprir para outrem; aquilo que é devido e tem de ser pago. A pessoa que tem uma dívida ou obrigação para como outrem. No sentido espiritual: pecado, transgressão (Ne 10.31; Ez 18.7; Mt 6.12; 23.16; Lc 16.5; Rm 1.14; 8.12).

O AT, particularmente em Êxodo e Levítico, registra estipulações detalhadas e limitações a respeito das dívidas, empréstimos, juros e contratos. O abuso dos regulamentos bíblicos trouxe repetidas admoestações e condenações pelos profetas. Interessantes descrições vívidas em relação a contratos e débitos surgiram no meio dos israelitas. A legislação mosaica tenta proteger tanto o que empresta como o que toma emprestado por intermédio de um sistema de garantias e depósitos. As idéias persistem no NT, embora a ética do NT não seja tão restrita e não forneça detalhes.

É de se esperar que a ética no AT seja principalmente centrada em torno dos juros e da usura visto que ambos eram fontes de lucros e abuso. Em Israel empréstimos não se destinavam a grandes empreendimentos comerciais, mas para socorrer indivíduos a quem faltasse o necessário do dia. Não eram os ricos que deviam e sim os pobres. Quando a ganância substituía os cuidados nos em empréstimos, o povo comum considerava uma desgraça e infortúnio dever, porque a dívida colocava o devedor à mercê do credor. Yahweh, o Deus de misericórdia, protegeria, por meio de muitas e detalhadas leis, o pobre e oprimido do opressor malvado. A legislação do AT trata de juros e usura de tal maneira que tanto a misericórdia quanto a justiça são exercidas. A pobreza era comum em Israel, causada pela superpopulação, altos impostos, recursos escassos e guerras. O pagamento de juros dificultava e complicava para ambas as partes envolvidas nas transações, pois o que emprestava podia escolher cobrar juros exorbitantes, e o outro podia escolher não pagar. Após o Exílio foi desenvolvido um completo sistema de garantias e limitações, para proteger o credor e o devedor um do outro. Mais tarde, os rabinos inventaram meios pelos quais os lucros podiam ser obtidos do capital — não juros, mas a usura foi proibida.

O Pentateuco indica que, em princípio, emprestar e assumir dívidas eram transações que agradavam a Deus e ao homem, visto que o credor tinha à oportunidade de ajudar seu irmão necessitado com um ato de amor. As palavras hebraicas empregadas indicam que o credor tirava de cima do devedor uma carga na medida em que o ajudava sair de uma crise. Emprestar ao pobre era considerado um ato de caridade (Sl 37.21). Visto que o devedor pagaria de volta o que devia, ele podia obter ajuda com agradecimentos e respeito. Foi por isto que Moisés proibiu um israelita de cobrar juros de seu irmão israelita. A idéia era que a irmandade deveria se ajudar sem nada cobrar, sem lucro. O motivo era que, sem a intervenção de Yahweh, todos os israelitas seriam escravos no Egito. "Se teu irmão empobrecer, e as suas forças decaírem, então, sustentá-lo-ás. Como estrangeiro e peregrino ele viverá contigo. Não receberás dele juros (*neshek*) nem ganho (*tarbith*); teme, porém, ao teu Deus, para que teu irmão viva contigo. Não lhe darás teu dinheiro com juros, nem lhe darás o teu mantimento por causa de lucro. Eu sou o Senhor, vosso Deus, que vos tirei da terra do Egito, para vos dar a terra de Canaã e para ser o vosso Deus" (Lv 25.35-38; Êx 22.25). Esta doutrina da fraternidade, no entanto, permitia aos israelitas emprestar com juros aos não-israelitas. "A teu irmão não emprestarás com juros, seja dinheiro, seja comida ou qualquer coisa que é costume se emprestar com juros. Ao estrangeiro emprestarás com juros, porém a teu irmão não emprestarás com juros, para que o Senhor, teu Deus, te abençoe em todos os teus empreendimentos na terra a qual passas a possuir" (Dt 23.19,20).

O pobre que era forçado a pedir emprestado era protegido de muitas formas. Era contra a lei aceitar como penhores objetos que fossem um meio de ganhar a vida. Um credor não podia pegar uma vaca da viúva para saldar um empréstimo. Não se podia conservar as vestes durante a noite, se ela tivesse sido dada como garantia por um empréstimo (Êx 22.26,27; Dt 24.12,13). "Não se tomarão em penhor as duas mós, nem apenas a de cima, pois se penhoraria, assim, a vida" (Dt 24.6). Por outro lado, a lei mosaica protegia o credor por meio de um complexo sistema de leis de segurança. Havia penhores de vários tipos: dinheiro, propriedade móvel, roupas, pedras de moinho, etc., que eram entregues ao credor na hora do contrato. Os penhores nem sempre eram iguais em valor ao dinheiro emprestado. A garantia significava que o devedor pagaria seus débitos sobre sua honra. Tais contratos tinham grande peso sobre o devedor. Quando o credor levava consigo um penhor, este era uma garantia visível perante todos que o devedor pagaria sua dívida. (Veja o episódio de Judá e Tamar, Gn 38.12-26). No início do Judaísmo, um devedor podia penhorar um filho ou filha nas mãos de um credor — o valor de seu trabalho abateria o juro e do próprio débito (2Rs 4.1-7). Alguém poderia também se entregar como penhor ou poderia persuadir um terceiro a ser penhor por ele (Jó 17.3; Pv 6.1). Os profetas

e rabinos algumas vezes, alertavam contra este procedimento (Pv 22.26,27; 27.12,13). Para aliviar o peso sobre os pobres as dívidas eram canceladas a cada sete anos, durante o Ano Sabático (Dt 15.1-6), e a propriedade que havia sido tomada era restituída no Ano do Jubileu (Lv 25.28).

A despeito de toda a legislação, entretanto, Israel não seguiu a Palavra do Senhor. A pregação dos profetas revela que os abusos sobre as garantias e penhores se tornaram uma punição sobre o povo, no Judaísmo posterior. Durante os dias de Neemias, alguns israelitas foram compelidos as dar seus filhos para reaverem suas vinhas (Ne 5.1-13). As taxas de juros se tornaram exorbitantes, uma praga social, e o pobre devedor se tornou indefeso. Todos os vizinhos de Israel oprimiam os pobres. Emprestar dinheiro a juros era descrito vivamente pela palavra *nashak*, "picar como uma serpente". A palavra para juros e usura (*neshek*) realmente significava "mordida", indicando a atitude com respeito a empréstimos, dívidas e juros entre o povo. O credor tirava sua "mordida" antes mesmo do devedor receber o filão de pão emprestado, mas tinha de devolver um filão inteiro no pagamento. O termo para juros também assumiu o significado de "oprimir" (Hb 2.7). A palavra árabe correspondente era "corroer, *fig.* atormentar". O homem que tomava emprestado era considerado ser alguém gradualmente corroído pelos juros. A atitude dos ambiciosos é descrita por uma declaração no Talmude. "Se Moisés tivesse idéia de quanto dinheiro rendem os juros ele jamais teria pensado em proibi-los".

O credor dava sua mão direita na transação, porque ela representava o poder e a honra de pagar de volta, como na nossa cultura, levantamos a mão direita quando juramos. Ezequiel descreve os pecados de Israel como se eles tivessem quebrado todos os estatutos da lei referentes a dívidas e juros (Pv 28.8; Ez 18.8,13,17; 22.12). Eles abusaram das leis indiscriminadamente (2Rs 4.1-7). Centenas de pessoas foram reduzidas a escravidão (Is 50.1). Enquanto que o propósito dos empréstimos era, na realidade, ajudar a pessoa necessitada, o comercialismo matou todo o amor e misericórdia, e ambos, devedor e credor amaldiçoaram um ao outro. Na Grécia e em Roma, também, as leis eram duras para com os devedores que não honrassem seus débitos. Roma permitia que o credor agarrasse o devedor e o jogasse na cadeia, onde ele nunca poderia pagar (cp. a parábola de Jesus, do credor incompassível).

No NT, Jesus e os apóstolos falam de dívidas, devedores, credores, cambistas, juros e outras práticas comerciais que eram efetuadas nos tempos do AT (Lc 7.41). Isto é evidente pela ilustração do Senhor na parábola do credor incompassível (Mt 18.23-35), "Sê paciente comigo, e te pagarei" implora o conservo. Mas "ele, entretanto, não quis; antes, indo-se o lançou na prisão, até que saldasse a dívida" (cp. Lc 12.57-59). Jesus fala do sistema comercial no Sermão do Monte; "Entra em acordo sem demora com teu adversário, enquanto estás a caminho, para que o adversário não te entregue ao juiz, o juiz ao oficial de justiça, e sejas recolhido à prisão. Em verdade te digo que não sairás dali, enquanto não pagares o último centavo" (Mt 5.25,26). Embora em nenhum lugar Jesus condene diretamente os juros, e apesar das implicações em sua parábola das dez minas (Lc 19.11-27) e na parábola dos talentos (Mt 25.14-30), seu uso de terminologia comercial não deve ser tomado como aprovação para todos os tipos de transações financeiras. Suas palavras vão além das leis do AT — ele despreza as atividades com fins lucrativos (Mt 6.19-21). Todas estas atividades pertencem ao reino de Mamom. Ninguém pode servir a dois senhores (6.24). O homem rico acaba no inferno, enquanto que Lázaro encontra-se no seio de Abraão (Lc 16.19-31). No geral, Jesus é duro com quem apresenta uma atitude imprópria em relação à riqueza e oprime os pobres, da mesma forma que na ética do AT. O credor perdoa tal como Deus perdoa (6.14). Deus ama a todos os homens da mesma forma, independente do seu *status* social e econômico (20.1-16).

O uso mais proeminente da terminologia credor-devedor no NT, contudo, é para ilustrar pecado e perdão. Um débito de pecado é contraído por alguém que tenha ofendido seu vizinho e pecado contra ele e, desta forma, também contra Deus. As palavras da Oração do Senhor "Perdoa nossas dívidas (*opheiletes*) assim como nós perdoamos aos nossos devedores" (Mt 6.12), são facilmente compreendidas em comparação ao contexto comercial do AT. O pecado implica em culpa, que deve ser cancelada antes do homem sair livre. Os cristãos têm tal redenção por meio de Cristo. A figura é interpretada pelas seguintes palavras: "Porque, se perdoardes aos homens as suas ofensas, também vosso Pai vos perdoará" (v.14). Outras afirmações no NT também empregam o sentido do AT. "Jesus se tem tornado fiador de superior aliança" (Hb 7.22). O Espírito Santo é a garantia de nossa herança (Ef 1.14). Paulo é devedor, cuja dívida é pregar o evangelho aos gregos e bárbaros (Rm 1.14). Nós, os cristãos "somos devedores, não à carne como se constrangidos a viver segundo a carne" (Rm 8.12). Os gentios são devedores

àqueles que compartilharam o evangelho com eles (Rm 15.26,27). O homem circuncidado é devedor para guardar toda a lei (Gl 5.3).

BIBLIOGRAFIA. H. B. Tristan, *Eastern Customs in Bible Lands* (1894), 245-262; E. Day, *The Social Life of the Hebrews* (1901), 175-195; C. Kent, *Social Teachings of the Prophets and Jesus* (1921), 96-106; A. Rehwinkel, *New Testament World* (1950), 244-246; J. D. Derrett, *Fresh Light on St. Luke*, 16:1, NTS (abril, 1961), 198-219; R. de Vaux, *Ancient Israel* (1961), 172, 173; S. Baron, *A Social and Religious History of the Jews* (1962), I, 161, 195, 261; H. Daniel-Rops, *Daily Life in Palestine at the Time of Christ* (1962), 246-248; L. E. Toombs, *Love and Justice in Deuteronomy* (INT, 1965), 399-411; T. B. Maston, *Biblical Ethics* (1967), 62-85.

L. M. Petersen

DÉBORA. Hebr. דבורה, provavelmente derivado do radical, דברה, que significa *colmeia de abelhas*, como no Salmo 118.12, et al. Aparece como o nome de três personagens femininas no AT. 1. Débora, a ama de Rebeca, a mãe do patriarca Jacó, foi sepultada debaixo do carvalho em Betel, que era então chamado de "Alom-Bacute", "O carvalho do lamento" (Gn 35.8).

2. Débora, a juíza e profetisa (Jz 4). Dela se diz que era mulher de um certo Lapidote, um nome que, por causa de sua forma feminina, tem causado muita especulação. Ela é descrita como uma "mulher, profetisa" a única pessoa assim descrita em Juízes (4.4). Muitos séculos mais tarde, uma palmeira gigante que ficava entre Ramá e Betel, era chamada de "a palmeira de Débora". No tempo da opressão das tribos desgarradas de Israel pelo rei Jabim de Hazor, Débora convocou Baraque, filho de Abinoão, de Quedes de Naftali, e deu-lhe a ordem de Deus para reunir 10.000 homens das tribos de Naftali e Zebulom, e marchar com eles para o Monte Tabor. Quando Baraque pediu a Débora que fosse com eles para a batalha contra Jabim e seu hospedeiro, no Rio Quisom, ela respondeu que Deus iria entregar Jabim nas mãos de uma mulher para ser morto, reprovando assim a covardia dos homens de Israel. Quando Sísera, o comandante militar de Jabim, soube que os israelitas estavam se preparando para a batalha, ele sentiu se favorecido ao sair para o campo de batalha. Quando Débora deu a ordem a batalha começou e Israel foi vitorioso, e Sísera fugiu do campo de batalha para ser morto por Jael, a esposa de Héber, o queneu. Desta forma a profecia de Débora se cumpriu e Sísera foi morto por uma mulher. O capítulo seguinte (Jz 5) traz um salmo magnífico, O Cântico de Débora, um trecho original do séc. 13 a.C. ainda existe. Este trecho da poesia antiga é um dos fragmentos mais antigos da língua hebraico contido na Bíblia em hebraico. Ele tem um lindo paralelismo lírico e contém muitas expressões precisas extraídas do ugarítico e possivelmente de outras literaturas mais antigas. É difícil de traduzir e fazer a exegese por causa de sua antigüidade e obscuridade. Entretanto a alegria do livramento de Israel é expressa gloriosamente em linhas como: "Desperta, Débora; desperta, desperta, acorda, entoa um cântico, levanta-te Baraque, e leva presos os que te prenderam, tu filho de Abinoão", ou freqüentemente a frase "Desde os céus pelejaram as estrelas contra Sísera, desde a sua órbita o fizeram". A vitória da justiça de Yahweh é inspirada pela profetisa Débora. Seu salmo termina com uma oração, "Assim, Senhor pereçam todos os teus inimigos".

3. Débora, a avó paterna de Tobias, que criou seu neto após a morte de seu pai. (Tob 1.8).

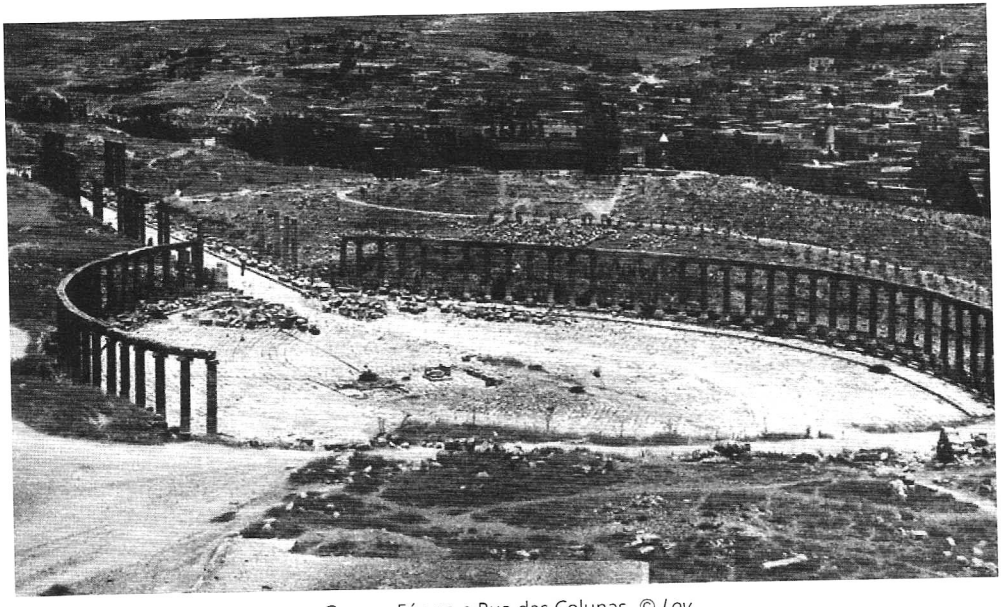
W. White Jr.

DECÁLOGO. *Veja* Dez Mandamentos, Os.

DECAPITAR. *Veja* Crimes e Punições.

DECÁPOLIS (Δεκάπολις). Decápolis, como o nome sugere (grego *deka*: "dez", *polis*. "cidade"), era, nos tempos do NT, a região das dez cidades. Como tal o termo aparece em Mateus (4.25), Marcos (5.20; 7.31), Plínio (*Natural History* V. 16, 17) e Josefo (*War* III. ix. 7). Seu significado original pode ter sido mais político do que geográfico, significando a liga das dez cidades que, provavelmente, se formou durante o período entre a dominação da área por Herodes e a estabilização da fronteira ocidental por Roma, no início do regime imperial. A área ocidental do Jordão e Galiléia, onde nove das dez comunidades aliadas se localizavam, estava exposta ao deserto aberto e intranqüilo, e uma aliança militar era uma excelente política para um grupo de cidades predominantemente gregas, que segundo o típico costume grego, valorizava a autonomia e a independência política.

O complexo das comunidades gregas na Palestina oriental era um fenômeno decorrente da diáspora helenística, aquela profunda penetração em todo o Mediterrâneo oriental pelos imigrantes gregos, após as conquistas de Alexandre o Grande.



Gerasa, Fórum e Rua das Colunas. © *Lev*

O Teatro do Sul, construído no 1º século; lotação de quatro a cinco mil pessoas. Gerasa era uma das principais cidades da Decápolis. © *Lev*

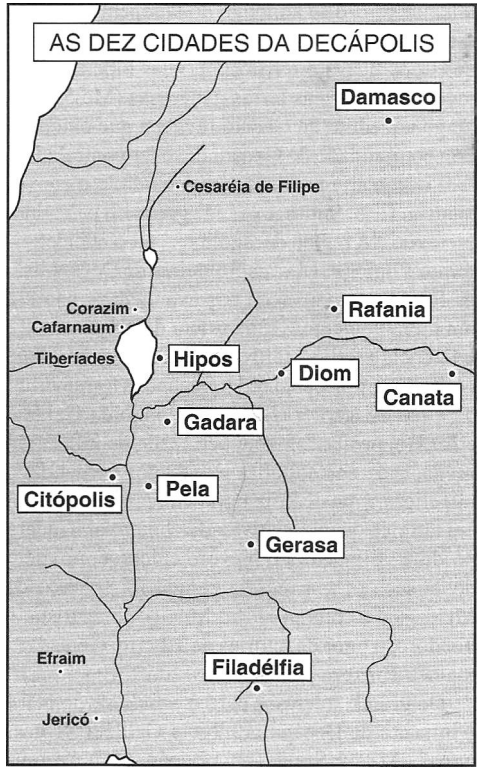


Duas das dez cidades de Decápolis, Pela e Diom, ambos nomes macedônios, foram provavelmente fundadas pelos próprios veteranos de Alexandre, em meados do 4º séc. a.C. Quase tão antigas eram a Filadélfia (local da Rabá-Amom dos tempos do AT e Amã, a moderna capital da Jordânia) e Gadara. Elas eram centros importantes no final do 3º séc. a.C. Gerasa (cujas extensas ruínas são um dos grandes espetáculos do Jordão), juntamente com Hipos, não parecem ter alcançado destaque e iminência até os tempos romanos. Mais ao norte das dez cidades, segundo Plínio, ficava Damasco, uma das mais antigas cidades do mundo. Josefo, contudo, parece excluir Damasco, classificando Citópolis como a maior das dez.

A tradição de governo livre foi estabelecida pelos imigrantes gregos, e embora as cidades tenham perdido sua autonomia nos dias do domínio macedônio, Pompeu reconheceu sua identidade territorial quando estabeleceu o controle romano em 64-63 a.C. Nas palavras de Josefo ele "devolveu as cidades aos seus cidadãos". Neste contexto Josefo menciona Gadara, Pela, Diom e Hipos; mas Filadélfia também tinha moedas com data da era de Pompeu e, portanto, deve ter sido também recipiente de sua beneficência. Esta liberdade significava que as cidades da área elegiam seus próprios conselhos, possuíam privilégios de cunhagem e asilo, direito de propriedade e administração do território adjacente, e direito de associação para defesa e comércio. Não obstante, a área estava sob o controle geral do governador da província da Síria, que tinha o poder de supervisionar a administração política, lei, relações exteriores e impor impostos imperiais. Era um sistema típico do conceito multilateral de governo romano e da disposição do império de adotar e adaptar as formas e padrões de governo e controle nativos.

As comunidades gregas da Decápolis teriam, sem dúvida, considerado Roma como protetora e benfeitora. A liga, sob o ponto de vista de Roma, iria reforçar a fronteira do deserto, onde as rotas e estradas do comércio das grandes caravanas faziam uma curva ao longo do perímetro côncavo do Crescente Fértil. A segurança era uma necessidade premente. As informações são escassas, mas uma inscrição de 40 d.C. fala da ameaça das incursões beduínas, vindos do deserto sobre a cidade de Haurã. Os grandes esforços de Roma para estabilizar suas vastas fronteiras, e a extrema vulnerabilidade dos limites do deserto no leste, são fatos que devem ser considerados quando se estuda a história da Palestina. Embora haja registros de que duas das cidades, Hipos e Gadara, foram entregas a Herodes por Augusto, é possível que a Liga, como uma unidade de defesa, não tenha surgido até a morte de Herodes em 4 a.C., mas é também provável que tenha tomado forma uns sessenta anos antes — como parte da reorganização de Pompeu de toda a área oriental do Mediterrâneo.

Indústria e comércio determinaram originalmente o padrão e o progresso das comunidades gregas na Palestina oriental. O maior portão de saída do Mediterrâneo para o Vale do Jordão era a grande e fértil planície de Esdrelom. O tráfico para os territórios ao leste do Jordão e Lago da Galiléia passava obrigatoriamente entre a região alta ao sul e o lago; daí a importância da fortaleza de Bete-Seã (ou Citópolis, seu nome grego) e a inevitável associação do lugar com as dez cidades, que se dispunham em leque ao longo da rodovia para além do oriente. Citópolis é a única das dez cidades situada a oeste do Jordão. A Bete-Seã israelense, como a cidade é chamada hoje em dia, é a única cidade da Decápolis situada no território de Israel e não no território jordaniano ou sírio, tão persistente é a herança da história daquela terra antiga. Citópolis cobria as comunicações entre o Mar Mediterrâneo e as cidades que compunham a Decápolis. Todas



as cidades restantes da Decápolis se situavam ao longo das três estradas que iam para o leste a partir deste ponto nodal, exceto por aquelas situadas na rota norte-sul de Damasco para a Arábia, ao longo do limite com o deserto, que formava a linha terminal de todas as outras estradas. Do outro lado do Jordão — Gadara, Hipos e Pela marcavam o início das três estradas. De Pela, uma estrada se dirigia para o sudeste, até Filadélfia através de Gerasa. A estrada central ia de Gadara, para o nordeste pelo leste até Rafana, cuja localização precisa não foi ainda estabelecida, e para Canata, a cidade mais ao leste de todas as cidades da Decápolis, ao pé de Jebel Haurã. A terceira estrada se dirigia para o norte até Damasco. Outras cidades se juntavam às dez da Decápolis — Citópolis, Pela, Diom, Gerasa, Filadélfia, Gadara, Rafana, Canata, Damasco e Hipos. O geógrafo Ptolomeu listou dezoito nomes, omitindo Rafana, das dez originais. Abila e Kanata (cidade aparentemente diferente de Canata) seriam os acréscimos mais importantes.

Cada uma das cidades da Decápolis controlava o território adjacente e talvez porções separadas de terras. Isto talvez explique a confusão entre os vários nomes "gadarenos", "gerasenos" ou "gergesenos" em vários textos de Mateus 8, Marcos 5 e Lucas 8. É possível que Gerasa controlasse uma faixa de território ao longo do lago, em uma área associada com Gadara. De maneira geral, em volta de Hipos ficava o território e vilas hipenas, e ao redor de Gadara as terras gadarenas (Mc 5.1). O longo aqueduto de Gadara revela a que extensão esta comunidade de Gadara deve ter controlado a área necessária para sua vida, comércio e conveniência. G. A. Smith, o grande geógrafo palestino, escreveu, "A região decapolitana, tal como definida por Plínio (v. 15), "as fronteiras de Decápolis", da forma como aparece nos evangelhos, não era um mero nome, mas uma esfera de propriedade e influência efetiva" (*Historical Geography of the Holy Land*, 9ª ed. pág. 601). Decápolis formava um cinturão de território coeso ao longo da Galiléia e Jordão, profundamente permeada de influência grega, mas cosmopolita por razões comerciais, históricas e posição geográfica. A vida cultural era tão rica quanto a atividade comercial. Gadara produziu Filodemo, o filósofo epicureu, no meio do 1º séc. a.C., a mesma cidade foi o berço de Meleager, o epigramatista; Menipo, o satirista; e Teodoro, o tutor de retórica de Tibério. Gerasa era famosa por seus professores.

De grande interesse para o estudioso do NT é o impacto de Decápolis sobre a Galiléia. "Decápolis", escreve Smith (op. cit. pág. 607), "estava florescendo no tempo do ministério de Cristo. Gadara, com seus templos e seus anfiteatros, com sua arte, seus jogos e literatura, projetava-se sobre o Mar da Galiléia e as viagens de seus pescadores." Do outro lado do lago, a treze ou quatorze quilômetros, os lavradores da Galiléia podiam ver o mundo dos gentios. Este mundo tinha uma ligação com seu território em Citópolis; e estradas convergindo para este centro e irradiando de lá devem ter exercido fascínio sobre muitos judeus. Talvez a parábola do Filho Pródigo seja uma ilustração do fato de com o "país distante", remoto apenas no modo de ver, ou de viver. Suínos, uma comida de gentios, fazia parte do rebanho no território gadareno, e o protagonista da história, arruinado e enganado por uma sociedade estrangeira, talvez se encontrasse a menos de um dia de jornada do seu lar. O contato entre as duas áreas estava separado apenas pela tênue barreira do rio e do lago. Grandes multidões de Decápolis seguiram a Cristo no começo de seu ministério (Mt 4.25). Ele visitou a área quando retornava de Tiro e Sidom, alcançando a praia ocidental do lago através de Hipos. O endemoniado de Gadara, "o primeiro apóstolo dos gentios", foi enviado a proclamar sua bênção ali (Mc 5.20). As multidões da visita posterior (8.1) eram fruto desta testemunha.

A igreja judaica se retirou para Pela no tempo da Grande Rebelião e do sítio a Jerusalém, 66-70 d.C. A. Smith conclui: "Não podemos acreditar que os dois mundos, envolvidos nesta paisagem, não tenham cedido um ao outro. As muitas estradas que cruzavam a Galiléia vindo de Decápolis para a costa, as muitas inscrições nelas, o comércio constante entre os pescadores e os exportadores gregos de seus peixes, e especialmente as moedas — empurraram os gregos sobre judeus da Galiléia. O dialeto aramaico começou a se encher de palavras gregas. É impossível crer que o Senhor e seus discípulos não soubessem grego. Mas, pelo menos em Gadara, uma cidade tipicamente grega se projetando sobre o Mar da Galiléia, por seus estudiosos enviados à Grécia e Roma, nós temos ampla certeza de que o reino de Deus não chegou em um canto obscuro qualquer, mas na própria dos reinos deste mundo" (op. cit. pág. 608).

BIBLIOGRAFIA. G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 9ª ed. (1902).

E. M. Baliklock

DECAR. Termo usado pela BJ em 1 Reis 4.19 para Ben-Dequer.

DECISÃO, VALE DA (עמק החרוץ, *vale da decisão rigorosa* ou *julgamento*). Em Joel 3.14 esta expressão se refere ao Vale de Josafá (Jl 3.2,12). O último parece ser um nome simbólico de um vale próximo a Jerusalém, onde deverá ocorrer o julgamento final de Deus sobre as nações aliadas para atacarem Jerusalém. Significativamente, Josafá testemunhou uma vitória histórica do Senhor sobre as nações (2Cr 20). O vale tem sido tradicionalmente identificado com o Vale de Cedrom, mas sua localização permanece uma incógnita. Talvez a solução esteja em Zacarias 14.4, que indica que o quando Senhor voltar ao Monte das Oliveiras um grande vale se abrirá. Visto que o nome Josafá significa "O Senhor julga", é possível que este novo vale seja assim chamado por causa do julgamento do Senhor neste lugar.

K. L. Barker

DECLARAÇÕES DE JESUS ENCONTRADAS EM OXIRINCUS. Uma coleção de declarações ou apotegmas que pretendem ser citações do Jesus, sobrevivendo em quatro fragmentos pequenos de papiro escrita em grego Koine. Estes foram descobertos na procura sistemática por papiro que aconteceu no local da cidade helenística de Oxirincus, Ὀξυρυνχυς, a moderna Behnesa, 194 km abaixo do Cairo e 16 km a oeste do Rio Nilo. A maioria dos fragmentos de papiro, rolos e fólios, escavada em Oxirincus, foi publicada pelos estudiosos britânicos B. P. Grenfell (1869-1926), A. S. Hunt (1871-1934) e seus sucessores em dezoito volumes, e acompanhada por várias monografias durante o séc. 19. As declarações atribuídas a Jesus estão escritas em quatro fragmentos separados e aparentemente sem ligação. O primeiro foi descoberto logo depois que a primeira trincheira na colina da cidade da antiga idade romana foi cavada, depois de 11 de janeiro de 1897. Foi intitulado por seus descobridores, *Papiro 1*, e contém uma porção do Evangelho apócrifo de São Tomé, uma obra gnóstica do período pós-apostólico. Há sete declarações decifráveis, cada uma introduzida pela frase "Jesus diz", e aparentemente desconectadas entre si, com exceção da em frase introdutória.

A preservação de tais fragmentos deixa mais perguntas sem resposta do que respondidas. As "*declarações do Papiro 1*" são parafraseadas como segue:

I. "Jesus diz, a menos que se faça jejum das coisas do mundo, de forma alguma se descobrirá o reino de Deus".

"Se você não guardar o sábado durante a semana inteira, você não verá o pai".

2. "Jesus diz, eu me levantei no centro do mundo e fui visto por eles na carne, e encontrei todo os homens bêbados, mas não encontrei nenhum sedento entre eles".

3. "Jesus diz, minha alma está aflita em relação aos filhos dos homens porque seus corações estão cegos e eles não percebem sua má situação e sua pobreza".

4. "Jesus diz, onde quer que estejam dois juntos, eles não estão separados de Deus, e onde estiver um sozinho, eu te digo, estou com ele".

"Ergue a pedra e então me achará, separa a luz e eu estou lá".

5. "Jesus diz, o médico não trata daqueles que o conhecem".

6. "Jesus diz, você ouve com um ouvido, mas o outro está fechado".

7. "Jesus diz, não há nada escondido (enterrado) que não será revelado (levantado)".

Note: a numeração e a reconstrução dos dizeres são altamente experimentais, e as apresentadas aqui não são de jeito nenhum derradeiras e autoritárias. Estas declarações foram escritas numa folha de códice antiga e estão marcadas no avesso com uma figura "11" possivelmente indicando que outrora era parte de uma coleção bem maior. O segundo fragmento, *Papiro 654*, foi desenterrado em 1903 e contém um prólogo introdutório curto e o remanescente de cinco declarações. Somente a metade esquerda do fragmento existe e no avesso aparecem listagens de avaliações de bens reais. Pode ter sido um texto de escola, mas contém um pouco de material desconhecido de outras fontes. O prólogo declara a satisfação de ser os dizeres "vivificantes" de Jesus, a quem se afirma estar vivo e que fora visto por Tomé e os dez. Assume-se que esta referência relaciona-se com a obra do Evangelho apócrifo de Tomé. Todavia, a restauração de uma das declarações é semelhante a uma citação do Evangelho apócrifo dos Hebreus, citado por Clemente de Alexandria: "Que aquele que busca não pare de buscar até que encontre, e quando encontrar inquirirá, e depois de inquirir ele governará, e depois de governar ele descansará". Os dizeres restantes parecem ser versões ligeiramente variantes de declarações semelhantes que aparecem nos evangelhos (Mt 7.7; 10.26; e outras, e Lc 17.20ss.). O terceiro fragmento, *Papiro 655*, é um outro fragmento de um rolo como o *654*, porém os dois não estão relacionados. Duas colunas estão preservadas, mas a segunda está muito danificada o que fica quase

indecifrável. A porção melhor conservada é uma variante livre de Mateus 6.25-28 a respeito dos lírios do campo e a providência de Deus. Uma citação na obra de Clemente de Alexandria, que ele localiza no Evangelho apócrifo dos Egípcios, parece ser um paralelo de uma declaração citada ao término deste fragmento. "Seus discípulos lhe dizem, quando você será revelado a nós e quando te veremos? Ele responde, quando vocês se despirem e não mais tiverem vergonha". Nenhuma outra citação deste tipo é conhecida de outras fontes. O quarto fragmento foi descoberto em 1905, escrito em letra de mão muito pequena, em ambos os lados de uma folha de um códice. O texto existente totaliza cerca de quarenta e cinco linhas mais algumas palavras fragmentárias. O conteúdo têm sido objeto de controvérsia considerável. Ele toma a forma de um diálogo entre Jesus e um fariseu, um sumo sacerdote chamado Levi. O que exatamente o texto tinha a intenção de conduzir, quer um outro evangelho apócrifo, ou pseudopígrafo, um conjunto de declarações mágicas ou um texto de escola, não foi ainda decidido. É distintamente diferente em estilo e contexto dos outros três fragmentos. O texto é conhecido como *Papiro 840*. Não existe nenhum paralelo conhecido. Infelizmente muitas especulações não têm sido baseadas sobre nenhuma suposição fundamental melhor do que a hipótese de Marcião, das escolas críticas negativas superiores ou simplesmente alguma noção de qual fragmento precede os outros. Os resultados têm tido pouca aplicação à exegese geral do NT. A situação, porém, tem se modificado um pouco com a descoberta dos DSS e o discernimento que eles forneceram para a exegese mística do AT comum naquela época. A recuperação de vários papiros gnósticos cópticos do Egito, descobertos a partir de 1948 no sítio de uma cidade do período romano, próxima à moderna Chenoboskion, tem adicionado a única outra série de papiros de conteúdo semelhante. Está claro, a partir do texto mais completo do evangelho apócrifo atribuído ao Tomé, que as citações curtas separadas "logias" eram típicas dos escritos gnósticos. A data mais antiga até agora dada ao Papiro Oxirincus é a metade do terceiro século cristão. Já neste período o sincretismo do Cristianismo e as religiões helenísticas estavam bem avançados e as apologéticas estavam lutando para definir os dogmas heréticos em circulação. Um artifício comum dos vários movimentos heterodoxos era atribuir suas noções a algum líder da igreja, e estas coleções das palavras de Jesus sem dúvida se originaram de tais motivos. A forma de frase dupla e o desenvolvimento engenhosamente associado de idéias são semelhantes ao corpo principal da literatura de sabedoria oriental, que pode ser traçada de volta ao terceiro milênio a.C. Os fragmentos também indicam que seus escritores tinham um conhecimento amplo dos evangelistas canônicos. Alguns debates têm se centralizado ao redor do fato de que não há referências claras ao texto ou declarações do evangelho de João. Isto é mais provavelmente uma coincidência de descoberta; o quarto evangelho foi parodiado e modificado para os propósitos dos sectários tanto quanto os outros três.

A questão se estas ou outras coleções de dizeres não canônicos podem, de fato, estar baseadas em alguma lembrança verdadeira não registrada das palavras de Jesus está relacionada ao conceito do cânon que é adotado. Visto que os apóstolos estavam na posição superior de julgar a veracidade de tais textos, e visto que seus discípulos se preocuparam apenas em estabelecer seus ensinos, é altamente improvável que um grande corpo de tal literatura tenha sobrevivido. A evidência a favor um corpo extensivo de tradição oral, na era imediatamente pós-apostólica é negada pelos escritos dos pais pré-nicênos, que parecem ter mostrado a diligência e o cuidado necessários para diferenciar entre os verdadeiros livros canônicos e os muitos espúrios em circulação naquela ocasião. A dificuldade do local da verdadeira origem das declarações é impossível de ser resolvida, e as especulações são inúteis. Em cada uma das declarações o tema da "obscuridade" da verdadeira mensagem de Jesus e a necessidade de meios irracionais para a obtenção do verdadeiro conhecimento, são tipicamente orientais e neo-platônicas, duas características principais mencionadas pelo pais gregos como sendo comuns nas heresias do seu tempo.

Um aspecto das declarações que demonstra o caráter essencial da igreja do 3º séc. é a sua confiança simples na autoridade nas palavras de Jesus. Os autores destes textos espúrios não poderiam buscar nenhuma autoridade melhor para suas noções do que inseri-las nos ensinos de Jesus. A opinião comum de que Cristo não construiu um corpo autoritário de ensinamentos, mas que foram seus seguidores que compuseram o verdadeiro caráter de autoridade Cristológica é, desta forma, destruída. Outra característica das declarações é que faltam a elas o inerente estilo e semântica semitas das citações verdadeiras dos ensinamentos de Cristo, como registradas nos evangelhos. Elas provavelmente não são baseadas em originais hebraicos e aramaicos, mas foram registradas em

cóptico do Alto Egito ou grego Koine. A avaliação final do Papiro de Oxirincus tem que esperar os resultados de descobertas arqueológicas mais recentes de textos da era romana.

BIBLIOGRAFIA. Ed. B. P. Grenfell e A. S. Hunt e outros, *The Oxyrhynchus Papyri*. 32 vols. (1898-1966); H. G. E. White, *The Sayings of Jesus from Oxyrhynchus* (1920); M. R. James, *The Apocryphal New Testament* (1924); N. Lewis, *L'Industrie du papyrus dans l'Égypte graeco-romaine* (1934). J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte* (1948). J. Cerny. *Paper and Books in Ancient Egypt* (1952); H. I. Bell, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt* (1953); M. S. Enstin. "*Oxyrhynchus Sayings of Jesus*". *IDB*, Vol. III (1962),. 614-616; C. K. Barrett, *The New Testament Background: Selected Documents* (1967); E. G. Turner, *Greek Papyri* (1968).

W. White Jr.

DECRETO (אסר; גזרה; דבר; דת; חק; חקק; מכט; מעט; מאמר; קים; δόγμα). A palavra aparece com mais freqüência em Esdras, Ester e Daniel, quase sempre no sentido de uma ordem oficial, édito, ou decisão emitida por um rei, como fez Ezequias (2Cr 30.5), Ciro (Ed 5.13), Ciro e Dario (Ed 6.1), Assuero (Et 1.20), Nabucodonosor (Dn 3.10), César Augusto (Lc 2.1), César (At 17.7). Algumas vezes, onde a ARC usa "decreto", a ARA usa outra palavra mais adequada ao contexto, como em Jó 38.10, onde a ARA traz "limite"; e em Romanos 8.28, onde a ARA traz "propósito". Também ao contrário, como em 1 Crônicas 16.17 onde a ARC traz "estatuto"; Esdras 6.3, "ordem"; 6.14 "mandado"; Ester 4.8 "escrito"; Daniel 6.7 "édito real"; 6.15 "ordenança"; Hebreus 11.23 "mandamento".

A palavra não é encontrada na Bíblia no sentido teológico do plano eterno de Deus para sua criação, embora as Escrituras definitivamente ensinem a soberania de Deus tanto na natureza quanto na providência. Deus faz decretos (Dn 4.24; Sl 2.7) e o mundo está sujeito a eles. Há um decreto para a chuva (Jó 28.26), um para o mar e seu mando (Pv 8.29), uma ordem para os planetas (Sl 148.6). Afirmações como estas são comparáveis com o que nos dias de hoje se denomina "leis da natureza".

No NT a palavra δόγμα é encontrada em Lucas 2.1 para o decreto de César Augusto, em Atos 17.7 para o decreto de César, em Atos 16.4 para as "decisões" da Igreja no Concílio de Jerusalém. É também encontrada em Efésios 2.15 e Colossenses 2.14 como ordenanças das leis do AT.

J. C. Connell

DEDÃ, DEDANITAS (דדן). Nome de dois homens no AT e também um termo aplicado a um povo. 1. O filho de Raamá, filho de Cuxe, filho de Cam (Gn 10.7). Seu irmão era Sebá. Ele também é mencionado em 1 Crônicas 1.9.

2. Neto de Abraão e Quetura. Seu pai era Jocsã e seu irmão se chamava Sabá (Gn 25.3; cp. 1Cr 1.32). Assurim, Letusim e Leumim são listados como filhos de Dedã

3. Como termo geográfico e étnico aparece em várias referências nos profetas. (a) Na profecia contra a Arábia, os dedanitas são citados como habitando nos bosques da Arábia e são apresentados como estando em caravanas (Is 21.13). (b) Dedã é mencionado numa passagem como sendo o objeto da ira de Deus. O povo de Dedã é mencionado junto com Tema e Buz e todos os que cortam os cabelos nas têmporas (Jr 25.23). (c) No contexto de uma profecia contra Edom, o povo de Dedã é alertado sobre a punição de Deus que cairia sobre eles (49.8). Num contexto semelhante, o julgamento de Deus contra Edom inclui o território desde Temã até Dedã (Ez 25.13). (d) Ezequiel 27.15 também menciona os dedanitas. Aqui a NVI segue a LXX e traduz por "Rodes" em vez de Dedã. Se o hebraico estiver correto, então os dedanitas eram mercadores que negociavam com Tiro. Isto parece ser confirmado pela palavra de Ezequiel, de que Dedã negociava baixeiros (NVI "mantos de sela") para montaria com Tiro, uma mercadoria abundante entre os árabes (27.20). (e) Dedã é mencionado com Sabá numa profecia relativa a Gogue (Ez 38.13,14).

Pode-se concluir, portanto, que os dedanitas eram um povo da Arábia e estavam intimamente associados com Sabá. Sua exata identidade é desconhecida. Fontes extra-bíblicas da antigüidade indicam que Dedã era também um oásis nas rotas comerciais de Sabá, Tema e Buz conhecido como *ed-dağān*, já em 1200 d.C., e remanescentes de suas construções ainda existem.

El-'ulā deve ser identificado como o local mais provável, situado cerca de 80 Km ao sudoeste de Tema, e cerca de 240 Km ao leste do Mar Vermelho, na Arábia Central.

BIBLIOGRAFIA. J. Simons, *The Geographical and Topographical Text of the Old Testament* (1959), 21; J. Thompson, *The Bible and Archeology* (1962), 201ss.

J. B. Scott

DEDICAÇÃO, FESTA DA (τὰἐγκαίνια). Uma festa chamada Festa de Hanukkah, celebrada

anualmente pelos judeus, por oito dias, para comemorar a purificação do Templo em Jerusalém, depois de ter sido contaminado pelos sírios, sob o comando de Antíoco Epífanes (1Mac 4.52-59; 2Mac 10.5). A restauração da adoração a Deus foi efetuada por Judas Macabeus, um asmoneu, por volta de 165 a.C., três anos depois de sua contaminação. O grego-sírio Antíoco, em seu zelo excessivo para helenizar seu reino, perseguiu os judeus, proscreveu seus costumes religiosos e erigiu um altar idólatra no altar das ofertas queimadas em Jerusalém, onde sacrifícios idólatras foram então oferecidos (1Mac 1.41-64; 2Mac 6.1-11; Jos. *Ant.* Xii. 5, 4). Os asmoneus levantaram o grito de revolta em Modim e por fim derrubaram as forças de Antíoco. Josefo apresenta um relato vívido do acontecimento (Jos. *Ant.* Xii. 5,4; 7,4). A festa cai no dia vinte e cinco de Quisleu, que coincide com dezembro (mas nem sempre). Josefo designou-a como "Festa das Luzes". O apóstolo João designou-a "Festa da Dedicação" (Jo 10.22, somente aqui no NT). Ele indica a estação do ano corretamente mostrando sua familiaridade com os costumes judaicos. Os judeus chamam-na "Festa dos Macabeus" e o Talmude "Festa da Iluminação". Cristo, presente em Jerusalém durante a festa, dirigiu a palavra à multidão. O festival era caracterizado pela iluminação das sinagogas e dos lares. Era uma época de alegria e folia, e não era permitida nenhuma lamentação pública. A tradição judaica relata que Judas Macabeus encontrou um jarro de óleo que era suficiente para um dia, mas durou oito. A festa é celebrada entre os judeus até hoje. O sistema de iluminação é, acender uma luz no primeiro dia, e uma adicional para cada um dos outros. Em 2 Macabeus 10.6,7 a festa é indicada como sendo semelhante a Festa dos Tabernáculos, com palmeiras, ramos, cantos e salmos. Nesta ocasião o Salmo 30 (veja o título) era lido no ritual do dia (1Mac 1.41-64; 2Mac 6.10,11).

Nas celebrações atuais, embora seja permitido trabalhar nestes dias, há um prescrito e festivo ritual. A família se reúne solenemente em volta do pai, enquanto este acende as velas com uma oração de ações de graças a Deus pela libertação de seu povo da perseguição do seu opressor. Presentes e quantias em dinheiro são distribuídas às crianças. Durante à tarde fazem brincadeiras com decifração de enigmas e há troca de piadas. Na Europa, a comida especial para a ocasião é a panqueca. *Veja* Festas.

BIBLIOGRAFIA. H. Schauss, *The Jewish Festivals* (1938), 208-236; B. M. Edidin, *Jewish Holidays and Festivals* (1940), 87-103; *The Jewish People. Past and Present* (1948), II, 227, 278; G. Kittel org., *Theological Dictionary of the New Testament*, III (1965), 453, 454.

C. L. Feinberg

DEDICADO, DEDICAÇÃO (קדש, *ser santo, separado*, חנך, *dedicado, consagrado*; ἁγιάζω, *separado*, ἐγκαινίζω, *revovar*, então *iniciar, dedicar*).

Qādēš e seus cognatos são usados para: Deus, denotando sua separação ou santidade (Is 6.3); lugares separados para Deus (Jr 31.40); o Templo (2Cr 29.5); pessoa separada para Deus (Êx 28.3); e coisas separadas para uso sacro (29.37). *Hānak* e *ḥănukkâ* são aplicados ao Templo (1Rs 8.63), ao muro de Jerusalém (Ne 12.27), etc. (*ḥănukkâ* foi mais tarde aplicado à Festa de Dedicação dos judeus [*Hanukkah*], q.v.; cp. *egkainia* em Jo 10.22). *Hagiazō* e seus cognatos no NT têm conotações semelhantes a *qādēš* (e.g., pessoas: Jo 10.36; At 9.13; coisas: Mt 23.17; lugares: Hb 9.1). *Egkainizō* é usado para a inauguração ou dedicação do primeiro pacto (Hb 9.18) e para a dedicação de Cristo de um novo e vivo caminho (10.20).

A raiz hebraica *ḥrm* encontra-se relacionada à dedicação e devoção. O verbo significa "excluir da sociedade", geralmente por completa destruição, e o substantivo, "uma coisa isolada ou devotada (a Deus)". Eles eram geralmente usados para os cananitas e cidades vizinhas, povos e coisas, as quais eram hostis à religião de Israel e, portanto, a serem exterminados, ou, no caso de alguns objetos, separados para uso sacro (*Veja*, Devotadas, Coisas).

BIBLIOGRAFIA. Trench (1865); R. B. Girdlestone, *Synonyms of the Old Testament* (1897); BDB (1907); W. E. Vine, *An Expository Dictionary of the New Testament Words* (1940); Arndt (1957); NBD (1962) sob "Curse".

K. L. Barker

DEDO (אצבע; gr. δάκτυλος). Os dedos, que são uma extensão da palma da mão, ainda são a maior parte da totalidade da mão, e são mencionados quando a ênfase está na destreza e habilidade em vez de poder. Os dedos freqüentemente representam a mão toda como em "as vossas mãos estão contaminadas de sangue e os vossos dedos de iniqüidade" (Is 59.3), e o Senhor "adestra as minhas mãos para a peleja e os meus dedos para a guerra" (Sl 144.1). Os dedos são usados pelo oriental na conversa para aumentar a expressão da boca, e.g., "acena com os olhos...sinais com os dedos" (Pv

6.13), e "se tirardes do meio de ti o jugo, o estender do dedo, e o falar vaidade" (Is 58.9). A acusação era, e ainda é, feita pelo apontar. Assume-se que medir com os dedos seja equivalente a 0,73 pol ou 1,85m para cada dedo, por exemplo, as colunas do Templo de Salomão tinham a espessura de quatro dedos (Jr 52.21). Muito da riqueza de uma pessoa poderia ser levada em anéis em seus dedos.

Balançar as mãos significava unidade de propósito (2Rs 10.15) e a liderança espiritual estava confinada aos dedos (Pv 7.3). Um dedo borrifava o sangue sacrificial sobre as pontas do altar do Tabernáculo, e os sacerdotes recebiam sangue sobre os polegares de suas mãos direitas (Êx 29:12,20).

Uma rara característica hereditária dominante é a posse extra de dedos nas mãos e nos pés, tais como do homem de grande estatura em Gate (1Cr 20.6).

Roboão enfatizou o fardo de seu jugo sobre seu povo por seguir o aviso de seu mancebo ao dizer: "Meu dedo mínimo é mais grosso do que os lombos de meu pai" (1Rs 12.10). Jesus lamentou que os escribas e fariseus colocavam fardos sobre os ombros dos homens, mas eles mesmos não os moveriam com seus próprios dedos (Mt 23.4).

O dedo de Deus era como a mão de Deus, somente sua habilidade criativa é sugerida em relatos como "quando vejo os teus céus, obra dos teus dedos" (Sl 8.3). Com eles, ele escreveu os Dez Mandamentos sobre tábuas de pedra (Êx 31.18). Num milagre, ele fez os dedos da mão de um homem aparecer e escrever sobre o estuque da parede para pronunciar o julgamento sobre Belsazar (Dn 5.5). Aparentemente, a escrita de Jesus sobre a terra, na presença dos acusadores da mulher adúltera, era uma sentença de condenação (Jo 8.6). Jesus disse que era pelo dedo de Deus que ele expulsava demônios, e Lucas, um médico cujos dedos seriam tão freqüentemente usados na cura, é o único que registra isso (Lc 11.20).

Jesus não apenas pediu para Tomé por à prova sua realidade ao colocar de seu dedo em seu lado (Jo 20:27), como também abençoou com seus dedos quando curou o homem surdo e quando "trouxeram-lhe então alguns meninos para que sobre eles pusesse as mãos e orasse" (Mt 19.13).

O levantamento e a imposição de mãos para abençoar era comum. A posição dos dedos era importante na Igreja Primitiva Ocidental. Três dedos erguidos representavam a Trindade, enquanto que os dois dedos que permaneciam escondidos significavam as duas naturezas de Cristo.

R. L. MIXTER

DEDO DE DEUS. Uma expressão figurada, usada várias vezes no AT e uma vez no NT, para referir-se ao poder de Deus. Os magos egípcios disseram, após uma das pragas de Moisés, que eles



Uma vista das Montanhas centrais do Sinai, onde foram dados os Dez Mandamentos a Moisés. © *M.P.S.*

não poderiam reproduzir: "Isto é o dedo de Deus" (Êx 8.19), significando, "Isto está além do poder do homem para fazer; é sobrenatural; Deus deve estar sustentando Moisés e Arão." Diz-se que os Dez Mandamentos foram escritos pelo dedo de Deus, isto é, por algum processo sobrenatural e não por alguma mão humana (Dt 9.10). O salmista (Sl 8.3) diz que os céus foram feitos pelos dedos de Deus. Em algo tão vasto e maravilhoso como os céus, não um dedo, mas todos os dedos de Deus foram usados. Ele fez e moldou os planetas e as estrelas. Jesus disse que ele expulsava demônios com o dedo de Deus (Lc 11.20). Na passagem paralela, em Mateus (12.28), as palavras são "pelo Espírito de Deus." Ele claramente indicou que expulsava demônios pelo poder de Deus.

S. Barabas

DEFEITO (מאום, מום, μῶμος). Vinte e uma vezes as duas formas, essencialmente idênticas dessa palavra, aparecem no AT — dezesseis apenas no Pentateuco, principalmente nas prescrições rituais relativas a defeitos físicos nos homens e nos animais (e.g., Lv 21.17; Nm 19.2). Em Provérbios 9.7 refere-se à injúria física, enquanto que em Jó 11.15, aparentemente, refere-se a defeito moral ou algo digno de culpa [ARA 'mácula']. No NT, a palavra hebraica é trazida para a língua grega por transliteração, sendo usada para designar a impecabilidade de Cristo que "a si mesmo se ofereceu sem mácula a Deus" (Hb 9.14; cp. 1Pe 1.19), bem como a irrepreensibilidade dos bons discípulos de Cristo (Ef 5.27). Por outro lado, a respeito de pessoas iníquas o apóstolo Pedro diz: "nódoas são eles e máculas" (2Pe 2.13, ARC). Uma outra palavra hebraica, תבלל, (talvez derivada de uma raiz semita para "umedecer", ou com algum outro significado relacionado, a saber, BDB; Keil, *Commentary*, loc. cit.) aparece apenas uma vez na Bíblia (Lv 21.20 NVI "defeito na vista", "belida no olho" Almeida). Não há evidências de que quaisquer dessas palavras devam ser interpretadas especificamente como alguma doença em particular.

R. D. Culver

DEGRAUS, CÂNTICO DOS. *Veja* Instrumentos Musicais

DEIDADE DE CRISTO. A expressão mais clara e completa da deidade de Cristo é encontrada no Credo Niceno, que foi originalmente apresentado no Conselho de Nicéia, em 325 d.C. No *Book of Commom Prayer* a tradução aparece da forma seguinte: "...um Senhor Jesus Cristo, o único filho gerado de Deus, Luz da Luz, verdadeiro Deus do verdadeiro Deus, gerado, não feito". Está claro nesta afirmação que foi feito todo esforço possível para deixar claro que Cristo é o "verdadeiro Deus do verdadeiro Deus". Uma palavra intimamente relacionada com deidade é a palavra "divindade". Deidade é uma palavra mais forte, é absoluta. Pode-se argumentar que existe uma "centelha de divindade" em cada homem; mas não se pode dizer a mesma coisa com a palavra deidade.

Somente uma única pessoa fez sobre si mesmo esta reivindicação — Jesus Cristo. Sua reivindicação engloba a idéia de que quando ele ensina é o próprio Deus que ensina, o que ele faz somente Deus poderia fazer, e que em sua personalidade integral existe absoluta identificação com Deus. Asseverar-se a si mesmo é asseverar a Deus. Qualquer pessoa que alega ser o que Cristo alegou ser ou é insano e pervertido ou sua palavra deve ser verdadeira. Visto que o primeiro não pode resistir à luz das evidências disponíveis, então forçosamente tem-se de concluir que o último prevalece. Jesus Cristo é o que diz ser. "Verdadeiro Deus do Verdadeiro Deus". O caráter apresentado nos evangelhos e refletido nas epístolas não permite ao homem crer que aquele que é "todo gracioso" seja um enganador ou auto-enganado. "*Si Non Deus, Non Bonus*".

No NT ele é expressamente chamado de Deus, como visto na ordem das palavras em João 1.1 "...και θεὸς ἦν ὁ λόγος". A ausência do artigo mostra que *Theos* é um predicado, e o predicado precede o verbo para ênfase: o Logos não estava somente com Deus, ele era Deus. (Cp. Jo 1.18, "o Deus unigênito" Rm 9.5). Em Tito 2.13 há uma cuidadosa declaração de sua deidade "aguardando a bendita esperança e a manifestação da glória do nosso Deus e Salvador Cristo Jesus", ou, de outra forma, a declaração de Tomé (Jo 20.28), "Senhor meu e Deus meu", que não foi contradita por Cristo na presença dos discípulos de origem judaica (veja também Fp 2.6; Cl 2.9; Hb 1.8; 1Jo 5.20).

As descrições de Deus do AT se aplicam a ele. As descrições, o apoio da tradição oral, os escritores dos evangelhos, Paulo em todo seu judaísmo: nenhum destes teria permitido este tratamento a Cristo, da forma como ele aparece nas Escrituras, a menos que eles aceitassem a verdade de sua deidade; indignação por causa da blasfêmia era a reação natural dos judeus à asserção de Cristo de sua relação com o Pai. Considere como exemplo

a freqüência do apoio profético encontrado no evangelho de Mateus: Mateus 3.3, "Preparai o caminho do Senhor" (observar também Jo 12.41 com Is 6.1, Ef 4.7,8 com Sl 68.18). Em 1 Pedro 3.15 se lê, "santificai a Cristo, como Senhor", enquanto que em Isaías 8.13 se lê "Ao Senhor dos Exércitos, a ele santificai". Os escritores do NT se mostram muito à vontade em passar do Deus do AT, cujo nome é inefável, para Jesus, cujo nome que não lhes era por si evidente.

Evidências bíblicas que apóiam a deidade de Cristo, conforme atestadas em qualquer teologia sistemática, são infinitas. Por exemplo, Cristo possui atributos de Deus: onipotência, (Mt 28.18; Ap 1.8); onipresença (Mt 28.20; Ef 1.23); onisciência (Mt 9.4; Jo 2.24,25; At 1.24; 1Co 4.5); verdade (Jo 14.6; Ap 3.7); amor (Jo 3.16); santidade (Lc 1.35; Jo 6.69; Hb 7.26). "A vida estava nele" (Jo 1.4; 14.6). Ele possui os atributos de eternidade (Jo 8.58; Cl 1.17; Hb 1.11; Ap 21.6) ou existência própria ou imutabilidade. As obras de Deus são atribuídas a ele em coisas como a criação do mundo, a manutenção de todas as coisas pelo seu poder, a ressurreição dos mortos e o julgamento do mundo. Seu nome está associado ao de Deus em pé de igualdade. Os títulos de deidade são aplicados a ele. Ele deseja receber honra e adoração, coisas devidas somente a Deus, e sua igualdade com Deus é expressamente declarada. E por aí seguem os argumentos. É possível que haja razões para se questionar a deidade de Cristo, mas tais razões não podem derivar de nenhuma aceitação séria das Escrituras.

Qualquer pessoa que tenha consciência de estar salvo, e tenha certeza de sua comunhão com Cristo é, pela natureza da experiência, compelida a dar a seu Redentor a mais alta honra e se curvar diante dele em adoração. "Jesus Cristo, ontem e hoje, é o mesmo e o será para sempre" (Hb 13.8) não apenas descreve a eterna essência de Cristo, mas é também um testemunho vivo e unânime de sua presença, independente de tempo e lugar. A experiência cristã, em vez da especulação, compeliu a formulação da deidade de Cristo. Na verdade pode-se dizer que o maior impacto não está em meditar primeiro sobre os atributos de Deus e depois os aplicar a Cristo, mas sim enxergar a Cristo e reconhecer que Deus é a mesma coisa.

BIBIOGRAFIA. Veja Credos, Teologias sistemáticas (Hodge, Strong, Berkhof); Dorner, *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ*, 5 vols. (1863); Schaff, *Creeds of Christendom*, 3 vols. (1877); Bruce, *The Humiliation of Christ* (1881); Sanday, *Christologies Ancient and Modern* (1910); Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ* (1912).

A. H. Leitch

DELAÍAS (דליהו, significa "*O Senhor tirou*") nome de quatro ou cinco, o vigésimo terceiro mais idoso dos vinte e quatro sacerdotes de Davi ordenados para "entrar na Casa do Senhor" (1Cr 24.18,19).

Quando Baruque leu o rolo de Jeremias, Delaías era um dentre os príncipes que ouviram, relatou ao rei e foi um dos três que o instigou a não queimar tão inspirada profecia (Jr 36.12,25).

Em 1 Crônicas 3.24 se encontra um Delaías entre os sete filhos de Elioenai, um descendente de Salomão.

Ao retornarem do cativeiro, os filhos de Delaías não puderam provar que eram realmente israelitas (Ed 2.60; cp. Ne 7.62). Talvez tenha sido um outro Delaías, cujo filho Semaías tentou ajudar, num último esforço, a parar Neemias, aconselhando-o a fechar as portas do Templo em Jerusalém (Ne 6.10).

W. G. Brown

DELÍCIAS (Carnes). Três palavras hebraicas, que se referem à comida gostosa e deliciosa, são assim traduzidas. Todas são usadas somente no plural מטעמות "comida gostosa, saborosa", é derivada do radical טעם "provar". Seis vezes em Gênesis 27 *mat'amôt* se refere a "saborosa comida", a iguaria que Rebeca e Jacó usaram para enganar a Isaque. Rebeca fez a comida predileta de Isaque com dois cabritos pequenos (v.9). Em Provérbios 23.3 "delicados manjares" (ARC "manjares gostosos") do rei são descritos como "comidas enganadoras". O versículo 6 admoesta contra os delicados manjares e pão daquele que tem os olhos malignos.

מנעמים "iguarias, delícias" do נעם "ser agradável, deleitável" aparece apenas no Salmo 141.4. O salmista roga a Yahweh para preservar seu coração da prática da perversidade e de comer das "iguarias" dos malfeitores. Aqui o alimento figura claramente como uma porta para as más companhias.

מעדנים "delícias (comida), prazer" pode ter uma boa conotação. Provérbios 29.17 fala das delícias que um filho disciplinado dá a seu pai. Neste caso as delícias não parecem ter relação com alimento. Jacó, ao abençoar Aser, prediz que seu pão "motivará delícias reais" (Gn 49.20). Semelhante identificação de realeza e *ma'ădannīm* ocorre em Lamentações 4.5, onde são mencionados "os que se criaram entre escarlatas".

H.M. Wolfe

DELOS (Δῆλος). Uma pequena ilha egéia, considerada como o centro do arquipélago das ilhas Cíclades, cujo nome resulta do fato de rodearem Delos. A verdade disso está aparente ao se observar o panorama das ilhas vizinhas e o mar a partir do topo do *Monte Cintus* a 146 m, o outeiro rochoso central da ilha. A ilha em si, desprovida de árvores e desabitada, encontra-se coberta de formidáveis ruínas de uma cidade greco-romana.

Delos era considerada o berço de Apolo e Ártemis, e segundo os relatos mais antigos da História, era celebrada por danças e canções, e era o cenário de festivais sagrados que, já no 8º séc. a.C., atraía visitantes de todas as partes do mundo egeu. A ilha foi tomada por colonos de origem grega em 1000 a.C. e já era famosa por sua vida helenista quando a *Odisséia* foi escrita, no 8º séc.. A história, contudo, no sentido mais rigoroso da palavra começa no 6º séc., quando Pisístrato de Atenas (560-527 a.C.), e Policrates, que chegou ao poder em Samos em 540 a.C., procuraram, por sua vez, trazer Delos para dentro de sua esfera de controle.

Quando a frota persa estava a caminho da Grécia em 490 a.C., ela respeitou a santidade de Delos,



e quando, depois do confronto com a Pérsia, os gregos organizaram uma confederação marítima para proteger sua independência (478 a.C.), Delos foi escolhida como o local para guarda do tesouro comum. Quando os atenienses vieram e com ousadia removeram o tesoura para Atenas, Delos permaneceu um membro sem tributo. O controle ateniense continuou até o fim da desastrosa guerra com a Esparta que fechou o 5º séc. a.C., quando Atenas perdeu seu grande poderio naval. Uma geração mais tarde (378, 377 a.C.), Atenas liderou uma nova liga marítima e novamente controlou Delos. Com o declínio final de Atenas (314 a.C.), acabou sua influência sobre Delos.

Durante o próximo século e meio, a ilha foi administrada por oficiais conhecidos como *hieropoioi*, com o Egito dos Ptolomeus e a Macedônia metropolitana, estados sucessores do império de Alexandre, lutando pelo poder no Egeu. Delos gozou do status e instituições de uma cidade-estado durante este período. Monumentos e inscrições revelam as rivalidades dos estados vizinhos — Egito, Macedônia, Pérgamo e Síria — sob seus reis helenistas, todos os quais, portanto, parecem ter respeitado a independência de Delos e a santidade da ilha.

No início do 3º séc., Delos se tornou o centro do comércio egeu de grãos. Bancos estrangeiros floresceram e nomes italianos começaram a aparecer nas inscrições de Delos. O lugar perdeu seu status de neutralidade quando cometeu o erro de apoiar Perseu da Macedônia em seu confronto com Roma. Roma, após arrasar a Macedônia entregou Delos a Atenas que tinha sido esperta o suficiente para apoiar o vitorioso, e Atenas substituiu toda a população do local por seus próprios colonos (166 a.C.). Delos se transformou num porto livre para prejudicar o comércio de Rodes, e a ilha se tornou rapidamente um centro cosmopolita de comércio e negócios, e no principal centro de tráfico de escravos no Mediterrâneo central. Foi um dos estados para quem o romano Lúcio Calpúrnio Piso apelou para proteção dos interesses judaicos na guerra com Antíoco VII (1Mac 15.15-24). Quando Mitrídates do Ponto lançou seu grande assalto sobre Roma, em 88 a.C., Arquelau, seu general, massacrou 20.000 italianos em Delos e a ilha não mais conseguiu recuperar sua prosperidade comercial. As rotas de comércio mudaram e o lugar caiu em decadência, como é vista nos dias de hoje.

Os franceses começaram a investigação arqueológica de Delos em 1873. Sua enorme quantidade de remanescentes em edifícios, públicos e privados, sagrados e seculares, e sua multidão de inscrições têm aumentado notavelmente o conhecimento do mundo grego e sua cultura.

BIBLIOGRAFIA. CAH, VIII, cap. 20 (1930) trás uma bibliografia completa; W. A. Laidlaw, *A History of Delos* (1933).

E. M. Blaiklock

DEMAS (Δημᾶς; abreviação de Δημήτριος, ou Δημάρατος). Este companheiro de Paulo é mencionado pela primeira vez na saudação enviada de Roma a Colossos (Cl 4.14; Fm 24), mas é marcado mais tarde por sua deserção de Paulo, durante seu confinamento (2Tm 4.10). Paulo diz tudo em suas poucas palavras referentes a Demas: ele "me desamparou, amando o presente século". Demas havia ido para Tessalônica; mas se morava lá, se ele continuou a se afastar ou se tornou um pregador fiel, não se sabe. É bastante improvável que ele seja a mesma pessoa que Demétrio em 3 João 12 (cp. Don John Chapman JTS, V, 1904, págs. 364ss.). Não parece ser a falta de coragem, mas sim a atração pelo materialismo, que ocasionou sua queda.

L. Foster

DEMÉTRIO (*que pertence a Demeter*). 1. O discípulo elogiado por João na sua carta a Gaio (3Jo 12).

2. O joalheiro de Éfeso, que liderou uma manifestação contra Paulo, porque sua pregação tinha causado prejuízos ao seu lucrativo negócio de fabricar imagens da deusa Diana (At 19.23-27). O nome de um Demétrio, um administrador do templo de Éfeso, foi encontrado por exploradores modernos. Ele era, provavelmente, um fabricante de artigos de prata. Três reis da Síria tiveram este nome. Demétrio Sóter ou Salvador (Jos *Ant.* XII. x. 1-4); Demétrio Nicator, ou Conquistador (*Ant.* XIII. V. 2,3,11); Demétrio Eucário, o Auspicioso (*Ant.* XIII. xiii. 3; xiv. 1.3).

DEMITOLOGIZAÇÃO. *Veja* Crítica Bíblica.

DEMOFONTE. Δημοθών. Este homem foi descrito como sendo um dos governadores de distrito na Palestina, durante a era dos Macabeus (2Mac 12.2). Juntamente com ele foram mencionados três outros governadores, Timóteo, Apolônio e Jerônimo, os quais eram a favor da política helenizante

o regime selêucida. Isto os colocou em conflito com os segmentos mais ortodoxos dos judeus, o que provocou distúrbios locais.

R. K. HARRISON

DEMÔNIO, DEMONÍACO, DEMONOLOGIA.

A palavra latina "demônio" é derivada do grego δαίμων, que era usada para se referir a influências anônimas, tanto de natureza boa quanto má. Quando o conceito de um espírito sobrenatural ou inteligência se desenvolveu posteriormente nos círculos gregos, então a palavra adquiriu gradualmente uma conotação maligna, e era usada como uma designação geral dos poderes malévolos, aos quais eram geralmente atribuídas a individualidade e funções características.

1. Uso segundo o pensamento grego
2. Demônios da Mesopotâmia
3. Demônios do Egito
4. Demonismo no AT e Apócrifa
5. Demonismo no NT

1. Uso segundo o pensamento grego.

A ocorrência mais comum de *daimōn* em Homero estava relacionada à idéia de divindade, deidade ou poder divino, contrastando com θεός que denotava um deus em pessoa. Um *daímōn* era tratado, conseqüentemente, como a personificação dos poderes vagos que estavam associados na mente grega com as atividades de deidades principais, as quais, em conseqüência, desempenhavam alguma influência sobre a vida humana. O termo era empregado também para se referir ao gênio do indivíduo, e assim ao azar ou sorte na vida da pessoa. Nas obras de Hesíodo o *daimōn* era, algumas vezes, considerado como uma das almas dos homens da idade de ouro que formava uma ligação entre os deuses e os mortais. Um resultado disto era que, quando δαίμονες e θεοί eram mencionados em associação um como outro, o primeiro era tido como deuses de uma hierarquia inferior. Porque a sorte geral da vida humana parecia inclinada para uma preponderância de mal, o termo *daimōn*, no sentido da sorte de alguém, adquiriu uma crescente conotação maligna, especialmente nas mãos dos poetas áticos. Todavia, apesar disto o termo nunca perdeu completamente suas associações com os poderes definidos como malignos, que se acreditavam governar as circunstâncias da vida e, por esta razão, os gregos podiam pensar consistentemente sobre bons como também sobre maus espíritos. Os últimos eram freqüentemente imaginados como fantasmas, e é interessante ressaltar que os fantasmas dos heróis eram geralmente tidos como sendo particularmente perigosos, visto que por alguma razão não explicada eles eram capazes de praticar somente o mau. Os gregos também davam crédito consistente à idéia do espírito guardião que cuidava do indivíduo desde seu nascimento, e podia ter caráter amigável ou maligno. Independente disso, os maus demônios eram representados como agarrando-se a um indivíduo para cumprir seus intentos. Um demônio que recebia o titulo de ἀ λάστωρ era tido como tendo poderes especiais de vingança para a punição de transgressões específicas. Dentre os filósofos gregos, Tales ensinava que "todas as coisas estão cheias de deuses", e os seguidores de Pitágoras tornaram este animismo mais específico, ensinando que todo o ar está cheio de almas, que eles descreveram em termos de demônios e heróis. Estas entidades etéreas eram responsáveis por mandar saúde ou doença, tanto para seres humanos quanto para os animais. Boas relações podiam ser estabelecidas com eles por intermédio de rituais de purificação e expiação, como também por atos divinatórios e presságios. Heráclito refinou o conceito popular de uma deidade controladora morando dentro de cada um, afirmando que "o caráter é o demônio de cada homem", enquanto que a Empedócles foi atribuída a duvidosa distinção de descrever a reabilitação dos demônios maus por meio de várias fases de reencarnação. Sócrates dava a impressão de que freqüentemente era dissuadido de seguir um curso particular de ação por meio de sinais divinos ou avisos, e isto deve ter sugerido aos seus ouvintes a operação deste tipo de fado ou destino, pelo qual a vida do indivíduo era, no pensamento popular, supostamente controlada. Platão assegurava que os demônios, que eram identificados com as almas dos mortos da mesma forma que seus contemporâneos, serviam de interpretes entre deuses e homens. Refletindo o pensamento de Heráclito, ele acreditava que o verdadeiro gênio de guarda dentro de cada homem era a sua alma, que era a dádiva de Deus. Aristóteles tinha um pensamento menos exaltado sobre a situação demoníaca, entretanto, e meramente concordava com a teoria popular de que os homens tinham demônios que os acompanhava consistentemente durante a vida. Os mais convincentes expoentes do demonismo na Grécia antiga foram os estóicos, cujo panteísmo e fatalismo permitiam que os demônios fossem representados como experimentando paixões e emoções humanas, dores e prazeres. Sendo compostos da mesma substancia da alma humana,

eles gozavam da existência permanente, e estavam localizados na área debaixo da lua. Epicuro foi ao outro extremo ao negar completamente a existência de demônios e afirmar que mesmo que eles existissem não poderiam se comunicar com os seres humanos de maneira alguma.

2. Demônios da Mesopotâmia. Desde seu princípio os povos da Mesopotâmia eram de caráter altamente supersticiosos, devido em grande parte à influência de seu ambiente natural e condições de vida sobre suas projeções religiosas. Enquanto que no Egito as silenciosas e regulares inundações do Rio Nilo davam um senso de ordem e estabilidade à vida, na Babilônia a formulação de uma civilização ordeira foi apenas o resultado de uma prolongada luta contra as enchentes imprevisíveis e devastadoras a que estavam sujeitos os Rios Tigre e Eufrates. Os sumérios deram definições às tradições religiosas da Mesopotâmia e, ao formularem os conceitos que iriam se tornar normativos por muitos séculos, eles adotaram um baixo conceito do significado da vida humana, considerando o homem como sendo pouco mais que uma reflexão tardia de criatividade divina. A mitologia suméria contém numerosas alusões aos deuses do mundo inferior ou *anunnaki*, e os sete maus *asakki* ou demônios que habitavam as regiões inferiores. Os demônios eram tidos popularmente como sendo responsáveis por todas as desgraças que assaltavam os homens, e eram especialmente considerados como causadores de doenças. Na Mesopotâmia pensava-se que a doença ocorria quando os demônios entravam nos orifícios da cabeça e penetravam nos órgãos internos. Para se prevenir contra estas ocorrências era preciso lançar mão de encantamentos mágicos, amuletos, ornamentação com jóias e coisas semelhantes. Os brincos e colares modernos são resquícios de uma era em que a tais ornamentos eram atribuídos poderes mágicos, como meios de resguardar as orelhas, as narinas e a boca contra a invasão dos demônios. Desta forma Ea, o deus das águas, era especialmente invocado em encantamentos e feitiços, sendo venerado como um aliado da humanidade em seus conflitos com as forças malévolas da existência. Ea tornou-se assim a deidade padroeira das ordens de sacerdotes que eram treinadas para o exorcismo, conhecimento de feitiços, a formulação de encantamentos e a interpretação de sonhos e augúrios. Os espíritos mais temidos pelos sumérios e seus sucessores religiosos eram as aparições dos mortos que não haviam sido sepultados conforme os rituais apropriados, ou que tinham morrido em circunstâncias misteriosas ou violentas. Tais espíritos eram popularmente conhecidos como *etimmu*, e um tipo especial de sacerdote-exorcista, o *ashipu*, era obrigado a recitar os encantamentos necessários para anular seus ataques. Tais atividades sacerdotais envolviam um substituto para o sofredor, e o objeto apropriado, um animal, uma imagem de argila ou algum utro substituto inanimado, era considerado como estando morto e já no submundo. Oferendas e rituais eram feitos aos poderes malignos suspeitos de causar a doença, e quando um encantamento era pronunciado invocando os deuses que davam vida, como *Ea* ou *Marduque*, a pessoa doente era considerada, freqüentemente num ato de fé, como tendo se levantado dos mortos, e desta forma liberta do poder malévolo do demônio, espírito ou deidade maligna.

Os habitantes da Mesopotâmia deram nomes aos demônios que eles temiam, algumas das designações sendo as das próprias doenças, enquanto que outras eram os nomes de poderes naturais hostis. Um demônio era conhecido como *Rabiṣu* ou "que ficava agachado" porque diziam que ele esperava escondido pelo seu inimigo (cp. Gn 4.7). Aparentemente a razão pela qual os sumérios e semitas da Babilônia davam nomes aos demônios e espíritos maus era porque eles davam grande importância a crença de que os nomes tinham poderes mágicos. Para um demônio ser expulso de maneira correta, era necessário que o sacerdote exorcista conhecesse seu nome e o usasse corretamente na conjuração do mal (cp. Mc 5.9; Lc 8.30). Embora a incidência de enfermidades fosse amplamente atribuída a demônios, quase qualquer outro tipo de atividade humana poderia ser também ameaçada por forças malignas sobrenaturais. Por exemplo, o lançamento de uma fundação era uma ocasião muito propícia para a infiltração de demônios na estrutura planejada e ocasionar futuro colapso da construção. A prática suméria de fazer depósitos de fundação em todos os edifícios públicos e sagrados era marcada por rituais designados para impedir as atividades dos poderes do submundo malevolente, e assegurar a estabilidade da estrutura contra ataques violentos, interno e externo. Dentre os babilônios, assírios e povos semitas posteriores, existiam um grande número de demônios não humanos, por cuja criação a humanidade não tinha qualquer domínio. O *asakki* dos sumérios era conhecido dos babilônios como *utukku*, e eram freqüentemente mencionados nos textos de exorcismo. Com o passar dos séculos os demônios ganharam forma real, de modo



Um demônio assírio, *Pazuzu*, visto de frente e de costa, representado em bronze. "O antigo mundo semítico era considerado como sendo habitado por estas criaturas, que causavam todo tipo imaginável de problemas. A literatura cuneiforme está cheia de augúrios, amuletos e encantamentos contra estes espíritos maus. Este amuleto de bronze era feito para assegurar a eficácia do feitiço ou encanto pronunciado contra sua... ação do espírito maligno do vento sudoeste" (de Unger, *Archaeology and the Old Testament*). © *O.I.U.C.*

que na época de Assurbanibal (669-627 a.C.) era comum fazer gravuras e esculturas destes poderes malignos, para serem usados como protetores. O *utukku* parece ter se originado no conceito de fantasmas, mas numa forma mais elaborada eles eram considerados como diabos que vagavam pelos locais desérticos, prontos para lançarem-se sobre os viajantes solitários. Um demônio feminino, chamado *Lamashtu*, era objeto de temor especial. A filha de *Anu*, o deus sumério dos altos céus, freqüentava regiões montanhosas ou áreas pantanosas procurando crianças perdidas. Igualmente temida era a deidade *Namtar*, o arauto da morte, que controlava sessenta enfermidades, tendo a capacidade de infligi-las à vontade sobre o ser humano. Outro inimigo temível era um associado de *Namtar*, *Irra*, o deus das pragas, contra quem muitos encantamentos eram formulados. Outro espírito da pestilência era *Ura*, que era proeminente nos amuletos ou placas protetoras babilônicas. Estas continham a representação da deidade em forma humana de um lado, enquanto que do outro estava inscrito um ritual de exorcismo ou fórmula para desencorajar as atenções dos demônios. Bem conhecido entre os povos semitas, numa época posterior, era o demônio feminino *Lilitu*, que era de fato um *succuba*, um espírito de lascívia que tentava os homens por meio de sonhos sexuais. Acreditava-se que *ardat lili* da Assíria, para quem havia também um macho correspondente, saía vagando à noite até encontrar um homem solteiro para ter relações.

3. Demônios egípcios. Semelhantes aos outros povos do antigo Oriente Próximo, os egípcios acreditavam na presença de uma multidão de demônios, contra os quais os poderes da magia tinham de ser dirigidos, caso contrário tudo seria arruinado por suas influências malignas. Apesar da crença nas forças demoníacas, os egípcios antigos não classificavam seus diabos e espíritos maus da mesma maneira que muitos outros povos faziam. Além do mais, os fenômenos celestiais como enchentes e tempestades, que em outras partes eram considerados trabalhos dos demônios, eram atribuídos pelos egípcios aos próprios deuses. Como na Mesopotâmia, as enfermidades eram geralmente atribuídas aos demônios, que à noite espiavam a forma inerte da pessoa dormindo para trazer dor, febre e, talvez, até mesmo a morte. Poderosas operações mágicas sob a forma de encantamentos e amuletos eram necessárias para combater tais influências demoníacas temíveis. Pensavam também que os demônios habitavam o próprio

ar, daí a necessidade de defumação periódica dos templos e palácios, especialmente por ocasião de funerais. Mais do que qualquer outro demônio, os egípcios temiam o espírito dos mortos, que sob a forma de fantasma podiam tramar toda sorte de feitos maldosos contra a humanidade. Eles só podiam ser contidos pelo poder de fortes mágicas, e no Livro dos Mortos eles são apresentados como prontos até mesmo para prejudicar as almas recém chegadas ao mundo dos mortos. No que se refere à nomenclatura dos demônios na literatura egípcia, eles eram denominados funcionalmente por epítetos como "o cortador", "o arqueiro", "o estripador", e coisas parecidas, enquanto que os demônios femininos eram especificamente mencionados como "a senhora da espada que golpeia", "aquele que é violenta", e assim por diante. Devido a dificuldade de distinguir com precisão, no pensamento dos antigos egípcios, entre um demônio e um deus, existe alguma base para a opinião de que o nome próprio servia para identificar um deus como tal. A situação é relativamente complicada pelo fato de que grupos anônimos de demônios recebiam veneração supersticiosa, de parte da população de tempos em tempos, bem como pelo processo de desenvolvimento por intermédio do qual se acreditava que demônios podiam se tornar deuses. A demonologia popular no Egito, todavia, manifestava muitas características encontradas no demonismo de outras nações, incluindo a influência supersticiosa dos dias e horóscopos, a reação dos demônios aos amuletos e a habilidade de controlar os demônios por meio do uso correto de seus nomes. A literatura egípcia nunca menciona demônios que atacavam crianças ou que eram bebedores de sangue, no que difere dos registros babilônicos.

4. Demonismo no AT e Apócrifa. As fontes hebraicas mais antigas não apresentam um termo específico para "demônio", e naqueles casos em que fenômenos sobrenaturais precisavam ser descritos, as palavras אל ou אלהים, geralmente traduzidas por "deus" eram empregadas na narrativa. Desta forma, um homem inspirado era "homem de *'elōhîm*", ou seja, um homem de deus, expressão que encontra sua contraparte na frase hitita "homem dos deuses", ou seja, um vidente *'elōhîm* era freqüentemente usado num sentido descritivo de um poder formidável, como em Gênesis 30.8 ("grandes lutas"; ARC "lutas de Deus") ou em Jonas 3.3 ("uma cidade 'divina'"). No mesmo sentido neutro, a idéia de um espírito divino (*rûaḥ'elōhîm*) possuindo uma pessoa era empregado para explicar fenômenos extraordinários como as atividades proféticas de Balaão (Nm 24.2) ou Saul (1Sm 10.11; 19.20-23). O uso adjetivado de *'elōhîm* em conexão com um espírito mau ocorreu em 2 Samuel 16.15,16,23, mas as traduções atribuíram erroneamente a procedência do fenômeno a Deus. Na verdade, o uso genérico do termo para "deus", foi meramente usado pelo autor com a intenção de descrever o espírito mau como "poderoso" ou "forte", sem qualquer demonismo inerente implícito. O derramamento de um suprimento espiritual positivo foi descrito da mesma maneira em Êxodo 31.3; 35.31 pela expressão *rûaḥ 'elōhîm* ou "dons excepcionais", outra vez traduzido incorretamente nas versões atuais pela expressão "o espírito de Deus". Ser possuído por um espírito poderoso e estranho foi descrito pela mesma frase em relação ao estado de êxtase de Saul (1Sm 10.6; 11.6). As proezas de Sansão na vinha de Timna (Jz 14.6) foram atribuídos à inspiração do Senhor onde o nome próprio de YHWH foi substituído por *'elōhîm* como um adjetivo (cp. Jz 13.25). Em vista da atribuição comum no Oriente Próximo das enfermidades aos demônios, é importante notar que as enfermidades mencionadas no AT estavam relacionadas, em sua incidência, com a atividade do único Deus, coerente com o monismo consistente do pensamento hebraico. As pragas do Egito vieram pela mão divina (Êx 9.3), e até mesmo as calamidades que atingiram Jó, incluindo a abominável enfermidade (Jó 2.7), foram perpetradas pelo adversário (השטן) com permissão divina. De maneira semelhante, a expressão *'aḥāzanî hassābāṣ* (2Sm 1.9) tem sido reivindicada por alguns estudiosos como denotando ataque ou possessão por um poder maligno, embora na realidade a descrição é de Saul tendo um ataque de desvario causado pela extrema exaustão emocional. A ocorrência de doenças devido a atuação de poderes demoníacos tem sido erroneamente inferida da referência em Isaías 53.4, onde o servo sofredor foi "fortemente oprimido" (Versões atuais, "ferido por Deus) como parte de sua aflição. Uma leitura direta do texto hebraico deixa claro que isto não resultou das atividades de forças malignas, embora sua agonia incluísse suportar as enfermidades (*ḥolî*) e dores (*mak'ôb*).

Contudo o AT contém algumas alusões à demonologia popular das nações pagãs, principalmente no contexto da adoração. O termo שדים (Dt 32.17) traduzido na LXX por δαιμόνια se referia a deuses estrangeiros (cp. Sl 106.37), os quais não eram necessariamente de natureza demoníacos. No hebraico pós-bíblico a palavra *sēd* se tornou

a designação comum para espírito maligno, e a referência em Deuteronômio pode se referir apenas ao *shêdu* assírio ou "espírito guardião". Outra alusão a deuses pagãos ocorre em Levítico 17.7, onde o termo שעירים, ou "peludos" tem sido aceito por alguns comentaristas como uma referência a "semideuses gregos". O sentido literal da palavra é "cabras", mas no pensamento pagão os "peludos" eram considerados como deuses das florestas ou demônios que habitavam lugares desolados (cp. Is 13.21; 34.14). Adoração da cabra, acompanhada de rituais depravados, era comum no Baixo Egito e era conhecido dos israelitas do período pré-êxodo. Esta era uma das formas de adoração das quais Deus desejava desviar seu povo (cp. Js 24.14; Ez 20.7), daí a proibição de oferendas aos semideuses gregos. Enquanto que em Levítico 17.7 na LXX se lê *daimónia* e na Vulgata *daemones* para שעירים, numa referência semelhante (2Cr 11.15) a LXX lê μάταια ou "coisas vãs" para שעירים. Ao tentar entender estes termos é importante não considerar as últimas interpretações como sendo necessariamente idênticas em significado com o uso original. Enquanto o pensamento popular árabe podia imaginar uma classe inteira de demônios hirsutos, todas as referências do AT aos "peludos" torna bastante possível que os escritores estivessem meramente falando de cabras selvagens ou de bodes como objetos de veneração pagã, não como espíritos do deserto. Enquanto poderia ser dada uma interpretação demoníaca a expressão *sēd* o uso concreto do termo sugere uma deidade pagã em vez de uma elucubração indeterminada. Visto que ambos os termos hebraicos são de natureza mais específicos do que genéricos, uma interpretação apropriada parece necessária para cada passagem.

Alguns demônios mencionados por nome ou por título na literatura do antigo Oriente Próximo são também mencionados em algumas passagens do AT. Existe um problema de interpretação, devido ao fato de todas as alusões ocorrerem em seções poéticas, isto levanta a questão se eles não seriam, na verdade, meras figuras de expressão. Isaías se referiu à conhecida *Lilitu* acadiana, demônio feminino, pelo nome hebraico לילית, LXX ὀνοκένταυρος; Vulgata *Lamia*; Is 34.14). Na literatura mesopotâmica, *Lilitu* aparece como uma aparição feminina sedutora que tentava os homens em sonhos sexuais, mas por volta do 8º séc. a.C. ela se tornou confusa na Palestina com *Lamashtu*, a bruxa que roubava crianças. No pensamento popular *Lilitu* era tida como um demônio da noite, que vagava em meio a ruínas e em lugares desolados, mas apesar disto o nome não deriva do radical para "noite", como outrora se pensava. Em vez disto ela vem da palavra suméria *lil* que significa "vento".

Outro demônio familiar à mitologia do Oriente Próximo era *Resheph*, mencionado em documentos de lugares tão distantes entre si como Mari, Ugarite, Egito, Chipre e Cartago, entre os sécs. 19 e 4º a.C. *Resheph* era a deidade cananita da pestilência, e em ambos os textos, ugarítico e egípcio, estava associada à morte violenta. A pestilência foi mencionada em Habacuque 3.5 como um agente do poder divino, embora não houvesse personificação, apesar da natureza poética da passagem. O termo aparece em Cântico dos Cânticos 8.6, onde foi usada no sentido de "brasas" ou "chamas" (RSV "lampejos") em vez de pestilência. No Salmo 76.3 foi empregada para descrever "relâmpagos (flechas ARC) do arco", enquanto que no Salmo 78.48 faz alusão à destruição de rebanhos por meio de raios. O que parece ser uma ameaça de uma condição febril com alta mortalidade foi mencionada em Deuteronômio 32.24, onde *resep* apresenta nuanças semelhantes àquelas de *Resheph* dos textos ugaríticos. A idéia de *Resheph* como uma "chama queimante" pode ter se originado na Babilônia, onde *Girra* era o deus do fogo como também da pestilência. Tendo em vista que as referências precedentes ocorrem em passagens poéticas, torna se difícil imaginar que elas sejam qualquer coisa além simples formas demo-mitológicas de alusão literária. A menção de Raabe (Jó 9.13; 26.12; Sl 89.10; Is 30.7; 51.9,10) tem sido interpretada como se referindo à morte violenta de um dragão mitológico no combate primordial com Deus, embora esta explicação seja duvidosa, até mesmo porque o próprio nome Raabe é de significado desconhecido. As traduções da LXX foram bastante dúbias quanto à alusão omitindo totalmente a palavra em Isaías 51.9 e rejeitando-o como nome próprio em Isaías 30.7. Em Jó 9.13 e 26.12 foi traduzido por κῆτος "monstro marinho", e foi simplesmente transliterado no Salmo 87.4. Nesta última passagem, como também em Isaías 30.9, o nome foi usado em sentido figurado representando o Egito com a implicação de que uma nação orgulhosa seria humilhada.

Alguns intérpretes têm visto mais alusões às influências demoníacas em referências como "a mortandade que assola ao meio-dia" (Sl 91.6). A aflição em questão pode ter sido insolação ou possivelmente meningite espinhal aguda, mas a descrição é de natureza geral, e embora a LXX traduza קטב por *daimónion*, não existe qualquer

personificação óbvia no termo hebraico. Embora seja verdade que muitos povos do antigo Oriente Próximo atribuíam a origem de vertigens que sobrevinham com o calor do dia à atividade demoníaca, esta idéia parece ausente na natureza da expressão em hebraico, que tem mais o cunho de uma descrição médica empírica. Uma alusão de natureza mais substancial aparece no Salmo 91.5, no fenômeno descrito como "terror noturno" (לילה פחד; LXX φόβος νυκτερινός), que pode refletir o temor universal das "coisas que ficam sinistras à noite". Contudo, numa leitura direta fica incerto se o terror seria de uma ordem externa que produz susto, ou se de um tipo puramente interno, devido a um estado de choque tênue que acompanha pequenas perturbações dos padrões de sono. Certamente as evidências são insuficientes, principalmente dentro de um contexto poético, para se assumir que o autor teria em mente um dos muitos espíritos malignos, que na demonologia do antigo Oriente Próximo supunha-se que perpetrava seus assaltos sob a cobertura da escuridão.

Outra alusão aos poderes demoníacos tem sido observada na referência a "sanguessuga" (ASV "sanguessuga de cavalo", Pv 30.15). A palavra hebraica עלוקה, LXX Βδελλή, tem sido geralmente interpretada como sendo equivalente ao árabe moderno *ilgitu* ou "sanguessuga". Interpretações mais românticas têm aplicado a palavra do árabe moderno *'Aulaq* ou "vampiro", "ghoul; um demônio lendário que ataca túmulos e alimenta-se de cadáveres", como indicação de que a referência bíblica era a uma criatura demoníaca gulosa que devorava suas vítimas com apetite voraz. Novamente, parece bastante claro que apenas figuras poéticas estão envolvidas, e que o sábio hebreu estava usando linguagem metafórica para descrever a extrema pressão exercida sobre a humanidade por alguns fenômenos bem comprovados da natureza e da vida. Considerar a "sanguessuga" como um alusão a um vampiro ou alguma criatura demoníaca é ir muito além das evidências disponíveis. Uma crítica semelhante pode ser feita em relação aos supostos "sete espíritos maus" (Dt 28.22), pois os filhos de Israel foram alertados de que a desobediência aos mandamentos de Deus, lhes traria "a tísica, e a febre e a inflamação, e com o calor ardente, e a secura, e com o crestamento, e a ferrugem; e isto [lhes] perseguirá até que pereças". Se esta lista tivesse se originado de fontes mesopotâmicas poderia se argumentar que a "tísica" e a "febre" eram os nomes oficiais dados a demônios, aos quais se atribuía a causa de tais enfermidades, como a popular série de "dor de cabeça" babilônica, onde uma doença específica era personificada e referida como se fosse um ser espiritual. O fato de que a expressão bíblica emergiu de um meio especificamente selvagem anterior a entrada em Canaã, enfaticamente repudia qualquer sugestão ou presença ou influência de magia. Em vez disto, Moisés estava prometendo aos recalcitrantes israelitas uma variedade de punições, as quais afetariam suas pessoas e sua subsistência, e cuja natureza era bem conhecida deles. Interpretar estes fenômenos como analogias israelitas dos agentes do *Irra*, o deus da enfermidade da Mesopotâmia, é inteiramente fantasioso e incompatível com as evidências do texto hebraico. A "pestilência" venenosa (קטב, LXX ὀπισθότων, Dt 32.24) entra na mesma categoria de aflições que são descritas em termos empíricos, não demoníacos. O fato de se ler no Salmo 91.6, na LXX, συμπτώματος, e κέντρον em Oséias 13.14 por *qeṭeḇ*, implicaria que alguma coisa, e não um demônio específico, estaria sendo indicada, de outra forma o mesmo termo teria sido usado com uma força personificada. Uma outra passagem que tem sido interpretada erroneamente em termos demoníacos é Jó 18.14, onde é dito que o homem mau ter sido levado ao "rei dos terrores" (מלך בלהות). Visto que isto ocorre num trecho poético é melhor ser visto como sendo um eufemismo à morte e não uma alusão a *Nergal*, senhor do mundo inferior da Babilônia ou a *Osíris*, o governante egípcio do mundo dos mortos. Como uma observação geral, deve-se notar que as ditas referências à mitologia pagã, que aparecem no AT, têm por si mesmas sido completamente despidas de suas conotações pagãs, e aparecem amplamente como figuras do pensamento e fala popular, e não como conceitos metafísicos sérios. Original das Escrituras do AT, todavia, é o conceito de um "adversário", que se opunha à execução da vontade de Deus. Conquanto as referências no AT à suas atividades ocorram em pequeno número, elas certamente apresentam-no como sendo contrário aos melhores interesses da humanidade. Este caráter foi altamente evidente na tentação e queda do homem (Gn 3.1-19), e ainda mais ilustrado na oposição apresentada a Davi (1Cr 21.1) e a Josué, o sumo sacerdote (Zc 3.1s.). O Livro de Jó descreve o adversário (השטן) como se apresentando perante Deus entre os "filhos de Deus", e mostra que apesar da natureza inimiga de suas intenções ele era incapaz de executar seus planos sem a permissão de Deus. Neste sentido o livro descreve uma experiência por Satanás na natureza da virtude desinteressada, e embora o relato indique que o mau que sobreveio a Jó fosse

até certo ponto da responsabilidade de Deus, fica claro que as operações do adversário nunca foram livres de toda restrição.

Durante o período dos Apócrifos e Pseudo-epígrafos, o pensamento popular deu expressão mais completa aos conceitos concernentes aos bons e maus espíritos, os quais tinham aparecido na literatura canônica. Este desenvolvimento não foi uniforme, pois há livros como Eclesiástico e Macabeus, que não contêm quase nenhuma alusão aos seres espirituais (cp. Eclo 48.21; 1Mac 7.41; 2Mac 11.6; 15.22,23). A Sabedoria de Salomão não faz qualquer referência a demônios ou a anjos, exceto na descrição do Êxodo (Sab Sal. 18.15), no qual a palavra divina era referida como sendo um anjo ativo vingativo. Alguns dos Apocalipses levam a crença em espíritos bons e maus ao extremo, embora um pensamento mais moderado apareça nas obras de Tobias, O Testamento dos Doze Patriarcas, o Apocalipse de Baruque, 2 Esdras e o Livro dos Jubileus. O autor da última composição mostra tendência a atribuir um espírito às várias forças naturais (cp. Jub 2.2; 10.5), enquanto que no Testamento dos Doze Patriarcas a tendência imoral da natureza humana é que recebe status demoníaco. Sete "espíritos do engano" foram enumerados, e a estes elementos malignos foram posteriormente somados o sono e os sentidos humanos. Estas forças demoníacas levaram os homens ao pecado e então exigiram retribuição deles. No pensamento popular, os demônios se tornaram uma ordem distinta de espíritos malignos, operando sob o controle de Belial ou Satanás, com o primeiro termo indicando uma pessoa extremamente má (cp. Sl 18.4). Os apocalipsistas geralmente têm a idéia de Satanás e seus aliados como sendo derrotados por Deus e dos poderes de bondade perante a nova criação sendo antecipados (cp. Test. XII Pat; Test. Asher 1.9; 6.2; Test. Dan 1.6,7; Test Judah 13.3; 14.2; Test. Levi 19.1, etc.). Esta idéia foi também claramente formulada nos DSS, uma seção do Manual de Disciplina, atribuindo pragas mortais e dificuldades ao "espírito da perversidade" (1QS III, 22-24), cujo controle das forças malignas era um embaraço contínuo à espiritualidade dos filhos da luz e da retidão (cp. 1QS IV, 12,13), mas que seria aniquilado ao romper da era messiânica. Este espírito perverso e seus aliados, que foram descritos nos escritos de Qumrã, têm grande semelhança com os iranianos *druje* e *daevas*, cujas influências malignas eram grandemente temidas na Pérsia e em todo o antigo oriente.

Apesar do impacto do pensamento pagão, as crenças judaicas ortodoxas consistentemente desafiaram qualquer tendência dualista que pudesse lançar dúvidas sobre a absoluta soberania e supremacia de Deus. A fim de explicar os males que afligem os seres humanos, alguns escritores acreditam que Satanás é o arquidemônio que tenta o homem e o desencaminha (cp. Sab. Sal. 2.4; Enoque Eslavo 3.31). Tais escritores chamaram Satanás pelo seu nome grego de *diábolos* ou diabo, e o identificaram com a serpente do Éden. No Livro de Enoque, um outro ponto de vista sobre a origem do mal, envolve uma teoria sobre o começo demoníaco. Os demônios teriam sido primeiramente anjos que, depois de se rebelarem contra Deus, causaram desgraças na terra ao cruzarem com as esposas dos homens (cp. Gn 6.1-4; Ez 28.13-17). E porque a matéria era tida como maligna, seguindo o dualismo iraniano, estes seres espirituais tinham se corrompido, e só poderiam esperar destruição final pelo fogo. Mais influência persa é encontrada no Livro de Tobias, onde um demônio específico, chamado *Asmodeu*, era visto como o correspondente macho da *succuba* babilônica. É incerto, contudo, se o nome é uma variação do *Shamedon* demoníaco encontrado na midrashim judaica palestina, ou se era na verdade a representação do demônio persa conhecido como *Aeshma*. De qualquer maneira, outros aspectos da obra apresentam claramente traços da demonologia persa. Talvez a demonologia mais racional no tempo pré-cristão seja a apresentada no Testamento dos Doze Patriarcas e na Ascensão de Isaías, onde as propensões do homem para o mal foram personificadas e colocadas debaixo do controle de Beliar (uma variação de Belial). Isto evitou a prática fantasiosa de associar "anjos caídos" com procedimentos de cruzamentos humanos e relacionou a maior parte do mal no mundo a aberrações de comportamento.

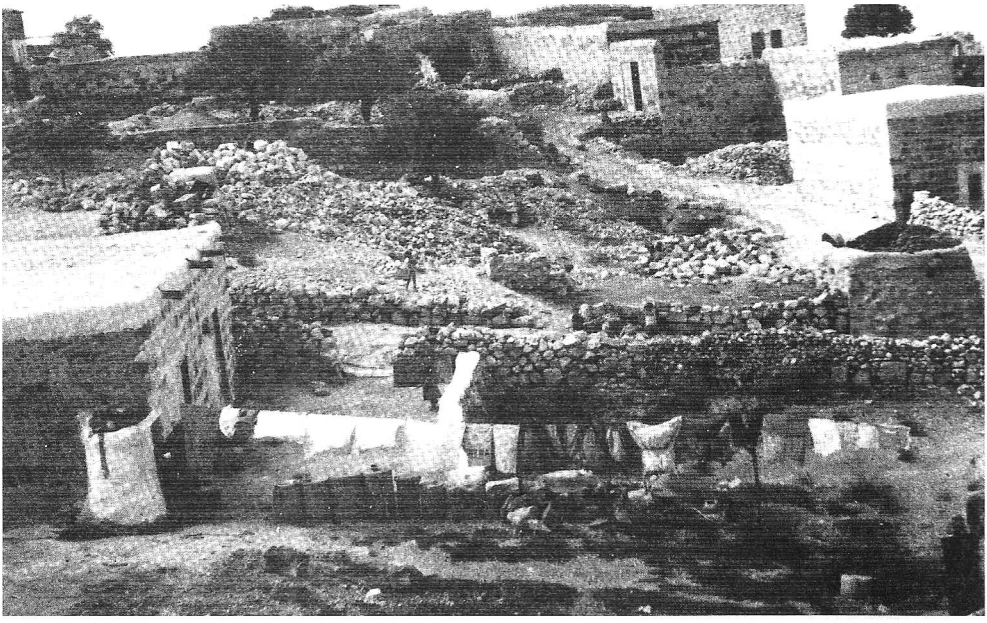
Durante o período intertestamentário, a maioria dos povos, incluindo os judeus da Palestina, acreditava que o mundo estava cheio de agentes sobrenaturais trabalhando para o bem ou para o mau. Da mesma maneira como os anjos eram capazes de praticar boas ações, os demônios ou diabos estava sempre prontos para perpetrar calamidades, enfermidades ou desgraças. As superstições do Oriente Próximo se tornaram tão disseminadas, que tanto os judeus quanto os gentios igualmente acreditavam que o aparecimento de uma doença era o resultado das ações de poderes demoníacos. Em Israel, em particular, o médico recebia pouca consideração, visto que Deus era tido como dispensador tanto da doença quanto da saúde, igualmente. Quando as crenças supersticiosas em

demônios se instalaram, o melhor que o médico podia fazer era tratar o paciente por meio de magias, encantamentos e similares, o que era um triste afastamento da terapia empírica da lei Mosaica, que nada tinha a ver com magia.

5. Demonismo no NT. Conquanto o assunto sobre espíritos malignos e demonismo não constituísse assunto de interesse particular para os escritores do AT, existem muitas referências a espíritos malignos na literatura cristã primitiva, principalmente nos Evangelhos. Eles foram referidos em geral pelo termo *daimónion*, um diminutivo de *daimōn*, mas empregado sem diferença significativa. Além disto, o termo διάβολος foi usado para descrever um "diabo". Diferindo do pensamento grego clássico, que às vezes empregava *daimōn* no bom sentido, os escritores do NT sempre consideravam os espíritos malignos ou demônios como sendo seres espirituais que eram hostis a Deus e aos homens. O "príncipe" dos seres malignos recebeu o nome de Belzebu (talvez mais precisamente Beezebul), de forma que os demônios eram vistos como seus agentes na sociedade humana (Mc 3.22). Havia, contudo, alguns casos (At 17.18; 1Co 10.20; Ap 9.20) onde *daimónia* simplesmente significava "deidades pagãs" e não "demônios". Este era o caso específico das carnes sacrificiais oferecidas aos deuses pagãos, e onde Paulo deu aplicação especial (1Co 10.20) aos ensinamentos de Cristo sobre a impossibilidade de servir a Deus e a Mamom (cp. Mt 6.24; Lc 16.13). À exceção deste caso, encontra-se poucas referências ao demonismo ou à possessão demoníaca nas epístolas. Nos evangelhos as explosões de oposição demoníaca à obra de Deus em Cristo são mais evidentes, e os evangelistas apresentam Cristo em contínuo conflito com as forças do mal. Expulsar demônios não era coisa fácil, como os discípulos descobriram (Mt 17.19; Mc 9.28), e o reconhecimento de que Cristo podia fazer isto com facilidade levou seus inimigos a suspeitarem, perversamente, que ele tinha ligações com as forças demoníacas, em vez de reconhecerem sua origem divina (cp. Lc 11.15; Jo 7.20; 10.20). Esta associação foi rapidamente anulada pelo comentário de Cristo que uma casa dividida contra si logo cairia (Lc 11.17,18). Isto, por sua vez, levou à observação de que se ele, pela "mão de Deus", tinha poder para expulsar demônios, então, na verdade, o reino de Deus estava já presente na sociedade contemporânea. Ao relatar o mesmo acontecimento, Mateus atribuiu o poder de Cristo, nesta área, ao espírito de Deus (Mt 12.28). Jesus compartilhou seus dons de exorcismo com seus seguidores e, por ocasião da missão dos Doze (Lc 9.1), onde os discípulos receberam o poder e autoridade sobre todos os demônios e, subseqüentemente, quando os Setenta foram enviados a pregar (10.17) e na sua volta relataram que até mesmo os demônios se lhes submetiam por intermédio do nome de Jesus. No tempo do NT parece que não havia diferença significativa entre demônios, espíritos maus (*ponēra*) e espíritos imundos (*akatharta*), visto que no caso do endemoniado gadareno os termos "espíritos imundos" e "espíritos malignos" foram usados um pelo outro (8.27-29). Em Lucas 11.24 o "espírito imundo" que era expulso do homem, voltar com mais sete espíritos de natureza pior, embora ainda aparentados. Demônios e espíritos maus eram vistos no NT como uma das causas de doenças (Mc 1.23; 7.25), mas é interessante lembrar que tal possessão não contaminava o sofredor moral ou espiritualmente, visto que eles não eram especificamente excluídos da sinagoga ou dos recintos do Templo. Os espíritos possuidores eram uniformemente vistos como maus, e tinham de ser expulsos em todas as ocasiões possíveis, porque eles eram aliados de Satanás e, assim sendo, hostis a Deus e ao homem, igualmente.

A natureza destas referências torna claro que o evangelista não tratava o mal de forma impessoal, um fato que foi demonstrado pelo caráter intensamente pessoal das tentações experimentadas por Cristo (Mt 4.1-11; Mc 1.12,13; Lc 4.1-13). Aqui, e em todos os outros lugares, a identidade da força demoníaca foi revelada (cp. legião, Mc 5.9; Lc 8.30), e isto foi feito para tornar evidente sua realidade material, tanto quanto para confrontá-lo com a força mais poderosa, que também tem algo de caráter pessoal. Isto, mais tarde, expresso no nome divino, capacitava para a expulsão dos demônios (cp. Mt 7.22).

O conceito de "poder do nome" era bem conhecido na antigüidade, e se baseava na premissa de que o "nome" não era apenas uma designação pessoal, mas representava também uma parte integral da personalidade de seu possuidor. O poder superior inerente ao nome de Deus foi refletido pelo salmista (Sls 20.7; 118.12), que descreveu a derrota do exército pagão por meio da intervenção divina. No tempo de Cristo, era costume nos círculos judaicos começar um encanto mágico contra um demônio com as palavras "Eu te conjuro pelo nome de". Isto se encontra refletido em Atos 19.13, quando alguns exorcistas judeus itinerantes resolveram pronunciar o nome do Senhor Jesus sobre os possessos, usando com resultados inesperados



Vista da aldeia contemporânea de Gadara, casa do "endemoniado gadareno". © *Lev*

a fórmula "Eu te conjuro pelo nome de Jesus a quem Paulo prega". No NT os únicos nomes de demônios mencionados são Legião e as várias designações do "príncipe dos demônios" a saber, Satanás, Belial e Belzebu (Beezebul). O nome "Legião" apresenta certos problemas, porque embora seja dado como designação do endemoniado gadareno (Mc 5.9,15; Lc 8.30), está claro que é um grande número de demônios que está falando e não um homem por si mesmo. Talvez os demônios não estavam desejosos de se identificarem e deram um nome coletivo indicativo de um grande número, o que estaria de acordo com a tradição de Mateus 12.45; Lucas 8.2, de que os demônios preferiam andar em grupos. O "exterminador" (ὁ ὀλοθρευτής) (1Co 10.10) não é tanto um demônio mau, pois era um anjo vingador de Deus (cp. 2Sm 24.16), enquanto que o príncipe do abismo (Ap 9.11) chamado Apoliom ou Abadom, era um anjo também, não um espírito maligno em revolta contra o poder divino.

Nos evangelhos o termo δαιμόνια era usado para designar espíritos impuros, embora nos escritos de Lucas a expressão πνεύματα ἃ κάθαρτα fosse preferida (cp. Lc 8.29; At 5.16, etc.). Eles eram descritos como entrando e "incomodando" ὀχλεῖν, Atos 5.16) ou "dominando" (καταλαμβάνειν, Mc 9.18) um homem. Algumas vezes uma pessoa os "possuía" (ἔχειν, Lc 4.33), e o resultado era a incidência de desordens físicas (Mt 4.24; 9.32; Mc 9.18; Lc 11.14, etc.) ou patologia mental (Mt 11.18; Jo 10.19-21, etc.). Muito embora estas descrições de doenças sejam feitas geralmente em linguagem popular, não técnica, não parece haver a preocupação no NT de diferenciar entre possessão demoníaca e outras formas de patologia. Condições neurastênicas eram atribuídas à mesma classificação geral de possessão demoníaca, e eram vistas de certa forma como diferentes de epilepsia e insanidade. Apesar disto, entretanto, o pensamento da época tinha a tendência de atribuir os mesmos fatores etiológicos demoníacos a ambas as variedades de doenças mentais. O que é significativo, contudo, é que em algumas passagens (Mt 4.24; Mc 1.32; At 5.16; 10.38) a possessão demoníaca era referida como um adicional a outros tipos de doenças mencionadas, o que implicaria que ela teria certas feições próprias. As crenças antigas concernentes à influência da lua sobre alguns tipos de condições mentais foram refletidas no caso do menino epiléptico (Mt 17.14-18; Mc 9.14-27; Lc 9.37-42), que Mateus descreveu como sendo "lunático" (σεληνιάζεται). A tradução da RSV por "epiléptico", à parte de descrever um dos sintomas, não forneceu nenhum entendimento maior da situação patológica do que a feita por Mateus usando a terminologia popular, e serve para ilustrar algumas dificuldades envolvendo a compreensão dos casos históricos relatados nos evangelhos. Neste caso,

por exemplo, é virtualmente impossível dizer se o menino estava sofrendo de uma verdadeira epilepsia congênita, de epilepsia idiopática infantil, ou de alguma perturbação emocional profunda da mente subconsciente que resultava nos ataques epilépticos. Por esta razão é obviamente bastante arbitrário assumir que a possessão demoníaca não era nada mais que uma designação popular para epilepsia. De qualquer maneira, a moderna medicina científica tem suas próprias dificuldades com a epilepsia, visto que pouco se sabe realmente sobre a etiologia da forma clínica. Como resultado, se torna extremamente difícil, em certas ocasiões, para os médicos distinguirem entre a clássica doença convulsiva e glandular ou perturbações emocionais que a podem simular. Numerosas formas de epilepsia têm sido descritas até a presente data, incluindo tipos hereditários, e aqueles que podem ser resultados de tumores cerebrais, um ataque apopléctico, ou algum dano ao tecido do cérebro. Ataques convulsivos isolados dão aparência de epilepsia genuína, e podem também ser iniciados por conflitos emocionais profundos, para os quais os antigos não estavam menos sujeitos do que o povo de hoje. Se tais ataques forem iniciados por meio de um choque repentino, que produz vasoconstrição cerebral com rápida redução da taxa de oxigênio no cérebro, uma convulsão epiléptica poderia ocorrer. Quando se fala de conflitos emocionais, está se tentando designar certos processos de natureza mal definidos que operam profundamente dentro dos recessos não conhecidos da mente subconsciente, e que sendo assim não se encontram facilmente disponíveis para observação clínica detalhada.

Sabe-se, contudo, que as forças vitais da personalidade humana funcionam dentro desta área da mente, e que há sempre um elemento emocional ou psíquico significativo na maioria das doenças e não menos nas aflições idiopáticas mentais. Se tais estados forem vistos em termos de poderes destrutivos malignos, encontrados na mente subconsciente e tendo ascendência sobre as forças positivas para o bem na personalidade humana, é possível deduzir que todas as desordens mentais resultam de possessão temporária da mente humana por influências demoníacas, uma situação que poderia vir a se tornar permanente. Na verdade, até onde as condições clínicas específicas podem ser identificadas como emotogênicas, as mesmas considerações podem ser aplicadas a uma variação muito maior de sofrimentos humanos. Depois que a moderna pesquisa médica psicossomática demonstrou que doenças clínicas atestáveis podem ser resultado de entidades metafísicas como sugestão, conflitos emocionais, medo e coisas semelhantes, não é mais possível descartar como impossíveis os efeitos nocivos que as várias formas de mal, trabalhando por intermédio da personalidade do homem caído, podem ter sobre o bem estar individual e mental. Na verdade, Jesus via todas as doenças nestes termos gerais, e re-enfatizava o conceito do AT sobre o indivíduo como um *nepes hayyāh* (Gn 2.7), ou seja, uma personalidade que manifesta uma unidade essencial de corpo e mente. Ele freqüentemente via a incidência de doenças como resultado do mal produzindo um desequilíbrio dentro da personalidade do indivíduo, e suas curas enfatizavam que o desejo do Pai era que toda humanidade gozasse de plenitude e salvação (Jo 3.16; 10.10). A mente humana era considerada tão importante para Jesus que muitos de seus ensinamentos eram formulados de maneiras a ajudar seus seguidores a obter paz interior (Mt 11.29), como ilustrado pelo Sermão do Monte.

Dentre os casos mais proeminentes do NT, relativos à possessão demoníaca, se inclui a filha da mulher síro-fenícia (Mt 15.22; Mc 7.25), o endemoniado geraseno, (Mt 8.28; Mc 5.2; Lc 8.27), o lunático de Cafarnaum (Mc 1.23; Lc 4.33), o endemoniado cego e surdo (Mt 12.22; Lc 11.14) e a moça com dons de adivinhação (At 16.16). No caso da menina cananita, sua mãe descreveu sua condição aguda como "está horrivelmente endemoninhada" (Mt 15.22) ou um "espírito imundo" (Mc 7.25), mas afora isto não houve nenhuma indicação clínica que ajudasse a determinar precisamente em que constituía a possessão demoníaca. O endemoniado geraseno (gadareno) se comportou como se uma personalidade separada falasse por intermédio de sua boca e usasse sua força física para fins destrutivos. Sua psicose estava profundamente arraigada, e tem sido sugerido que o nome que ele deu a si mesmo, Legião, dá uma indicação da origem do choque que precipitou sua doença, a saber, as atrocidades cometidas na área pelas legiões romanas, possivelmente o massacre de crianças. Se este foi o caso ou não, o sofredor falou como se possuído no sentido literal e o fenômeno que acompanhou sua cura nada fez para contrariar a idéia daqueles que a testemunharam. O lunático de Cafarnaum falou como se ele fosse vítima de múltiplas personalidades, e seu interlúdio convulsivo, durante a cura, pode ter sido resultado da descarga de emoções reprimidas por muito tempo na mente subconsciente. As narrativas concernentes ao endemoniado cego e surdo são vagas demais para admitir discussões sobre a

natureza da aflição, o que é diferente daquela moça com dons de adivinhação, que parece de fato mais com uma pessoa que lê sorte ou vidente. Embora tais indivíduos fossem popularmente considerados como "possuídos", eles certamente estariam numa categoria diferente daquela dos doentes mentais, visto que eles não estavam doentes num sentido clínico. Uma forma interessante de possessão (Mt 12.43-45) mostrou que os espíritos estavam, algumas vezes, envolvidos com o mal moral. Bastante evidente é que um homem não pode efetuar sua própria reforma moral simplesmente por expulsar os "demônios" e deixar o lugar espiritualmente vazio. Para consumar os esforços humanos é preciso a entrada do espírito de Deus.

Evidências contemporâneas da sobrevivência de possessões demoníacas do tipo encontrado na Bíblia têm sido descritas em países orientais por médicos e missionários. Geralmente o fenômeno assumia a forma de possessão de personalidade característica, e após o exorcismo os indivíduos em questão passavam a levar uma vida normal saudável. Um psiquiatra moderno descreveria muitos casos de "possessão" usando termos muito diferentes, os quais, entretanto, acabam por não terem sentido além daqueles da Bíblia. A melhor abordagem da situação é, enfim, a teológica, a qual reconhece que por causa da depravação da natureza humana a mente é peculiarmente receptiva à influência do mal. O desequilíbrio constitui uma forma de possessão, embora leve, visto que a personalidade fica então, até certo ponto, à disposição dos poderes das trevas.

BIBLIOGRAFIA. R. C. Thompson, *The Devils and Evil Spirits of Babylonia* (1903); *Semitic Magic* (1908); H. Kaupel, *Die Dämonen im AT* (1930); J. Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition* (1939); L. D. Weatherhead, *Psychology, Religion and Healing* (1951), 62-70; T, H. Gaster, *IDB*, I, 817-824; R. K. Harrison, *IDB*, I, 853, 854.

R. K. Harrison

DENÁRIO. *Veja* Moedas

DENTE (שׁן; ὀδούς). Um corpo pequeno e resistente fixo num encaixe dental, tecnicamente chamado de alvéolo, em cada um dos maxilares. Ele serve para agarrar, cortar, rasgar e triturar substâncias nutritivas. Em geral, um dente tem a forma de um cone irregular. Em uma criança existem vinte dentes temporários ou de leite. Um adulto possui trinta e dois dentes no total: dezesseis em cada mandíbula, a saber, quatro incisivos, dois caninos, quatro bicúspides e seis molares. A coroa do dente é a parte que aparece fora do encaixe dental. Dentro da coroa está uma cavidade de polpa dental central contendo vasos sangüíneos e nervos. Quando ocorre um ferimento nesta cavidade, a dor de dente freqüentemente aparece. Provérbios 25.19, referindo-se ao dente quebrado, parece sugerir que uma dor de dente pode seguir a quebra de uma porção significativa do dente, por meio da exposição da cavidade de polpa dental. Esta, por sua vez, é coberta com um material vítreo chamado esmalte. Os dentes não são cobertos pela pele verdadeira. Foi sem dúvida, à camada relativamente fina de esmalte sobre a superfície do dente que Jó se referiu quando disse, "...salvei-me só com a pele dos meus dentes" (Jó 19.20).

P. E. Adolph

DEPÓSITO (פקדון [Lv 6.2,4]; παραθήκην [1Tm 6.20; 2Tm 1.12,14]). Um indivíduo nos tempos bíblicos deixava um depósito ou como garantia ou para ser guardado em segurança. Visto que não havia bancos, nem casas de seguro, no mundo antigo, era comum um indivíduo depositar valores com um amigo ou vizinho, se ele fosse se ausentar por algum tempo.

Leis específicas são pormenorizadas em Êxodo 22.7-13 e Levítico 6.1-7 a respeito da guarda de depósitos. A pessoa a quem os bens ou dinheiro haviam sido confiados tinha uma pesada responsabilidade de zelar por estas coisas. Se ficasse provado que ele se portara de maneira negligente, então era obrigada a fazer um completo ressarcimento ao dono.

Em 2 Macabeus 3, Selêuco envia seu emissário, Heliodoro, para confiscar o dinheiro do tesouro do Templo. Onias, o sumo sacerdote, tenta dissuadi-lo, argumentando que muitas viúvas e órfãos tinham depósitos no tesouro, mostrando assim a prática em Jerusalém naquele período.

O depósito no NT é principalmente o Evangelho que foi confiado aos apóstolos e aos discípulos, a fim que eles proclamasse e ensinasse a verdade. Paulo tenta chamar a atenção de Timóteo para isto (1Tm 6.20).

G. Giacumakis Jr.

DEPRAVAÇÃO. As Escrituras uniformemente traçam a transgressão voluntária até sua causa enraizada na natureza humana pecaminosa. Atos

pecaminosos são os frutos de uma natureza pecaminosa (cp. Pv 4.23; Mc 7.20-23).

Na história bíblica a depravação humana assume proeminência particular no período antediluviano. A depravação humana é caracterizada pela intensidade ("a maldade do homem se havia multiplicado na terra"), interioridade ("todo desígnio do seu coração") e invariabilidade ("era continuamente mau"). O Dilúvio suscitado por causa da depravação do homem deu cabo dos pecadores, mas não pôde erradicar a depravação (cp. Sl 14.1-4; 51.5; 58.3). Quando Jeremias lutou contra uma observância externa da religião alheia ao amor a Deus, ele enfatizou a realidade da depravação humana (Jr 17.9). Em seu conflito com os fariseus nosso Senhor chamou atenção para a perversidade inata do coração do homem (Mc 7.20-23; Jo 3.6). Segundo os ensinamentos de Paulo (Rm 5.19) todos os homens têm natureza depravada, tendo o pecado de Adão foi imputado a todos eles "pois trás em si a perversidade sem a qual o pecado de Adão seria insignificante e sua imputação pura abstração" (J. Murray, NBD, p; 1191). Paulo prova, por meio de uma série de citações dos Salmos, que a depravação é uma profunda e universal perversidade moral (Rm 3.10-18).

Por ser depravado, o homem se desvia de Deus (3.12). Ele é incapaz de agradar a Deus, visto que, mesmo as suas "boas" ações não nascem do princípio do amor a Deus que encontra expressão, na expressão da obediência da lei de Deus (8.7,8). A depravação não é parcial, se restringindo a uma parcela da raça humana, ou apenas a uma parte da natureza humana. É total. Entretanto esta descrição não deve ser mal entendida. Não significa que o homem seja tão completamente mal quanto poderia se tornar. Nem significa que falta ao pecador não regenerado um conhecimento inato de Deus (1.19-21), ou esteja sem consciência que distinga entre bem e mal (2.15,16). Nem implica que o pecador não saiba e não possa aprovar um caráter virtuoso, ou que ele seja incapaz de bondade em relação ao seu próximo (Lc 11.13). Positivamente, significa que a corrupção inerente se estende a cada aspecto da natureza do homem. Ele é depravado em *todas* as faculdades e poderes de seu corpo e alma.

As implicações da doutrina bíblica da depravação são extensas. Primeiro, visto que homem é incapaz de bem espiritual, sua salvação tem de ser inteiramente de graça. Particularmente significa que ele tem de ser renovado em todas as suas faculdades pelo Espírito Santo. Em segundo lugar, o evangelismo e as apologéticas devem ser feitos com base na premissa de que a razão do homem está tão corrompida quanto sua vontade e afeições. Embora a verdade do Evangelho seja apresentada à mente, existe a certeza de que sem o esclarecimento pelo Espírito Santo o pecador permanece nas trevas (1Co 2.14). Finalmente, no âmbito da santificação, a verdadeira santidade será definida não meramente em termos de ações exteriores, mas também com relação aos princípios interiores do desejo positivo pela a glória de Deus e amor dos seus mandamentos. *Veja* PECADOR.

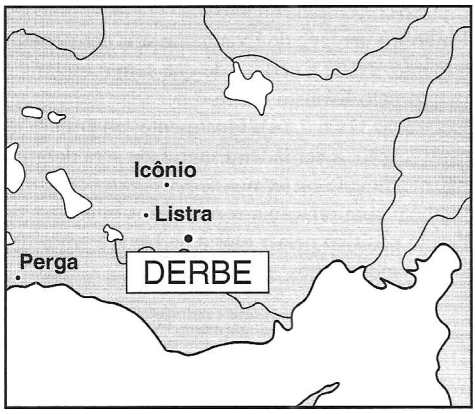
BIBLIOGRAFIA. J. Murray, "Sin", NBD, 1189-1193; W. Grundmann, *TDNT*, 267-316; J. Edwards, Works I (1834), 143-233; F. R. Tennant, *The Concept of Sin* (1912).

D. P. KINGDON

DERBE (Δέρβη). O nome desta cidade, situada na parte sudeste da região da Licaônia da Galácia romana, pode derivar de palavra dialetal para junípero. Foi o local mais ao leste visitado por Paulo e Barnabé em sua jornada, na qual estabeleceram as igrejas do sul da Galácia. A razão para pararem neste ponto é fácil de ser vista a estratégia de Paulo em relação a Roma for levada em consideração. Avançar mais para o leste seria ir além dos confins da província romana e para dentro do território de um reino subalterno (At 14.6,7). Paulo e Silas visitaram o lugar quando viajavam em direção ao oeste, na viagem seguinte através a Ásia Menos (At 15.40-16.1). Retornando da Cilícia, Paulo chegou a Derbe primeiro, em seu caminho para Listra.

A localização de Derbe tem sido uma questão controversa. O último capítulo do estudo de Ramsay sobre as cidades visitadas por Paulo (págs. 385ss.) discute o assunto detalhadamente, mas a localização precisa parece ter sido estabelecida em 1956 por M. Ballance, em Kerti Hüyük, a cerca de 21 Km ao norte nordeste de Karaman, ou Laranda, e aproximadamente 96 Km de Listra. Portanto, conforme F. F. Bruce enfatiza, as palavras finais de Atos 14.20 devem ser basicamente traduzidas assim: "No dia seguinte, partiu, com Barnabé para Derbe". Deve também ter estado na rota de Paulo em sua terceira viagem, mas não é mencionada.

Derbe não deixou grandes marcas na história. Amintas, governador da Galácia de 39 a 25 a.C., tinha a área como parte de seus domínios, e Derbe deve ter passado com o resto do seu território para as mãos romanas no ano de sua morte (25 a.C.). De 41 a 72 d.C. foi dignificada com o prefixo de Claudia, em reconhecimento a sua posição como



uma cidade da fronteira da província. Isto cobriu o período das visitas de Paulo e o estabelecimento da comunidade cristã na área. Desta comunidade, um Gaio é conhecido. Ele viajou com Paulo (At 20.4), sem dúvida como um dos representantes das igrejas da Galácia que tinha o encargo de recolher as contribuições financeiras para os pobres da igreja de Jerusalém.

BIBLIOGRAFIA. W. M. Ramsay, *Cities of St. Paul* (1908), 385ss.; M. Ballance, *The Site of Derbe. A new Inscription* (*Anatolian Studies*, VII) (1957), 147ss.

E. M. Blaiklock

DESCANSO (מנוחה, נוח, *descanso, cessação do labor, paz, quietude*; ἡ ἀνάπαυσις, κατάπαυσις, *descanso, cessação do labor, refrigério*). A idéia do descanso é mencionada com freqüência na Bíblia. Deus dá o primeiro exemplo quando, após terminar a obra da criação, "descansou nesse dia de toda a sua obra que tinha feito. E abençoou Deus o dia sétimo e o santificou" (Gn 2.2,3). Ao homem o descanso é oferecido como uma bênção, uma recompensa por seu trabalho. É um momento de renovar as forças e de alívio do labor. O descanso restaura e alivia o corpo, a mente e a alma do peso e responsabilidades acarretadas pelo trabalho.

1. Descanso físico. O descanso é uma instituição divina, uma lei natural e uma necessidade básica do ser humano.

a. Assim como Deus ordenou que o homem trabalhasse (Gn 2.15), ele também ordenou que descansasse, tendo como padrão seu próprio descanso, após a criação. Ele criou o ciclo do dia, para que o homem trabalhasse durante o dia e descansasse à noite. Além disso, ele ordenou que o homem descansasse um dia por semana. "Seis dias farás a tua obra, mas, ao sétimo dia, descansarás" (Êx 23.12); "o sétimo dia é o sábado do repouso solene, santo ao Senhor" (31.15). Nesse descanso estavam incluídos os animais, os escravos e os estrangeiros, para que todos pudessem se revigorar. Essa idéia foi estentida para incluir ano sétimo ou sabático, em que a terra também tinha de descansar. Tanto os campos como os vinhedos tinham de entrar em pousio, e o que crescesse neles naturalmente era usado para alimentar os pobres e os animais selvagens (23.10s.; Lv 25.1-7).

b. O descanso é um recurso natural de reprodução de células e renovação dos tecidos e da energia do corpo. Geralmente é obtido por meio do sono, que consome cerca de um terço da vida do homem. O descanso é retratado em diversos contextos na Bíblia. Enquanto fugia de seu irmão, Esaú, a noite caiu e Jacó descansou em Betel, reclinando sua cabeça sobre uma pedra (Gn 28.11). Issacar "viu que o repouso era bom" (49.15). Moisés empenhou-se para que os hebreus tivessem descanso de seu fardo enquanto escravos no Egito (Êx 5.5). Os profetas e apóstolos de Deus precisavam repousar de suas atividades religiosas, algumas das quais foram extenuantes. Elias descansou debaixo de um zimbro, fatigado, quando fugia de Jezabel (1Rs 19.4). Mais tarde, o abastado casal sunamita, amigos de Elias, decidiram construir um quarto de hóspedes especial, para que o profeta descansasse quando passasse por ali em sua rota de pregação (2Rs 4.11). Quando os discípulos voltaram de sua missão evangelística, Jesus lhes disse: "Vinde repousar um pouco, à parte, num lugar deserto" (Mc 6.31). A lei universal do descanso é mencionada em João 11.33: "supunham que tivesse falado do repouso do sono". Devido ao seu ministério tão ocupado, Jesus precisava aproveitar os raros momentos para descansar e dormir, como o fez no poço de Jacó (Jo 4.6), e no barco durante uma tempestade no Mar da Galiléia (Mc 4.38). Paulo, envolvido em sua missão urgente, disse: "Porém, chegando nós à Macedônia, nenhum alívio tivemos" (2Co 7.5). A obra de Deus precisa ser feita, mas há momentos em que é preciso descansar do trabalho (Pv 6.9) e da vigília (Mt 26.45).

2. Descanso social. Uma comunidade, tribo ou nação, às vezes necessita de descanso após períodos de cooperação em busca de um alvo, agitações internas e perseguições inimigas. Os israelitas aguardavam ansiosamente o descanso da Terra Prometida, após longos anos de peregrinação e conflitos com os inimigos (Dt 12.9s.). Descanso

dos inimigos significava paz, ficar livre das guerras. Durante o período dos juízes, às vezes, a terra ficava em paz "durante quarenta" ou "oitenta anos" (Jz 3.11,30). Apesar de Davi ser um homem de guerra, ele obteve a paz, ou seja, descanso de seus inimigos, antes de sua morte; Deus lhe prometeu que seu filho reinaria em paz (1Cr 22.8s.,18). Mais tarde, Salomão pôde dizer: "o Senhor, meu Deus, me tem dado descanso de todos os lados" (1Rs 5.4). Durante o reinado de Asa "a terra esteve em paz dez anos" (2Cr 14.1).

3. Descanso espiritual. O descanso físico é uma sombra desse estado de bênção final, apenas uma amostra do que experimentaremos após a glorificação.

a. O descanso espiritual começa com a oferta de Jesus: "Vinde a mim, todos os que estais cansados e sobrecarregados, e eu vos aliviarei. Tomai sobre vós o meu jugo e aprendei de mim, porque sou manso e humilde de coração; e achareis descanso para a vossa alma" (Mt 11.28s.). Muito tempo atrás, Deus havia dito: "Em vos converterdes e em sossegardes, está a vossa salvação" (Is 30.15). O descanso é o alívio mais ansiado quando o pecado, a doença ou a separação causam confusão à mente e angústia à alma. Paulo disse: "Ora, quando cheguei a Trôade (...), não tive, contudo, tranqüilidade no meu espírito, porque não encontrei o meu irmão Tito" (2Co 2.12s.). Estando mortalmente enfermo, Davi clamou: "Deus meu, clamo de dia, e não me respondes; também de noite, porém não tenho sossego" (Sl 22.2). Já a cura e o descanso despertam a gratidão: "Volta, minha alma, ao teu sossego, pois o Senhor tem sido generoso para contigo" (Sl 116.7). De modo semelhante, em meio ao seu sofrimento, Jó clamou: "Não tenho descanso, nem sossego, nem repouso" (Jó 3.26). Certamente a pessoa afastada de Deus é privada do descanso, como aconteceu com o endemoninhado geraseno (Mc 5.1-5) e com o espírito imundo (Lc 11.24).

b. É no céu que estão os mais acalentados sonhos que o homem tem de descanso. É o lugar do descanso de Deus (At 7.49). João ouviu "uma voz do céu, dizendo: Escreve: Bem-aventurados os mortos que, desde agora, morrem no Senhor. Sim, diz o Espírito, para que descansem das suas fadigas, pois as suas obras os acompanham" (Ap 14.13). Quando Jó estava à beira do desespero, tendo perdido seus filhos, sua saúde, seus bens e até a compaixão de seus amigos, ele visualizou um estado de descanso espiritual. Ele lamentou-se por ter nascido, porque "já agora repousaria tranqüilo", uma vez que "ali, repousam os cansados" (Jó 3.13,17). Canaã, a terra de descanso prometida (Dt 3.20) era um símbolo terreno do descanso eterno, que não foi alcançado pela conquista de Josué (Hb 4.8). Deus disse aos israelitas infiéis, que entraram em Canaã: "Não entrarão no meu descanso" (3.11; cp. Sl 95.11). É claro que "resta um repouso para o povo de Deus. Porque aquele que entrou no descanso de Deus, também ele mesmo descansou de suas obras, como Deus das suas. Esforcemo-nos, pois, por entrar naquele descanso" (4.9-11). Sendo assim, aos crentes permanece "a promessa de entrar no descanso de Deus" (4.1).

BIBLIOGRAFIA. May e Metzger, *Oxford Annotated Bible* — Notas (1962), 2s., 734, 1456; E. W. K. Mould, *Essentials of Bible History* (1966), 144, 360, 437, 444, 610, 625.

G. B. Funderburk

DESCIDA AO HADES (Inferno) (שאולה, LXX καταβαίνειν εἰς ἅδου; κατελθόντα εἰς τὰκατώτατα; cp. *descendit ad inferna* [*inferos*]). A descida ao hades ou inferno é um artigo da doutrina tradicional de toda a Igreja Cristã. Contudo, é estranho que poucas declarações doutrinárias têm tido mais pesquisa e menos clareza de compreensão do que esta única frase. Não apenas as fontes da tradição são vagas, como também as passagens da Escrituras que deveriam lançar luz sobre a doutrina são negadas por algumas autoridades, como fonte de material, e aquelas usadas como apoio criam problemas na exegese, até nas palavras isoladas. Por causa da obscuridade, algumas denominações não incluem "Ele desceu ao Hades" em seu uso litúrgico do Credo Apostólico.

A. A tradição. Esta expressão particular não aparece no Símbolo Romano antigo, mas apareceu pala primeira vez no Símbolo de Aquiléia por Rufino (cp. Art., Credo Apostólico). Ela apareceu na Quarta Fórmula de Sirmiana em 359 d.C., no mesmo ano na Fórmula de Nice e novamente em Constantinopla em 360 d.C. Sua aparição nestas afirmações credais, contudo, refletia uma tradição anterior, como já havia sido mencionada por Clemente de Alexandria, Tertuliano, Justino Mártir e Irineu. Portanto, há uma clara volta ao período apostólico. A pergunta ainda permanece sobre o que era de fato entendido, durante o período patrístico e nas primeiras afirmações credais. Seria a descida para a libertação dos santos do AT? Era uma oferta do Evangelho àqueles que não o tinham ouvido? Era uma vitoriosa batalha contra Satanás

que tentava mpedir a Cristo? Nenhuma destas perguntas são claramente respondidas e de certa forma elas ainda assim continuam.

A Igreja Primitiva tinha perguntas difíceis sobre o que aconteceu entre a morte de Cristo e sua ressurreição, perguntas semelhantes a estas aparecem na epístola aos Tessalonicenses em relação ao que aconteceria àqueles que morressem antes do Segundo Advento de Cristo. Dois problemas eram particularmente evidentes: (1) Onde estava o espírito de Cristo entre a morte e a ressurreição? (2) Qual era o destino daqueles que morreram antes da pregação do evangelho? De acordo com a compreensão da opinião corrente, Cristo teria ido ao Hades (o reino dos mortos) exatamente porque ele estava morto e enterrado. Então, de que maneira estava ele lá e o que fez ali? Tanto quanto é possível saber agora, o começo desta doutrina se fundamenta mais na tradição, para as quais não existem agora respostas mais claras do que na interpretação bíblica, que parecem ter tido um desenvolvimento posterior, usada para justificar a tradição.

O que se sabe da natureza do reino dos mortos na época em que a tradição começou? Existe a possibilidade de um julgamento provisório da alma por ocasião da morte, à espera do julgamento do último dia, um lugar de punição provisório (Lc 16.23), algo como o Geena (Mt 5.22,29ss.), ou fornalha de fogo (13.42,50), do qual há uma possível transição para o paraíso antes do último dia, este último sendo o ponto de vista prevalecente na Igreja Católica Romana, devido a sua posição quanto ao purgatório. O que pode ser dito, então, de um lugar provisório de salvação, por exemplo, o seio de Abraão (Lc 16.22) ou o reino dos céus (Mt 25.34; Lc 13.29; 2Tm 4.18; 2Pe 1.11), ou das palavras de Jesus ao ladrão na cruz, "Em verdade te digo que hoje estarás comigo no paraíso" (Lc 23.43)? Estas perguntas são agravadas ainda mais pela pregação de Pedro, onde ele aplica a Jesus as palavras do Salmo 16.10, "Pois não deixarás a minha alma no inferno, ("Hades" BJ) nem permitirás que o teu Santo veja corrupção". (At 2.27 ARC). Jesus tinha aplicado Isaías 61.1 ao seu próprio ministério, "enviou-me para proclamar libertação aos cativos" (Lc 4.18), e foi sugerido por alguns que isto tem a ver com os encarcerados no Hades.

B. Exegese. O texto básico, usado como apoio da *Descensus*, é 1 Pedro 3.19, com o contexto mais amplo de 1 Pedro 3.17-22. É bastante interessante que o texto básico não afirma expressamente (como o faz o Credo Apostólico), que Cristo ao menos desceu no mundo dos mortos, i.e., hades. O interesse está restrito a dois fatos em particular. (1) que Cristo pregou e (2) que sua pregação foi para os "espíritos em prisão". De significado importante na interpretação é o verbo usado para pregação. No NT este é sempre a expressão cautelosa para anunciar o "kerygma" i.e., a proclamação do evangelho cristão de que Jesus é o Cristo, que o Servo Sofredor é o Senhor. Pode-se assumir, portanto, que este é o conteúdo da pregação aos "espíritos em prisão". Se foi uma mensagem de julgamento ou libertação, nesta ocasião não é nem ao menos mencionado, e o leitor é deixado com a única idéia de proclamação do Evangelho. Parece perfeitamente claro a partir do contexto que ele foi na forma espiritual e não em carne, embora isto suscite sérias questões para a tradição luterana com sua insistência na ubiqüidade do corpo de Cristo.

Afora a mensagem pregada, existem questões impossíveis sobre a natureza dos "espíritos em prisão". Embora haja alguma luz lançada pela referência a Noé (1Pe 3.20) e uma referência ao batismo (3.21), o caráter destes espíritos é tão confuso que esforços têm sido feitos para fugir inteiramente da pressão desta passagem. Rendall Harris, por exemplo, insiste que as Escrituras contém um erro textual, no qual o nome de Enoque teria sido omitido, e que há, portanto, outra referência ao apócrifo Enoque (referente a Gênesis 6.1-4) com autoridade escritural semelhante a Judas 14. Pedro estava tentando dar apoio aos cristãos sob a pressão de homens perversos, e lendo Judas a partir do verso seis até o dezesseis obtém-se a impressão de que não há distinção entre anjos e homens, e que pessoas excepcionalmente ruins com freqüência assumem proporções super-humanas. A passagem relevante está em 1 Enoque 67.4—69.1 e especialmente 67.12, "Este julgamento pelo qual os anjos são julgados é um testemunho para os reis e poderosos que possuem a terra". Embora um trabalho brilhante tenha sido feito por Harris, e apoiado por Moffat e Goodspeed, não há qualquer evidência real para tais conjecturas. Selwyn interpreta esta passagem como sendo que a morte de Cristo foi uma proclamação aos poderes do mal. "O que São Pedro e São Paulo afirma sobre estes poderes do mal, conforme o divino mestre havia afirmado perante eles, é que 'na morte de Cristo o fim deles ficou selado'". Isto pode muito bem ser verdade, mas não há evidência para tal interpretação desta passagem.

O significado mais simples embora ainda insatisfatório, é que o Senhor, entre sua morte

e ressurreição, desceu ao Hades, embora Pedro não diga isto (Hades ou Seol podia ser neste caso o lugar de punição, ou bênção, ou algum estado intermediário), e pregou aos espíritos em prisão lá. Possivelmente, a julgar pelo contexto em 1 Pedro, eles poderiam ser os anjos caídos de que foi falado em Gênesis 6.1-4 ou, melhor ainda, os espíritos da geração rebelde que pereceu no dilúvio (Gn 6.12ss.).

C. Doutrina da igreja. 1. *A posição da Católica Romana.* Cristo desceu ao hades no intervalo entre sua morte e ressurreição com a alma, não com o corpo. O cenário da Descida é o átrio do inferno, o *limbus patrum*. O propósito da descida era mostrar seu poder e glória até mesmo no submundo e confortar e libertar as almas dos justos que estavam cativos lá, i.e., levá-las ao céu.

Embora esta seja a posição oficial da igreja, seus teólogos ainda estão com muitos problemas sem solução. (1) Se Jesus prometeu o Paraíso para o ladrão na cruz, qual é a relação do Paraíso com seu tempo no inferno, ou deve-se deduzir que Paraíso é onde Cristo está? (2) Onde estava Jesus durante os quarenta dias entre sua pregação no inferno e sua ascensão? Em outras palavras, onde estava ele quando não estava se manifestando a seus discípulos? (3) Após a encarnação pode alguém pensar em Cristo separado de sua humanidade? Se afirmativo, o que era sua natureza quando apenas seu espírito desceu ao inferno enquanto seu corpo jazia no túmulo? (4) Será que a passagem em 1 Pedro se refere a alguma *Descida* afinal?

2. *A posição luterana.* Os luteranos enfrentam as dificuldades das outras doutrinas relacionadas à Descida, tal como a ubiqüidade do corpo de Cristo e o problema do sono da alma. O problema luterano é intensificado pelas aparentes discrepâncias entre a posição teológica e discurso popular. Lutero parece apresentar uma definição em seu sermão pascal de 13 de Abril de 1533 (Earl. org. [Alemão] XIX, 40-54). "O Senhor Cristo — sua pessoa completa, Deus e homem, com seu corpo e alma indivisível — viajou até o inferno, e pessoalmente demoliu o inferno e amarrado o Diabo". Aparentemente, em tal afirmação, Lutero aceitou a ubiqüidade e eliminado seus problemas. Em seu exórdio desse discurso da páscoa ele comentou: "E me agrada bastante que para o simples, ela (a *Descida*) deveria ser retratada, tocada, cantada e falada...e eu ficarei muito contente se o povo não se aborrecer demasiadamente com pensamentos sutis e elevados em perguntar como teria sido feito" (Earl. org. [Alemão] XIX, 40). Quanto à questão da pessoa em sua íntegra é típico de Lutero dizer, "Por favor Deus, o estandarte, portas, portão e cadeias eram de madeira, ou de ferro, ou não existiram de fato". Em resumo, Lutero de maneira característica, fazia algumas afirmações e depois descartava as explicações.

3. *A posição Reformada.* Aqui há um completo abandono do dogma da Igreja Católica Romana. O que de fato importa é que Cristo realmente morreu: *vere mortuus est*. Ele morreu e foi sepultado, portanto ele foi ao Hades, a residência dos mortos. Ele realmente morreu. Calvino achava que a idéia dos Católicos Romanos de que as almas dos mortos são confinadas numa prisão é uma *fábula*. Ele considerou a idéia toda como "infantil" (Inst. 1559, II, 16,9). Como Agostinho e Aquino, Calvino compreendeu a passagem de Pedro como se referindo às agonias da alma na morte, o que Jesus estava experimentando durante as horas de sua morte. Ele não atribuiu a passagem de Pedro à *Descensus* de forma alguma. A possibilidade de que há pregação aos mortos e oferta de salvação após a morte não tem base nas Escrituras, nem em nenhuma tradição sadia da Igreja na doutrina reformada.

D. A ênfase moderna. A descida no Hades é meramente uma outra maneira de enfatizar a profundidade da humilhação de Cristo e sua total identificação com os sofrimentos do homem na morte. Além do mais, é uma outra maneira de dizer o que o Credo já tinha dito; os homens têm de alcançar um clímax na construção de frases: crucificado, morto, sepultado, desceu ao inferno. A frase do Credo "desceu ao inferno" absolutamente não vem do NT, mas se desenvolve da proclamação de sua morte e sua "ressurreição dos mortos". James D. Smart expressa isto com clareza: "Talvez, então, 'ele desceu ao inferno' tenha a intenção de nos informar que Jesus não apenas compartilhou nossa morte e enterro conosco, este estranho e difícil fim de nossa vida familiar, mas se uniu de tal forma com os homens, que ele conheceu a agonia da maior privação do homem de sua vida...Inferno é a existência do homem sozinho consigo mesmo, sem qualquer acesso a Deus ou ao gênero humano. Descer ao inferno, pois, é Cristo com o homem no inferno, o que nenhum homem podia esperar ou o que nenhum homem poderia merecer, o amor de Deus atravessando o abismo feito pelo pecado, suportando a dor e trevas do inferno, com o homem

que tentava mpedir a Cristo? Nenhuma destas perguntas são claramente respondidas e de certa forma elas ainda assim continuam.

A Igreja Primitiva tinha perguntas difíceis sobre o que aconteceu entre a morte de Cristo e sua ressurreição, perguntas semelhantes a estas aparecem na epístola aos Tessalonicenses em relação ao que aconteceria àqueles que morressem antes do Segundo Advento de Cristo. Dois problemas eram particularmente evidentes: (1) Onde estava o espírito de Cristo entre a morte e a ressurreição? (2) Qual era o destino daqueles que morreram antes da pregação do evangelho? De acordo com a compreensão da opinião corrente, Cristo teria ido ao Hades (o reino dos mortos) exatamente porque ele estava morto e enterrado. Então, de que maneira estava ele lá e o que fez ali? Tanto quanto é possível saber agora, o começo desta doutrina se fundamenta mais na tradição, para as quais não existem agora respostas mais claras do que na interpretação bíblica, que parecem ter tido um desenvolvimento posterior, usada para justificar a tradição.

O que se sabe da natureza do reino dos mortos na época em que a tradição começou? Existe a possibilidade de um julgamento provisório da alma por ocasião da morte, à espera do julgamento do último dia, um lugar de punição provisório (Lc 16.23), algo como o Geena (Mt 5.22,29ss.), ou fornalha de fogo (13.42,50), do qual há uma possível transição para o paraíso antes do último dia, este último sendo o ponto de vista prevalecente na Igreja Católica Romana, devido a sua posição quanto ao purgatório. O que pode ser dito, então, de um lugar provisório de salvação, por exemplo, o seio de Abraão (Lc 16.22) ou o reino dos céus (Mt 25.34; Lc 13.29; 2Tm 4.18; 2Pe 1.11), ou das palavras de Jesus ao ladrão na cruz, "Em verdade te digo que hoje estarás comigo no paraíso" (Lc 23.43)? Estas perguntas são agravadas ainda mais pela pregação de Pedro, onde ele aplica a Jesus as palavras do Salmo 16.10, "Pois não deixarás a minha alma no inferno, ("Hades" BJ) nem permitirás que o teu Santo veja corrupção". (At 2.27 ARC). Jesus tinha aplicado Isaías 61.1 ao seu próprio ministério, "enviou-me para proclamar libertação aos cativos" (Lc 4.18), e foi sugerido por alguns que isto tem a ver com os encarcerados no Hades.

B. Exegese. O texto básico, usado como apoio da *Descensus*, é 1 Pedro 3.19, com o contexto mais amplo de 1 Pedro 3.17-22. É bastante interessante que o texto básico não afirma expressamente (como o faz o Credo Apostólico), que Cristo ao menos desceu no mundo dos mortos, i.e., hades. O interesse está restrito a dois fatos em particular. (1) que Cristo pregou e (2) que sua pregação foi para os "espíritos em prisão". De significado importante na interpretação é o verbo usado para pregação. No NT este é sempre a expressão cautelosa para anunciar o "kerygma" i.e., a proclamação do evangelho cristão de que Jesus é o Cristo, que o Servo Sofredor é o Senhor. Pode-se assumir, portanto, que este é o conteúdo da pregação aos "espíritos em prisão". Se foi uma mensagem de julgamento ou libertação, nesta ocasião não é nem ao menos mencionado, e o leitor é deixado com a única idéia de proclamação do Evangelho. Parece perfeitamente claro a partir do contexto que ele foi na forma espiritual e não em carne, embora isto suscite sérias questões para a tradição luterana com sua insistência na ubiqüidade do corpo de Cristo.

Afora a mensagem pregada, existem questões impossíveis sobre a natureza dos "espíritos em prisão". Embora haja alguma luz lançada pela referência a Noé (1Pe 3.20) e uma referência ao batismo (3.21), o caráter destes espíritos é tão confuso que esforços têm sido feitos para fugir inteiramente da pressão desta passagem. Rendall Harris, por exemplo, insiste que as Escrituras contém um erro textual, no qual o nome de Enoque teria sido omitido, e que há, portanto, outra referência ao apócrifo Enoque (referente a Gênesis 6.1-4) com autoridade escritural semelhante a Judas 14. Pedro estava tentando dar apoio aos cristãos sob a pressão de homens perversos, e lendo Judas a partir do verso seis até o dezesseis obtém-se a impressão de que não há distinção entre anjos e homens, e que pessoas excepcionalmente ruins com freqüência assumem proporções super-humanas. A passagem relevante está em 1 Enoque 67.4—69.1 e especialmente 67.12, "Este julgamento pelo qual os anjos são julgados é um testemunho para os reis e poderosos que possuem a terra". Embora um trabalho brilhante tenha sido feito por Harris, e apoiado por Moffat e Goodspeed, não há qualquer evidência real para tais conjecturas. Selwyn interpreta esta passagem como sendo que a morte de Cristo foi uma proclamação aos poderes do mal. "O que São Pedro e São Paulo afirma sobre estes poderes do mal, conforme o divino mestre havia afirmado perante eles, é que 'na morte de Cristo o fim deles ficou selado'". Isto pode muito bem ser verdade, mas não há evidência para tal interpretação desta passagem.

O significado mais simples embora ainda insatisfatório, é que o Senhor, entre sua morte

e ressurreição, desceu ao Hades, embora Pedro não diga isto (Hades ou Seol podia ser neste caso o lugar de punição, ou bênção, ou algum estado intermediário), e pregou aos espíritos em prisão lá. Possivelmente, a julgar pelo contexto em 1 Pedro, eles poderiam ser os anjos caídos de que foi falado em Gênesis 6.1-4 ou, melhor ainda, os espíritos da geração rebelde que pereceu no dilúvio (Gn 6.12ss.).

C. Doutrina da igreja. 1. *A posição da Católica Romana.* Cristo desceu ao hades no intervalo entre sua morte e ressurreição com a alma, não com o corpo. O cenário da Descida é o átrio do inferno, o *limbus patrum*. O propósito da descida era mostrar seu poder e glória até mesmo no submundo e confortar e libertar as almas dos justos que estavam cativos lá, i.e., levá-las ao céu.

Embora esta seja a posição oficial da igreja, seus teólogos ainda estão com muitos problemas sem solução. (1) Se Jesus prometeu o Paraíso para o ladrão na cruz, qual é a relação do Paraíso com seu tempo no inferno, ou deve-se deduzir que Paraíso é onde Cristo está? (2) Onde estava Jesus durante os quarenta dias entre sua pregação no inferno e sua ascensão? Em outras palavras, onde estava ele quando não estava se manifestando a seus discípulos? (3) Após a encarnação pode alguém pensar em Cristo separado de sua humanidade? Se afirmativo, o que era sua natureza quando apenas seu espírito desceu ao inferno enquanto seu corpo jazia no túmulo? (4) Será que a passagem em 1 Pedro se refere a alguma *Descida* afinal?

2. *A posição luterana.* Os luteranos enfrentam as dificuldades das outras doutrinas relacionadas à Descida, tal como a ubiqüidade do corpo de Cristo e o problema do sono da alma. O problema luterano é intensificado pelas aparentes discrepâncias entre a posição teológica e discurso popular. Lutero parece apresentar uma definição em seu sermão pascal de 13 de Abril de 1533 (Earl. org. [Alemão] XIX, 40-54). "O Senhor Cristo — sua pessoa completa, Deus e homem, com seu corpo e alma indivisível — viajou até o inferno, e pessoalmente demoliu o inferno e amarrado o Diabo". Aparentemente, em tal afirmação, Lutero aceitou a ubiqüidade e eliminado seus problemas. Em seu exórdio desse discurso da páscoa ele comentou: "E me agrada bastante que para o simples, ela (a *Descida*) deveria ser retratada, tocada, cantada e falada...e eu ficarei muito contente se o povo não se aborrecer demasiadamente com pensamentos sutis e elevados em perguntar como teria sido feito" (Earl. org. [Alemão] XIX, 40). Quanto à questão da pessoa em sua íntegra é típico de Lutero dizer, "Por favor Deus, o estandarte, portas, portão e cadeias eram de madeira, ou de ferro, ou não existiram de fato". Em resumo, Lutero de maneira característica, fazia algumas afirmações e depois descartava as explicações.

3. *A posição Reformada.* Aqui há um completo abandono do dogma da Igreja Católica Romana. O que de fato importa é que Cristo realmente morreu: *vere mortuus est*. Ele morreu e foi sepultado, portanto ele foi ao Hades, a residência dos mortos. Ele realmente morreu. Calvino achava que a idéia dos Católicos Romanos de que as almas dos mortos são confinadas numa prisão é uma *fábula*. Ele considerou a idéia toda como "infantil" (Inst. 1559, II, 16,9). Como Agostinho e Aquino, Calvino compreendeu a passagem de Pedro como se referindo às agonias da alma na morte, o que Jesus estava experimentando durante as horas de sua morte. Ele não atribuiu a passagem de Pedro à *Descensus* de forma alguma. A possibilidade de que há pregação aos mortos e oferta de salvação após a morte não tem base nas Escrituras, nem em nenhuma tradição sadia da Igreja na doutrina reformada.

D. A ênfase moderna. A descida no Hades é meramente uma outra maneira de enfatizar a profundidade da humilhação de Cristo e sua total identificação com os sofrimentos do homem na morte. Além do mais, é uma outra maneira de dizer o que o Credo já tinha dito; os homens têm de alcançar um clímax na construção de frases: crucificado, morto, sepultado, desceu ao inferno. A frase do Credo "desceu ao inferno" absolutamente não vem do NT, mas se desenvolve da proclamação de sua morte e sua "ressurreição dos mortos". James D. Smart expressa isto com clareza: "Talvez, então, 'ele desceu ao inferno' tenha a intenção de nos informar que Jesus não apenas compartilhou nossa morte e enterro conosco, este estranho e difícil fim de nossa vida familiar, mas se uniu de tal forma com os homens, que ele conheceu a agonia da maior privação do homem de sua vida...Inferno é a existência do homem sozinho consigo mesmo, sem qualquer acesso a Deus ou ao gênero humano. Descer ao inferno, pois, é Cristo com o homem no inferno, o que nenhum homem podia esperar ou o que nenhum homem poderia merecer, o amor de Deus atravessando o abismo feito pelo pecado, suportando a dor e trevas do inferno, com o homem

a fim de libertá-lo para o brilho e alegria da vida com Deus...Por fim isto significa: que em sua morte ele conquistou a morte e o inferno, terminando a batalha que ele travou ao longo da sua vida" (*The Creed in Christian Teaching*, pág. 130ss.). *Veja* SHEOL; MORTO, ESTADO OU MORADA DO.

BIBLIOGRAFIA. J. Calvin, *The Institutes*, ed. (1559), II, 16, 9; A. H. Strong, *Systematic Theology* (1907), 707, 708 (especialmente bom para exegese); HERE (1922). vol. 4, 654-663; E. G. Selwyn, *The First Epistle of Peter* (1946); IB (1957), vol. 12, 132, 133; J. D. Smart, *The Creed in Christian Teaching* (1962), 130-144; B. Reicke, *Anchor Bible* (1964), vol. 37, 106-115.

A. LEITCH

DESEJADO DE TODAS AS NAÇÕES, O. Esta frase é encontrada somente em Ageu 2.7 (ARC) e num contexto provavelmente citado em Hebreus 12.26,27. O profeta prediz a glória do templo de Zorobabel, maior no futuro do que no presente. O versículo é freqüentemente tomado como uma predição messiânica como muitos outros versículos do compatriota de Ageu, Zacarias (Zc 3.8; 9.9). A ARA (Ag 2.7) traduz como "as coisas preciosas de todas as nações virão" (BJ, riquezas, RSV, tesouros), levando o sentido do versículo a dizer que o templo será enriquecido com dádivas ou tributos estrangeiras. Esta leitura muda o substantivo singular "desejo" para um plural para concordar com o verbo. A LXX apóia este sentido, mas a Vulgata Siríaca e a Targum são contra. A tradução desta palavra como "tesouros" não é feita em nenhum outro lugar. Parece a partir do contexto, que o profeta estava olhando para um futuro distante. Em Ageu 2.22,23 ele aparentemente se refere a Zorobabel, simbolicamente, como o Messias, da mesma forma que Zacarias 6.12 faz com Josué. Ageu 2.7 possivelmente não se refere à chegada do Messias, mas sim a chegada dos líderes dos gentios (grego. *eklekta*) para se reunirem em adoração na era messiânica.

R. L. HARRIS

DESEJO. Tanto em hebraico quanto em grego existem mais de nove palavras diferentes que podem ser traduzidas como "desejo". Algumas das palavras usadas são אוה, חמדה, חפץ, חשק, מחמד, משאלה, נפש, רצון, תאוה, תשוקה, θελειν, θέλημα, θεμησις, ἐπιθυμία, αἰτέω, ἐρωτάω. Praticamente toda a gama de sentidos psicológicos subjacentes podem ser expressos pela ampla variação de palavras hebraicas e gregas acima. Isto mostra claramente como esta característica é importante, principalmente no que diz respeito às Escrituras.

1. Cobiça. Um aspecto desta palavra é aquele de desejar ardentemente ou cobiçar. Cobiçar é condenado e proibido no décimo mandamento (Êx 20.17). A ganância é vista como estando na base de todos os pecados e injustiças sociais (Mq 2.1). Os escritores em Provérbios e Eclesiastes indicam numerosas vezes em que a inveja e a ganância nunca são satisfeitas (Pv 27.20; Ec 5.10). O salmista expressa isto como o "desejo" do perverso (Sl 10.3 ARC). *Veja* COBIÇAR, COBIÇA.

2. Amor. Sob a categoria de amor viria a amizade (Sl 133.1-3). Há então o amor/desejo como é expresso entre um homem e uma mulher, vividamente descrito pelo autor de Cânticos dos Cânticos (Salomão). Em Ezequiel 24.16 aparece ilustrado o amor/desejo entre marido e mulher. A expressão de amor ou desejo para com Deus é visto em Deuteronômio 19.9 e Romanos 10.1. *Veja* AMOR.

3. Bem ou prazer. Este terceiro aspecto da palavra desejo envolve deleite ou felicidade na beleza e realização. Salomão, tendo acabado de edificar o Templo, tinha feito tudo que desejara fazer (1Rs 9.1). Salomão deu à rainha de Sabá tudo o que ela desejou, que era bom para ela e seu país (2Cr 9.12). A beleza é chamada como aquilo que é desejável (Ez 23.6). O Servo Sofredor de Isaías 53 não tinha beleza que agradasse (Is 53.2).

4. Desejos Naturais. Podem ser listados como fome (Sl 145.16), proteção e refúgio (Sl 7.1), desejo sexual separado de uma relação amorosa (Dt 21.11).

Paulo enfatiza fortemente no NT o conflito que se passa entre os desejos da velha natureza sem Cristo e os da nova natureza sob o controle de Cristo (Rm 7). Com o crescimento espiritual os desejos sob o controle de Cristo superam os da velha natureza.

5. Luxúria, apetite (No heb. 1. נפש; 2. שרירות; 3. תאוה; 4. חמר; 5. אוה; no grego: 1. ἐπιθυμία. 2. ἡδουνή. 3. ὄρεξις. 4. ἐπιποθέω. 5. πάθος). O significado de várias palavras hebraicas e gregas por vezes traduzidas como "apetite" nas versões portuguesas cobrindo desde "forte desejo" no bom sentido até "concupiscência e cobiça" no mau sentido. A palavra portuguesa ficou mais

confinada à má conotação de desejo ardente, especialmente paixão sexual; em seu uso bíblico ela vai de um termo neutro para a sua posterior ênfase pecaminosa, encontrada também no seu uso contemporâneo na língua portuguesa.

No AT נפש, a alma, é usada como o lugar central dos apetites e é, algumas vezes, traduzida por "desejo". Isso incluiria vontades naturais como a fome do corpo físico "Tentaram a Deus no seu coração, pedindo alimento que lhes fosse do gosto" (..."pedindo carne para satisfazerem o seu apetite" ARC, Sl 78.18). Outras passagens, porém, denotam um mau desejo, contra o qual são feitas as advertências. (ex. Pv 16.25).

No NT, ἐπιθυμία é a designação mais usada para luxúria, apetite. No uso clássico comum, bem como em algumas vezes nas Escrituras, a palavra é empregada com um significado neutro; i.e. o desejo não é bom nem mau (ex. Mc 4.19; Ap 18.14). Em algumas passagens o uso do desejo no contexto é bom (ex. Lc 22.15; Fl 1.23; 1Ts 2.17). Na maioria dos casos, porém, e com uma crescente consistência entre os últimos escritores do NT, o termo é usado no mau sentido, um desejo por alguma coisa proibida (ex. desejo sexual, 1Pe 4.3; mundano, Tt 2.12; profundo desejo da carne, Gl 5.16).

As conseqüências dos maus desejos não são somente a privação do bem, mas também a escravização, sofrimento e morte. *Veja* Sexo.

BIBLIOGRAFIA. Ἐπιθυμία- ἡδονή, *TDNT*, III, 168-172 (1965); "Covetousness", Encyclopedia Judaica (1971).

G. Giacumakis Jr., L. Foster

DESERTO. (מדבר, que quer dizer *deserto selvagem* [Êx 3.1; Jr 25.24]; ישימון, que significa *deserto* [Sl 78.40]; ציה, *lugar sem água* [Is 41.18]; חרבה significando *área seca* ou *lugar desolado* [Sl 102.6]; ἔρημος, *lugar solitário* [Lc 1.80; At 8.26]).

1. Geografia e cultura. O "deserto" é encontrado em numerosos contextos por toda a Bíblia. Na maioria dos lugares é um deserto moderado, que recebe alguma chuva durante o inverno. A chuva cai em intervalos de novembro a abril, causando enchentes em certos lugares por causa da falta de solos com árvores, enquanto que nos outros seis meses é extremamente seco por causa dos ventos do deserto ou *khamsin*. O Neguebe, ao sul, é o mais seco com apenas 50 mm de chuva por ano. A Galiléia, ao norte, em relação à chuva, se encontra no outro extremo, porque recebe até 1020 mm de chuva por ano. A razão para tal contraste no clima é a localização da Palestina, entre o Mar Mediterrâneo e as terras inóspitas do deserto, ao leste. Os ventos vindo de diferentes direções são "conflitantes", causando assim tais extremos no clima.

O deserto tem tido uma influência muito maior na vida e cultura da Palestina do que o Mar. Isto se deve a falta de bons portos naturais ao longo da costa palestina, enquanto que ao norte, ao longo da costa sírio-fenícia (Líbano), existem numerosos portos naturais excelentes. Salomão dependia dos fenícios para levar a cabo seus interesses no mar, pois seu próprio povo e terra não estavam acostumados a este tipo de vida. Havia hostilidade constante entre os habitantes do deserto e os das terras mais férteis. A visão das lavouras cultivadas era mais do que um beduíno faminto podia agüentar. Em outros períodos, quando a paz era negociada, havia comércio ativo nas rotas do deserto, levando mercadorias do sul e do leste para a Palestina. A avenida aberta pelo comércio ou conflito com o deserto manteve a Palestina semítica. Através dos séculos os nômades semitas iriam se instalar na Palestina, ou pelo menos influenciar a cultura, a ponto dela permanecer semita apesar dos contatos com o Mediterrâneo. (Aharoni, LOB, pág. 10).

2. Palavras Bíblicas. Existem várias palavras na Bíblia que são traduzidas como "deserto". A mais comum e mais inclusiva no AT é *midbar*. O *midbar* não apenas incluía o deserto estéril de areias e rochas, mas também as estepes que podem ser classificadas como semideserto. Estas eram usadas para pastagens dos carneiros e das cabras em alguns períodos do ano. *Siyyah* e *yᵉshimōn* têm uma tendência de serem mais estreitos em significado, referindo-se a áreas muito secas e sem água. *Horbah* parece ter tido mais o sentido de área desolada — i.e. uma área não apenas seca, mas mesmo que alguém conseguisse levar água até lá seria provavelmente inútil.

As duas outras palavras em hebraico que têm sido traduzidas em algumas versões como "deserto" são melhor traduzidas como nomes próprios. Elas são as palavras ערבה e נגב, e identificam áreas de desertos específicos. O Arabá é a planície desolada localizada ao sul do Vale do Jordão, logo ao norte do Mar Morto; ao sul do Mar Morto o estreito Arabá se estende até o Golfo de Ácaba. O Neguebe é o maior deserto do sul acomodado entre a península do Sinai ao oeste e o Arabá ao leste.

O NT não tem tanta variedade de palavras gregas para se referir ao deserto. *Erēmos* é usada em



Panorama do deserto da Judéia, ao leste de Belém. © *Lev*

relação ao deserto, não tanto em relação a secura, porém mais no sentido de um lugar solitário ou desabitado. Em Marcos 6, Jesus e seus apóstolos vão para a área de Betsaida, na praia oriental do Mar da Galiléia. Esta área é chamada um *erēmos* ou "lugar ermo", o qual embora classificado como deserto tinha algumas áreas coberta com grama (Jo 6.10).

3. Usos alegóricos. O deserto é apresentado tanto em sentido positivo quanto negativoem suas relações com Israel. No começo da história da nação, o deserto foi o lugar onde Deus mostrou seu poder e cuidado para com Israel (Jr 2 e 3). Oséias também contempla o amor de Deus expresso no deserto pelo seu povo (Os 13.5). Débora canta seu louvor ao Deus do Sinai e do deserto (Jz 5.4,5) e, de forma semelhante, Habacuque quando fala do livramento de Israel por Deus (Hb 3.2-7).

O lugar deserto é, contudo, também visto como um lugar de pecado. O bezerro de ouro foi feito no deserto (Êx 32.23). A rebelião de Coré se passou ali (Nm 16 e 17). Em Sitim muitos israelitas se identificaram com Baal-Peor (Nm 25) e sofreram o julgamento de Deus.

4. מדבר, geralmente, dá o sentido no AT de dirigir animais para fora do pasto para uma terra muito áspera ou seca para ser cultivada, cp. nossas "pastagens"; e no NT, ἔρημος, um lugar *solitário* ou *desperdiçado*. O sul e o leste da terra da Palestina (q.v.) são limitados por verdadeiros desertos, e estes empurraram diversas saliências sobre suas fronteiras históricas para dentro da terra. Assim, há "o deserto" de Berseba (Gn 21.14) no sul, e de En-Gedi (1Sm 24.1) no leste, do que mais tarde que é descrito em termos gerais, em Mateus 3.1, como o deserto da Judéia.

A maioria das referências, todavia, e aquelas onde o texto simplesmente traz "o deserto", é ao deserto do Sinai, no qual ocorreu a peregrinação de Israel. Ele cobre a Península do Sinai e penetra em direção ao Norte até a Judéia. Para qualquer tribo, exceto as verdadeiras tribos do deserto, ele deve parecer como um ambiente completamente estranho, e um ambiente sumamente hostil feito de pedra e rochas. Esta hostilidade tornou o deserto significante, como um lugar onde Deus poderia provar seu escolhido, quer coletivamente "no dia da tentação no deserto" (cp. Sls 78; 95; 107) ou individualmente, num mundo estranho onde há so-

brevivência apenas na dependência do Senhor. Ao seu comando o deserto poderia tornar-se frutífero, como observou Isaías (caps. 32; 35; 41).

BIBLIOGRAFIA. D. Baly, *The Geography of the Bible* (1957); Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1967); Y. Aharoni e M. Avi-Yonah *The Macmillan Bible Atlas* (1968); "Wilderness" *Encyclopedia Judaica* (1971), vol. 16, 511-513; E. Orni e E. Efrat, *Geography of Israel*, 3ª ed. (1971).

G. Giacumakis Jr. e J. H. Paterson

DESFAVORECIDA (לארחמה). Um nome simbólico que Oséias, o profeta, deu à sua segunda filha. Este era um sinal que Deus logo julgaria Israel (Os 1.6).

DESJEJUM (ἀ ριστάω). O desjejum é a primeira refeição do dia, tomada após o jejum (literalmente, "quebrar o jejum"). Jesus usou o termo grego em seu significado original durante uma de suas aparições posteriores à ressurreição. Logo ao amanhecer, ele foi à praia do Mar da Galiléia e chamou sete pescadores dentre seus discípulos para comer: "Vinde, comei" (Jo 21.12). Na nota de rodapé da Nova Versão Internacional encontra-se a explicação do grego: "Tomem o desjejum". O relato bíblico prossegue em 21.15: "Depois de terem comido". Posteriormente, o termo grego seria traduzido por "jantar" (Mt 22.4; Lc 11.37; 14.12 ARC).

G. B. Funderburk

DESMAMAR (גמל). Antigamente uma criança não era desmamada completamente durante dois ou três anos. Isto está claro a partir da história de Ana e Samuel (1Sm 1.21-24), e também da mulher que viu sete de seus filhos mortos por Antíoco Epífanes, e então estimulou seu último filho a segurar com firmeza sua fé judaica contra as ameaças do rei, que tentava persuadí-lo a rejeitar sua fé. Ela disse a ele, "Filho, tem compaixão de mim, que por nove meses te trouxe no meu ventre e por três anos te amamentei, alimentei-te e te eduquei até esta idade, provendo sempre ao teu sustento" (2Mac 7.27). O término da amamentação, às vezes, era celebrado com um banquete (Gn 21.8). A palavra também é usada num sentido metafórico (Sl 131.2; Is 28.9).

S. Barabas

DESOLAÇÃO, ABOMINAÇÃO. *Veja* Abominação da Desolação.

DESPENHADEIRO. (מדרגה *declive íngreme, precipício*; LXX προτειχισμα). A sulamita afirma que sua "pomba" está no esconderijo das "rochas escarpadas" (Ct 2.14; ARC, "no oculto das ladeiras"; NVI, "nas encostas dos montes").

DESPOJO. "Despojo" é a tradução de nove diferentes formas nominais hebraicas, e o verbo "despojar" traduz mais cinco formas diferentes de raízes hebraicas; portanto, há quinze palavras hebraicas diferentes para uma palavra portuguesa.

A palavra regular para saque, empregada como um direito de conquista, é (שלל) (cp. acadiano *šalālu*). (בז) se refere ao despojo tomado por guerreiros individualmente (Nm 31.53). (חלוצה) refere-se àquilo que é "arrancado" da vítima (Jz 14.19; 2Sm 2.21). (משסה) (de origem egípcia) é freqüentemente usada (2Rs 21.14; Is 42.22; Jr 30.16). Outras palavras hebraicas traduzidas como "despojo" na ARA são (שד), *destruição* (Jr 6.7; 20.8; Ez 45.9; Hc 2.17); (טרף), *vítima* (Jó 29.17), e (גזלה), *roubo* (Is 3.14).

O vitorioso assumia o privilégio de se apossar de qualquer coisa que ele pudesse levar embora (Gn 14.11; 2Cr 20.25), incluindo mulheres e crianças (Dt 20.14). O gado também era tomado (Dt 2.35; 1Sm 14.32; 2Cr 15.11; Jr 49.32), roupas (Js 7.21; Jz 5.30; 2Cr 20.25; 28.15) e metais preciosos (Js 7.21; Jz 8.24,25).

Quando Israel voltou da vitória sobre os midianitas, trouxe os despojos a Moisés e Eleazar para a distribuição (Nm 31). Todas as crianças do sexo masculino foram mortas, e das mulheres, somente as virgens permaneceram vivas. O despojo foi então dividido em duas partes, uma para ser igualmente distribuídas entre os guerreiros e a outra para o povo em geral. Para tributar ao Senhor, os guerreiros tinham de entregar uma pessoa ou besta de cada quinhentas; o povo, um de cada cinqüenta. Além disso, eles trouxeram ao Senhor artigos de ouro, braçadeiras, braceletes, anéis de sinais, brincos e bijuterias. O melhor do saque era dedicado à deidade; ex.: a espada de Golias foi recolhida ao santuário de Nobe (1Sm 21.9); a armadura do derrotado Saul foi colocada pelos filisteus no templo de Astarote (1Sm 31.9,10). Posteriormente, na época do Templo, uma parte do despojo obtido na batalha era dedicada "para a conservação da Casa do Senhor" (1Cr 26.27).

Às vezes, antes de um ataque, uma cidade ou tribo poderia ser "dedicada" a Deus, o que significava que tudo que era animado deveria ser destruído, todos os metais e objetos preciosos oferecidos a Deus, e o restante queimado ou tornado inútil (Js 6.17-19).

(בז), este termo ocorre apenas no AT, em geral como tradução de *baz*, mas também de *malkoah*, *shalal* e *meshissah*. O despojo era a porção do espólio de guerra, proporcionalmente cabível ao captor em virtude de serviços pessoais prestados, tanto por militar quanto por civil, depois de reservada uma porção para os levitas e para um "tributo ao Senhor". Compreendia gado, ovelhas, camelos, jumentos, mulheres, crianças, vestimentas, armaduras, jóias e dinheiro; mas freqüentemente a prata, o ouro e os vasos de bronze eram colocados na casa do Senhor. A primeira menção a despojo está em Números 31, passagem que relata as instruções de Moisés a respeito dos despojos que os guerreiros israelitas obtiveram na vitória sobre os midianitas. O precedente estabelecido por Moisés sobre a distribuição eqüitativa (Nm 31.27) foi seguido por Josué na conquista de Canaã (Dt 2.35; 3.7; Js 8.2,27; 11.14) e por Davi, quando destruiu os amalequitas que atacaram Ziclague (1Sm 30.24). (Cp. Jr 49.32; Na 3.1; Hc 2.7).

BIBLIOGRAFIA. J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, Vols. III-IV (1940), 1-32; R. de Vaux, *Ancient Israel* (1961), 255-257.

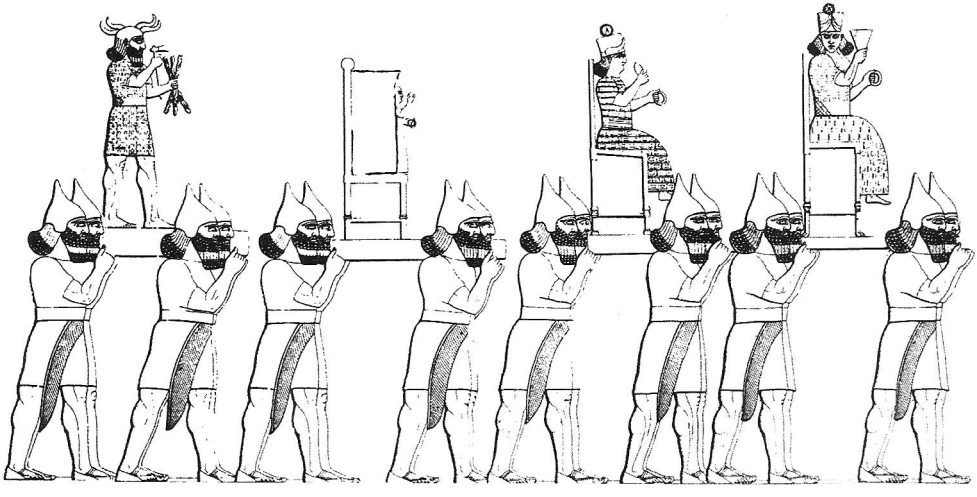
L. L. Walker e G. B. Funderburk

DESSAU (Δεσσαού). Uma aldeia onde os judeus se reuniram para a batalha contra Nicanor, um general de Antíoco Epífanes nos tempos dos Macabeus (2Mac 14.16).

DESTACAMENTO (σπεῖρα). Palavra encontrada em Marcos 15.16 (ARC, BJ, "coorte"; NVI, "tropa"). Refere-se à coorte italiana, composta de cerca de seiscentos soldados (At 10.1; ARA, ARC, "coorte"; NVI, "regimento"; BJ, "coorte itálica"). *Veja* Coorte Imperial.

DESTINO. (מני) um deus pagão, juntamente com a deusa Fortuna em Isaías 65.11. Pode-se pensar que exista alguma semelhança entre a teoria do destino estóico, mas o fato do fundador do Estoicismo, Zeno, ser semita não é evidência suficiente para fazer uma ligação histórica.

Idéias pagãs sobre sorte ou destino variam. Na mitologia grega, e em algumas formas populares de Islamismo, a hora da morte está determinada e talvez o lugar também, mas o curso rotineiro da vida é deixado ao acaso. O Estoicismo mais consistentemente, insistia que todo evento estava predeterminado. Algumas vezes diz-se que o destino é uma força sem propósito e cega, em vez de providência, previsão e planejamento sábio. Outra vez, os estóicos, principalmente nos últimos tempos, afirmam a sabedoria e presciência de Deus.



Pelotões de soldados assírios de Tiglate-Pileser III levando as estátuas dos deuses como espólio de uma cidade capturada; de Ninrode. © *B.M.*

Embora a palavra "destino" não apareça na KJV e a palavra grega não ocorra no NT, a idéia, despida de significado pagão é freqüente na Bíblia. Deus vê o final desde o princípio. Ele apontou um destino para o cristão, para o incrédulo, para Israel e para as outras nações. Mas em vez da palavra "destino", a Bíblia fala da providência, predestinação e últimas coisas ou escatologia (q.v.).

O Breve Catecismo de Westminster diz "As obras da providência de Deus são a sua maneira mui santa, sábia e poderosa de preservar e governar todas as suas criaturas, e todas as ações delas".

G. H. CLARK

DESTREZA. Palavra usada freqüentemente com o sentido de "habilidade" ou semelhante. Ocorre proeminentemente na última parte de Êxodo (26.1,31; 28.6,15; 31.4; 35.33,35 *bis*; 36.8,35; 38.23; 39.3,8 — ARC, "obra esmerada"; ARA, "obra de artista). O AT apresenta várias palavras hebraicas diferentes. O substantivo aparece na ARC em itálico no Salmo 137.5: "...esqueça-se a minha destra da sua destreza". Aqui a palavra é usada no que antes era o seu sentido mais proeminente, de "saber como fazer uma coisa", de "habilidade, experiência, especialidade, esmero, inteligência" (דָּוַי).

Um sentido negativo (o sentido comum da palavra hoje) é aplicável ao adjetivo em Efésios 4.14 ("artimanha") e ao advérbio em 2 Pedro 1.16 ("fábulas engenhosamente inventadas").

A mudança na força atual da palavra ocorrida desde os tempos da ARC, está refletida na ARA, que usa "astúcia" onze vezes. Um exemplo encontra-se em 2 Coríntios 11.3, "assim como a serpente enganou a Eva com a sua astúcia".

BIBLIOGRAFIA. OED; HDB; R. Bridges e L. A. Weigle, *The Bible Word Book* (1960), 91, 92.

J. H. SKILTON

DESTRUIÇÃO, CIDADE DE. *Veja* HELIÓPOLIS.

DESTRUIDOR, O (המשחית; ὁ ὀλοθρεύων, *o destruidor*; ὀλοθρευτής, *destruidor*). Um ser sobrehumano, usado como instrumento da ira de Deus na execução de seu julgamento. É difícil dizer se este é um anjo bom usado por Deus como um agente de destruição, ou Satanás, ou um de seus subordinados. Se for um anjo bom, então Deus poderia usá-lo para trazer tanto bênção quanto destruição.

O termo é usado apenas duas vezes (Êx 12.23) [cp. Hb 11.28]; 1Co 10.10). Na passagem de Êxodo o uso é relativo à décima praga do Egito, a destruição dos primogênitos egípcios. Na passagem de Coríntios, Paulo alerta contra murmuração como alguns israelitas fizeram e foram destruídos no deserto pelo exterminador. Alguns pensam que o destruidor de Paulo era referente às serpentes de fogo que Deus enviou para trazer morte aos israelitas murmuradores.

No tempo de Davi o Senhor enviou um anjo para ferir o povo por meio de pragas porque Davi havia feito o censo do povo (2Sm 24.16). No tempo de Ezequias numa única noite um anjo destruiu 185.000 homens no acampamento assírio (2Rs 19.35). O profeta Ezequiel viu numa visão uns anjos executando o julgamento sobre Jerusalém e Judá (Ez 9.5-7). O salmista fez a petição em que pedia que o anjo do Senhor expulsasse seus inimigos como poeira ao vento (Sl 35.5,6). O compositor do Salmo 78.49 acreditava que os anjos podiam ferir os inimigos de alguém sob a ordem de Deus. No apócrifo do AT Jeremias alertou que o anjo do Senhor que estava com os israelitas podia puni-los se eles se apostassem (Ep Jr 6.5-7), e 2 Macabeus 3.24-26, Heliodoro foi chicoteado pelos anjos quando ele tentava saquear o Templo em Jerusalém.

BIBLIOGRAFIA. W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, I (1961), 201, 202.

S. BARABAS

DESVIAR (משוכה, significando *deixar*, *fugir*, *rebelar-se contra Deus em favor de deuses pagãos e ídolos*, *apostatar etc.*, como em Jr 2.19; 3.5,8,11,12,22; 5.6; 8.5; 14.7; Os 11.7; 14.4).

O termo desviar-se é peculiar ao AT, usado apenas por Jeremias e Oséias. Outras palavras hebraicas com o mesmo sentido geral, traduzidas também como desviar, são bbwX, *apostatar* (Jr 3.14,22; 31.22; 59.4); lls, *ser rebelde* (Os 4.16), e gws, *voltar atrás* (Pv 14.14; ARA, "infiel de coração").

Em todos os exemplos, o termo foi usado quando Israel se afastava do Deus vivo e verdadeiro, para adorar os ídolos e deuses pagãos da natureza, geralmente mencionados como baalins.

O termo desviar-se não aparece no NT, embora a idéia esteja implícita (Mc 4.16,17; Lc 9.62; Gl 3.1-5; 1Tm 5.15; 2Tm 4.10 e Ap 2.4; 3.17). O conceito neotestamentário de voltar atrás ou se desviar leva consigo a idéia de que aqueles que uma vez fizeram a profissão da fé cristã e abando-

naram, desviaram-se para uma vida de pecado e de indiferença espiritual. Há duas visões principais com relação ao desviar. De modo geral, a posição arminiana é de que aquele que se desvia de fato destituiu-se da graça e perdeu a salvação. A visão calvinista adota a posição de que aquele que se desvia permanece na graça — ainda é salvo —, mas perdeu temporariamente sua comunhão com Deus e com os irmãos na fé. Uma terceira posição intermediária seria que a pessoa que se desvia de fato jamais foi salva. *Veja* APOSTASIA.

BIBLIOGRAFIA. T. Ress, "Backsliding", ISBE (1939), 376; V. H. Kooy, "Backsliding", *IDB*, I (1962), 339; W. T. Purkiser, *Exploring the christian faith* (1960), 305 ss.

H. A. HANKE

DEUEL (דעואל, que significa *Deus sabe*). A fama de Deuel está em seu filho Eliasafe (אליסף "*Deus acrescentou*"). Quando Moisés e Arão foram fazer o censo em Sinai, Eliasafe, filho de Deuel, estava com eles para registrar os gaditas varões de vinte anos para cima, 45.650 (Nm 1.14; 2.14). Quando o Tabernáculo ficou completo Eliasafe trouxe a grande oferta de um líder tribal, no sétimo dos doze dias (7.42,47). Ele, então foi o chefe da tribo de Gade (1.24,25).

Nas referências em hebraico o nome é escrito Reuel (רעיאל *Deus é amigo*), que é também nome de quatro outros. Na LXX vem sempre escrito com R. As letras ד e ר do hebraico são facilmente confundidas.

W. G. BROWN

DEUS

I. Conceito bíblico baseado na própria revelação de Deus.

II. Conceito escolástico baseado em provas racionalistas.

III. Transição moderna do teísmo especulativo para o naturalismo.
- A. Reações e concessões neo-protestantes
  1. Teologia liberal
  2. Teologia dialética
  3. Teologia existencialista
  4. Caos ecumênico na teologia
- B. Conceitos seculares e a especulação sobre a morte de Deus.

IV. Avaliação evangélica dos conceitos atuais influentes.
- A. A fuga da orientação empírica
- B. Correlação da religião com todos os interesses humanos
- C. Ênfase na decisão e iniciativa humanas
- D. Diluição do caráter sobrenatural da Revelação
- E. Distorção dos temas bíblicos sagrados
- F. Tentativa de reformular a transcendência
- G. Papel tênue da razão na religião

I. CONCEITO BÍBLICO BASEADO NA PRÓPRIA REVELAÇÃO DE DEUS

O Cristianismo Evangélico vê na própria revelação divina a origem de todas as informações autênticas sobre a realidade, perfeições e propósitos de Deus. Esta revelação sobrenatural é dada universalmente na natureza, na história, na consciência e nos eventos redentivos especiais da história judaico-cristã, a qual tem seu clímax na encarnação do Logos. Nas Escrituras inspiradas Deus endereçou ao homem, como caído e pecaminoso, uma declaração objetiva e proposicional de sua natureza e obra, que se concentra no resgate redentor.

A Bíblia revela a Deus como um Espírito eterno, o Criador e preservador infinito, juiz de todo o universo, redentor de todo aquele que coloca sua fé nele. Sua caracterização do Deus vivo está, em toda parte, relacionada com a revelação divina. O sumário dos teólogos de Westminster mantém-se altamente útil: "Deus é um Espírito, infinito, eterno e imutável em seu Ser, sabedoria, poder, santidade, justiça, bondade e verdade". Embora a teoria moderna exponha o amor como o âmago do ser divino e despoje todos os outros atributos de igual valor da natureza divina, esta declaração define o amor (como uma manifestação da bondade) de um modo que não subordina a retidão e a justiça de Deus.

II. CONCEITO ESCOLÁSTICO BASEADO EM PROVAS RACIONALISTAS.

Os escolásticos medievais se inclinaram a mudar as discussões sobre o teísmo da revelação para a especulação, e como resultado a exposição sobre a natureza de Deus adquiriu traços racionalistas metafísicos. Tomás de Aquino, no séc. 13, deu forma a teologia tradicional e oficial da Igreja Católica Romana. Sua *Summa* argumentava que, à parte de qualquer apelo à revelação divina, a existência de Deus e a existência e imortalidade

da alma são logicamente demonstradas, como uma conseqüência necessária do universo. Tomás também afirmou que o homem assim adquire um conhecimento apenas da existência divina, mas não da essência divina. Mais adiante, ele distinguiu entre o conhecimento unívoco e analógico, negando que o conhecimento que o homem tem sobre Deus coincida, em qualquer ponto, com o conhecimento de Deus de si mesmo. Os escolásticos, assim, comprometeram a importância e primazia da revelação divina e repousaram a defesa do teísmo, principalmente e antes de tudo, na teologia natural.

III. Transição Moderna do Teísmo Especulativo para o Naturalismo

Com o surgimento da filosofia moderna, o teísmo especulativo logo substituiu o teísmo bíblico. A partir de Descartes, a defesa do sobrenatural é tipicamente remetida à natureza e ao homem; não está mais baseada num apelo à revelação divina especial, no Logos encarnado e nas Escrituras inspiradas. A teorização medieval tinha preparado o caminho para esta tendência especulativa, e os reformadores protestantes vigorosamente protestaram, como vemos nos escritos de Calvino e Lutero. Descartes, um famoso matemático jesuíta, continuou professando ser Católico, apesar de sua afirmação do ceticismo como um método filosófico. Ele baseou toda verdade, incluindo as provas da existência de Deus, sobre o fundamento prévio da realidade de si mesmo. Ele derivou a existência de Deus como um ser perfeito, onisciente, onipotente e infinito a partir das idéias inatas. O esquema de Descartes adotou uma curiosa forma circular: ele baseou a certeza do conhecimento do homem de si mesmo e de Deus na clareza e distinção das idéias do homem, todavia, ele invocou a veracidade de Deus como a garantia deste conhecimento.

A filosofia moderna foi levada a sucessivas e extensas revisões da doutrina cristã por sua orientação especulativa sobre a questão de Deus, em vez da orientação escriturística. O teísmo unitariano insistiu na unipersonalidade de Deus como contrário ao trinitarianismo, de modo que a trindade divina foi uma primeira baixa. O papel de Deus como Criador foi mantido, ainda que os panteístas concebiam o universo e o homem em termos de emanação em vez de uma criação *ex nihilo*. A atividade divina de redenção ficou cada vez menos entendida em categorias bíblicas.

Todavia, em seu início, a filosofia moderna (Descartes, Leibnitz, Spinoza, Locke, Bekeley, Kant, Hegel) era mais teísta ou idealista que naturalista na intenção e na disposição. Porém, uma vez que a defesa do teísmo abandonou a revelação como sua base e um fundamento bíblico foi ignorado, a exposição do sobrenatural foi crescentemente fustigada pela instabilidade. A razão, experiência, intuição humanas ou outras facetas da consciência humana substituíram a revelação divina como fundamento da crença. Embora sobrenatural em seu início, a filosofia moderna se moveu rápida e repentinamente para o naturalismo.

A. As reações e concessões neo-protestantes. Kant, ainda que um teísta professo, abandonou todo conhecimento cognitivo das realidades metafísicas; considerou Deus como um ideal regulador exigido pela natureza moral do homem, mas insistiu que o conhecimento da realidade supra-sensível é impossível de ser alcançado. No livro *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, Kant menciona a possibilidade de uma noção de Deus analógica não-cognitiva: "um conceito do Ser Supremo suficientemente determinado *por nós*, embora tenhamos deixado fora tudo que pudesse determiná-lo absolutamente ou em si mesmo" — descartando assim o "antropomorfismo objetivo" (sec. 58). Aqui alguém prontamente descobre antecipações de ênfases teológicas mais novas.

Hegel enfatizou a Razão, mas transmutou em um monismo espiritual a ênfase cristã de que Deus é revelado como verdade e espírito; sua teoria panteísta do Absoluto abandonou a doutrina espiritual de Deus como uma realidade transcendente à natureza e ao homem. Embora ele mantivesse uma abordagem trinitariana, Hegel remodelou a história, como sendo a diferenciação do Infinito em manifestações finitas por meio de um processo dialético. Ele escolheu, deliberadamente, o termo *Geist* como um princípio governante. Ele empurrou para longe a restrição de Kant sobre a competência do homem de conhecer a verdade metafísica, mas sua doutrina abortiva sobre o Espírito Santo o levou a noções sem base bíblica sobre a razão do homem como a candeia do Senhor. Em *The Spirit of Christianity* ele desviou o conceito bíblico do homem como imagem de Deus para uma ênfase perversa de que o homem como espírito pode agarrar e compreender o Espírito divino em sua presente condição, mesmo à parte da revelação mediada, e procurou reforçar esta noção através de uma exegese de passagens selecionadas do evangelho de João. Em deferência a suas especulações sobre a imanência panteística evolutiva,

ele apagou as desfavoráveis conseqüências noéticas da queda do homem, ocultou a necessidade da revelação e da redenção divina definitivas, e por meio de sua metafísica falsa expôs erroneamente a doutrina da revelação geral. Esta negação da transcendência de Deus, da ira divina contra o homem pecador e da necessidade de redenção miraculosa — declarada nas suposições imanentísticas evolutivas — tornou-se elemento decisivo do modernismo racionalista clássico.

1. *Teologia liberal.* As filosofias religiosas de Kant e Hegel foram teologicamente mais influentes durante o final do séc. 19 e na segunda década do séc. 20. Kant tinha diferenciado Deus do homem e do universo, mas ele havia condenado o homem a uma ignorância cognitiva do sobrenatural; seu encobrimento da realidade e da inteligibilidade da revelação divina inspirou uma ampla variedade de teologias antimetafísicas. Hegel promoveu a competência humana no campo da metafísica ao descaradamente tornar o homem uma parte de Deus; deste modo ele obscureceu a presença real de Deus em sua confrontação transcendente com o homem como uma criação finita e rebelde moral. Em um ou outro evento, o espírito religioso da época colocou-se contra a revelação no entendimento bíblico e, conseqüentemente, cedeu a noções arbitrárias da deidade.

Apesar dos fabulosos supernaturalismos desenvolvidos pelos idealistas metafísicos do séc. 19, ou talvez encorajado por eles, o movimento moderno na filosofia continuou distante do teísmo, em direção ao humanismo ou naturalismo; a teoria idealista foi constantemente perturbada por uma desvanecente fé em Deus. Karl Marx, ao revoltar-se contra Hegel, descreveu o mundo real não como uma manifestação evolutiva do Espírito Absoluto, mas como um processo do materialismo dialético — com o determinismo econômico como seu centro crítico. John Dewey conservou o termo Deus ao mesmo tempo em que rejeitou o sobrenatural; o método empírico científico se tornou para ele o único árbitro do que o homem moderno pode saber e crer. Os humanistas deram boas vindas às concessões do Protestantismo liberal que repudiavam os milagres da Bíblia, mas, ao mesmo tempo, pressionaram os modernistas a rejeitarem a integridade do Jesus de Nazaré, com base em sua igual incompatibilidade com a metodologia empírica como o critério definitivo do conhecimento. A perversa interpretação errônea da revelação divina levou, portanto, não apenas a uma rejeição da teologia idealista especulativa, com toda sua confusão sobre Deus atuando e falando na história e na vida religiosa do homem, mas automática e indiscriminamente levou também à rejeição do Deus da revelação bíblica, tão obscurecida e anulada pelos idealistas.

Livre da dependência e da responsabilidade para com a revelação bíblica, os filósofos religiosos modernos, rápida e sucessivamente, atacaram uma ou outra faceta do conceito judaico-cristã acerca de Deus recebido como herança. Os naturalistas promoveram um amplo ataque frontal sobre a ênfase básica de que Deus é Espírito — uma mente e vontade imateriais e invisíveis. A filosofia naturalista não podia tolerar nenhuma realidade superior ou independente do *continuum* espaço-tempo; quaisquer que fossem os deuses acomodados, eram simplesmente os aspectos aproveitados do processo espaço-tempo. Mas ataques menores sobre a definição cristã sobre Deus eram também bastante comuns. Edgar S. Brightman trocou a infinitude de Deus no séc. 20 por uma deidade finita, da mesma forma que John Stuart Mill tinha feito no séc. 19. Henry Nelson Wieman, contrário à ênfase tradicional sobre Deus como eterno e imutável, dignificou como divino o *front* móvel do processo evolutivo. Nem sequer um atributo divino, declarado pela teologia cristã histórica, deixou de ser contestado no recente período moderno; de fato, muitos teólogos neo-protestantes, não apenas negaram uma distinção entre a bondade ou benevolência divina e justiça, mas alguns até mesmo promoveram uma "nova moralidade" que, em nome de Deus, aprovaram condutas contrárias ao mandamento divino nas Escrituras.

Uma vista panorâmica sobre a especulação teológica do início do séc. 20 revelará sua oscilação entre as abordagens inata, histórica e experimental à doutrina de Deus. A fé em Deus foi baseada no sentimento de ansiedade ou solidão cósmica do homem finito; ou como uma consciência da divindade envolvida no sentimento de absoluta dependência do homem; ou concebida como uma necessidade subjetiva da natureza humana, ou como uma intuição pré-cognitiva; ou como uma resposta mental ao mistério do universo. Ou esta crença foi derivada de uma reflexão empírica sobre a natureza, ou declarada como um requerimento da natureza moral do homem, ou considerada como uma inferência do declínio da civilização ou do suposto progresso evolutivo.

2. *Teologia dialética.* A orientação hegeliana do pensamento religioso do séc. 19 apóia o caráter antropocêntrico de muito de sua teologia.

Todas as questões sobre Deus foram levantadas no contexto da experiência humana na suposição de um parentesco e identidade parcial do humano com o Espírito divino. Esta tendência religiosa secularizante foi colocada em julgamento pela teologia da crise através de sua vigorosa reafirmação da revelação especial divina — a Palavra de Deus confrontando o homem de fora, fazendo uma exigência absoluta sobre ele. Todavia o fator singular mais influente da teologia Neo-Protestante talvez tenha sido o dogma antimetafísica de Kant, de que os limites da razão humana excluem o conhecimento cognitivo da realidade sobrenatural. Mesmo Barth, que se esforçou energicamente para pôr-se acima da depreciação de conhecimento de Ritschl, em favor da confiança como a essência da experiência cristã, sustentou em seus primeiros escritos que a busca do conhecimento conceitual de Deus caracteriza a filosofia especulativa e não declarações profético-apostólicas. Mesmo quando Barth, mais tarde, insistiu que o crente tem conhecimento religiosamente adequado de Deus, ele restringiu esta concessão: o crente adquire este conhecimento apenas como um bônus de confrontação pessoal divina. Deste modo, Barth ainda deixou em dúvida a validade universal das concepções do crente acerca de Deus, mesmo com base na revelação especial. A teologia neo-protestante caracteristicamente evitou a metafísica como se fosse um assunto ilícito ou, pelo menos, como fora da órbita da revelação divina. Ela retrata o interesse bíblico na transcendência divina como simplesmente *kerigmática* — isto é, como expressão de interpretação de fé, mais do que confiança cognitiva da realidade sobrenatural; conseqüentemente, a exposição religiosa da transcendência divina foi distinguida das afirmações filosóficas sobre a transcendência metafísica de um modo que tirou dos teólogos os direitos cognitivos e os conferiu — se algum — totalmente aos filósofos.

Entretanto, a ascensão da neo-ortodoxia após a Primeira Guerra Mundial marcou uma nova era teológica, declarada de modo crescente sobre a transcendência divina, manifestação revelacional especial e ira contra o pecado. Por volta de 1930, a teologia da crise ou a teologia dialética, como foi amplamente chamada, alcançou o colapso evidente do modernismo clássico como uma influência formativa teológica na Europa. Tanto Barth quanto Emil Brunner expuseram o conceito de que Deus se encontra com os seres humanos paradoxalmente na Palavra, e pessoalmente faz esta Palavra sua própria. Contra a teologia ritschliana, Barth insistiu que a ira divina se faz real tanto no NT quanto no AT: a crucificação de Jesus, acima de tudo, exibe o fato de que Deus se encontra com o homem em ira e graça no NT, como o fez com Israel no AT. Todavia, Barth levou adiante a subordinação modernista da justiça e ira divinas ao amor, e relacionou inadequadamente o último à essência do ser de Deus. Na exposição das perfeições de Deus, Barth considera a justiça e a misericórdia, a amor e o ira, simplesmente como variantes do mesmo tema das Escrituras.

Apesar de toda reafirmação neo-ortodoxa da transcendência divina, sua descrição da divindade era vulnerável devido ao seu comprometimento do reconhecimento evangélico histórico das verdades reveladas nas Escrituras sobre Deus. A teologia dialética teve o mérito de restaurar alguns elementos da revelação judaico-cristã, mas obscureceu outros e, na realidade, rejeitou explicitamente a revelação proposicional das Escrituras. Foi muito vaga a advertência de Barth no sentido de que a perda do Deus que se revela, sofrida pelos modernistas, tornou inevitável a perda do próprio Deus. A lição ensinada pela neo-ortodoxia é que a perda de uma revelação escriturada leva à perda do Deus judaico-cristão, o qual age e fala por si mesmo.

3. *Teologia existencialista.* A teologia existencial de Rudolf Bultmann, projetada como um contra-ataque ao conceito bartiano, logo se impôs. Bultmann insistiu que a ênfase essencial de Barth, de que Deus revela-se transcendentemente em confrontação pessoal, não requer nem os milagres bíblicos nem a correlação da revelação com a história bíblica. Bultmann, portanto, descartou o interesse no Jesus histórico, e mudou o centro da fé cristã para o Cristo kerigmático, o Cristo proclamado pelos apóstolos. O esforço teológico de Barth para sustentar a quase-objetividade de Deus, contra uma abordagem que parecia tornar Deus completamente subjetivo, provou-se inútil; a alternativa de Bultmann enfatizou a realidade de Deus ao mesmo tempo que dispensou os maiores resquícios de uma teologia evangélica na qual Barth insistia.

Muitos teólogos contemporâneos atacam a teologia modernista de passado recente por suprimir de uma vez por todas a singularidade do evento-Cristo em sua exposição da revelação divina. Todavia essa crítica não procede de motivações evangélicas, mas antes de motivações existenciais. Acusa-se que toda a tradição teológica passada — tanto evangélica quanto modernista — interpretou erroneamente a "verdadeira" natureza do evento da revelação, agora redefinido como

confrontação pessoal recorrente. Esta reconstrução da doutrina da revelação descansa num exagero radical da transcendência de Deus por teólogos atuais dialéticos e/ou existencialistas. Conseqüentemente eles negam que a revelação é objetivamente mediada em eventos históricos ou em conceitos e linguagem humanos, e rejeitam o *status* revelador das Escrituras, a fim de insistir na revelação contemporânea. A ênfase de Sören Kierkegaard sobre o salto da fé, a única que atravessa o abismo entre o tempo e a eternidade, sua noção do momento preenchido com eternidade, inspirou esta correlação entre a fé e o evento-Cristo em contraste com o entendimento bíblico e evangélico de revelação. Aqui o evento-Cristo não mais sustenta o significado de uma ocorrência aberta à investigação histórica, nem está "definitivamente" associado a um conteúdo da revelação mediada por profetas e apóstolos divinamente escolhidos.

Na Bíblia, os eventos da história santa — acima de tudo a crucificação e a ressurreição de Jesus Cristo — trazem um significado revelador que os escritos inspirados definem no contexto de cumprimento e profecia. Mas o preconceito filosófico de Bultmann força sua dispensa de toda a história como ambígua; em vez disso ele assimila toda a revelação à experiência pessoal contemporânea. Bultmann repudia as verdades sagradas como revelação definitivamente dada pelos profetas e apóstolos da Bíblia; ele redefine a revelação como sendo antes um evento escatológico que acontece muitas vezes na resposta existencial das pessoas durante a vida da Igreja.

A teologia dialética de Barth não foi capaz de impedir uma deterioração para o existencialismo de Bultmann, com sua *desmitificação* dos elementos miraculosos do NT. A abordagem bultmaniana, por sua vez, não foi capaz de impedir um novo declínio. Pois os assim chamados *Mainz* radicais, Herbert Braun e Manfred Mezger, reduziram Deus à dimensão antropológica do amor nas relações interpessoais. A partir da esquerda, os teólogos existencialistas têm sido pressionados a indicar em que base eles insistem que é apenas na Palavra (Cristo) que Deus confronta os homens (Schubert Ogden), ou por que, completamente à parte da insistência no sobrenatural, *agape*, nas relações interpessoais, não pode definir confrontação e resposta divina como sendo autênticas.

A teologia moderna recente enfatiza a ocultabilidade de Deus, principalmente com base nas projeções dialética ou existencial da revelação divina como extra-racional. Uma passagem de um livro recente, escrito por J. Rodman Willians, serve para iluminar esta pronta transição de teorias existenciais para este ponto de vista secular:

> O Existencialismo, filosófico e teológico, ateísta e não-ateísta, cristão e não cristão, está intimamente relacionado com a obscuridade de Deus. O que conta de fato não é se isso é ou não o "silêncio de Deus" (Sartre), a "ausência de Deus" (Heidegger), o "encobrimento de Deus" (Jaspers), o "não ser de Deus" (Tillich), ou a "ocultabilidade de Deus" (Bultmann). "... A obscuridade de Deus poderia, de fato, ser chamada de 'O Eclipse de Deus'" (*Contemporary Existencialism and Christian Faith* [1965], pp. 63s.).

Os teólogos evangélicos têm resistido às tentativas de igualar estes tratamentos à ênfase de Lutero no Deus escondido. G. C. Berkouwer acusa corretamente como um "conceito completamente não bíblico de Deus" que separa o Deus da revelação das vidas dos crentes e compromete "a absoluta fidelidade e suficiência" de sua revelação (*Divine Election* [1955], 125). Berkouwer repudia a concepção de um Deus que revela apenas o suficiente de si mesmo para manter o homem no desespero de jamais conhecer o Deus verdadeiro. Deus está escondido para o sábio e orgulhoso mundano; ele está revelado ao simples que busca a graça. O problema da revelação não é o paradoxo divino, mas sim o orgulho humano. Os teólogos paradoxais, observa Berkouwer, postulam uma teologia natural invertida, ao localizar a ofensa do Cristianismo numa dialética abstrata (baseada na suposta diferença qualitativa entre Deus e o homem) em vez de em sua exigência de arrependimento e resgate (*The Work of Christ* [1965], 34).

4. *Caos ecumênico na teologia.* Na última terça parte do séc. 20, o cenário neo-protestante ecumênico estava em completa desordem em relação à realidade e natureza de Deus, e nos círculos protestantes apenas estudiosos evangélicos advogavam o teísmo bíblico, com base na revelação e na razão.

B. Conceitos seculares e especulação sobre a morte de Deus. Alguns teólogos filosóficos tentaram reavivar o interesse na ontologia. Entre eles estava Paul Tillich, que definia ontologia, contudo, não para designar uma realidade espiritual "além deste mundo", mas para se referir a uma estrutura de ordens de

seres supostamente achada no encontro do homem com a realidade; a região dos seres imanentes substitui a transcendência sobrenatural de Deus. Sua noção de que a cosmovisão científica moderna anula qualquer possibilidade de fé no Deus sobrenatural da Bíblia é, evidentemente, arbitrária. O sobrenatural tem sido um problema para cada cosmovisão, pré-científica ou científica. O Deus, Criador-Redentor, transcendente da Bíblia não foi menos estranho ao pensamento de Plotino, Sêneca, Descartes e Hegel, do que ao do Bispo John A. T. Robinson. O preconceito contra a posição bíblica nasce de uma disposição para afilar os métodos de conhecimento da realidade ao racionalismo empiricamente baseado.

Reinhold Niebuhr se opôs ao conceito de Tillich insistindo que Deus é uma fonte misteriosa de ordem, acima e além das ordens e males do mundo. Mas Niebuhr também rejeitou o conhecimento objetivável de Deus e fundamentou as afirmações da transcendência divina na suposta experiência dialética do homem em relação ao divino. Por esta razão, a afirmação da transcendência implicava mais numa situação epistemológica desagradável que numa afirmação metafísica definindo as perfeições de Deus.

A recente tendência secular de deixar a defesa do teísmo inteiramente à mercê da investigação empírica científica da realidade rejeita, de antemão, a existência de um Deus sobrenatural, ao delimitar o campo da realidade às áreas de investigação que estão contidas dentro desta metodologia. Mas isto também provocou o aparecimento da teologia lingüística, a qual defende a validade da linguagem acerca da realidade transempírica sobrenatural como funcionalmente significativa, mas não como conceitualmente verdadeira. Mas se a linguagem religiosa meramente reflete uma necessidade psicológica ou experimental no homem e a validade cognitiva das idéias religiosas é rejeitada, então, nenhuma razão pode ser apresentada para se preferir uma religião a outra, ou qualquer uma a nenhuma.

Um resultado do declínio teológico atual, rumo a um conceito totalmente secular, foi o surgimento da especulação sobre a "morte de Deus", que reavivou um tema já encontrado em Nietzsche. Alguns escritores, como Gabriel Vahanian, através de suas referências à morte de Deus simplesmente se refere efetivamente ao desenvolvimento cultural moderno dentro do qual a realidade de Deus tem se tornado crescentemente uma irrelevância. Um rabino judeu disse: "Deus está morto, Auschwitz é a prova".

Outros, como Thomas J. J. Altizer, argumentam que, na crucificação de Cristo, Deus literalmente morreu, e que, desde os eventos dos evangelhos só um Jesus humano têm importância formativa para o Cristianismo.

É digno de nota que as formulações teológicas neo-protestantes têm tido um período de sobrevivência mais curto a cada década. De todas as opções a curto prazo da teologia neo-protestante, o conceito da morte de Deus foi o que passou mais rapidamente. A grande maioria dos teólogos atuais prontamente se identifica com o comentário de John B. Cobb Jr., de que a realidade de qualquer coisa referente a "Deus", como parte da convicção intelectual de alguém, "é uma questão de vida ou morte" para a existência espiritual de quem se diz cristão. O cenário contemporâneo já mostra sinais de uma nova busca de Deus. A concentração teológica sobre este tema é ainda mais evidente nos jornais teológicos e em brochuras do que em grandes tomos, mas a chamada para uma nova devoção à teologia sistemática também pode ser ouvida. Este ânimo não caracteriza todos os ramos da Igreja; na Europa, jovens seminaristas desiludidos pela constante mudança de fronteiras na teologia, estão assumindo a atitude "espere e veja", que protela compromissos específicos, enquanto que na América, onde muito do velho liberalismo sobrevive mais dentro dos *campi* dos seminários do que em outras partes, muitos estudantes duvidam que a teologia seja algo possível, e muitos são incapazes de identificar seus compromissos em termos específicos.

IV. Avaliação Evangélica dos Conceitos Atuais Influentes.

O séc. 20 foi um período de grandes viagens na teologia, nada mais nada menos que no turismo. A doutrina de Deus emergiu no pensamento moderno recente como o principal ponto de partida para novas excursões. Embora as muitas especulações sobre a deidade discordem e conflitem tanto que não existe um "conceito contemporâneo" de Deus, vários aspectos peculiares caracterizam algumas das mais influentes teorias modernas. Uma visão geral das tendências e ênfases destes conceitos mais recentes nos ajudará a compará-los e a contrastá-los com a doutrina cristã histórica de Deus e a avaliar a tendência atual à luz da revelação bíblica de Deus.

A. A fuga da orientação empírica.

A teologia moderna contemporânea exibe uma

marcante falta de inclinação para basear a defesa do teísmo em argumentos empíricos do homem e do mundo, e uma tendência para ver as provas tradicionais de Deus como um esforço para confirmar ou justificar uma crença anteriormente sustentada ou recebida sobre outras bases.

A perspectiva contemporânea, em outras palavras, evita o ponto de vista de Aquino, que sustentava que mediante a experiência apenas, à parte da revelação, alguém pode demonstrar logicamente a existência de Deus, pela assim chamada "quíntupla prova". Exceto por um círculo muito pequeno de estudiosos que procuram reavivar uma ênfase na "teologia natural", as evidências empíricas, onde agora citadas, quando muito são delineadas em um papel sustentador. Há uma resposta dividida para a teoria crítica de Kant, o qual limitou o conteúdo do conhecimento do homem ao sentido da experiência e rejeitou a metafísica racional, mas postulou Deus como um ideal "regulador". Aqueles que exaltam o empirismo científico como o único método de verificação tendem a evitar inteiramente a fé no sobrenatural, e estão inclinados a promover uma teologia totalmente secular, ainda que alguns teólogos lingüísticos perpetuem a noção de que o papel da teoria religiosa na vida do homem é mais psicológico do que cognitivo. Mas muitos teólogos modernos recentes conectam a defesa do teísmo à revelação divina, enfatizando a auto-demonstração de Deus em suas palavras e modos como a base da fé, ou se movem atrás das considerações empíricas para a consciência ontológica primitiva que o homem tem de uma realidade religiosa.

Por razões erradas, alguns porta-vozes cristãos influentes, no passado recente, rejeitaram totalmente todas as considerações empíricas.

Kierkegaard aderiu ao conceito de que, como absolutamente diferente, Deus, o "completamente Outro" possui um limite à razão humana. Ele afirmou a certeza da existência de Deus, mas sustentou que o filósofo deve saltar para uma conclusão além da prova e da evidência, porque por natureza a fé supostamente envolve um ato de vontade que não pode ser justificado racionalmente. Enquanto que Kant fez do não conhecimento de Deus a base para a fé, Kierkegaard ligou a fé em Deus a uma direta e paradoxal confrontação divino-humana. Kierkegaard separou tão radicalmente eternidade e tempo de modo que a difícil situação epistemológica do homem requer declaradamente um Mestre divino que apresente a verdade na forma do Paradoxo Absoluto — o infinito na forma de um servo.

A falência da teologia natural tornou-se o principal tema da teologia neo-ortodoxa (veja esp. *Church Dogmatics* de Barth I/1 e I/2), e então da teologia existencial. Estes movimentos enfatizam a manifestação revelacional pessoal e a resposta individual; eles repudiam o conhecimento metafísico objetivo em qualquer base e menosprezam as verdades universalmente válidas acerca de Deus. Barth considerou a antropologia teológica do idealismo hegeliano como um alvo especial, uma vez que ela via o homem e a natureza como extensões ou manifestações de Deus. Para Barth, toda a associação da revelação divina com o homem e com o universo parecia censuravelmente implicar que estes são o ambiente necessário para Deus. Daí a insistência de Barth de que não há nenhum caminho para o "alto" em direção a Deus, mediante provas ou argumentos da consciência humana ou da natureza, o levou ao mesmo tempo a repudiar a revelação divina geral no homem e no mundo.

Emil Brunner, entretanto, defendeu a revelação geral. Ele se recusou a repelir como insignificantes os argumentos especulativos sobre Deus e enfatizou que o teísmo filosófico é a aproximação de Deus mais exata possível para a razão, independente da revelação especial. Mas, da mesma forma que Barth, ele insistiu que o Deus vivo é conhecido apenas na confrontação paradoxal pessoal.

Dooyeweerd igualmente elimina a metafísica como ciência racional. Todavia, ele insiste na revelação de Deus na natureza, uma geral revelação pela Palavra, que o homem, como pecador, deturpa e perverte. A graça comum de Deus preserva o cosmos caído, mas não provê qualquer base para a autonomia da razão na esfera da natureza e nenhuma base para a teologia natural; a graça comum pode em si mesma ser entendida apenas em termos da graça especial de Deus em Cristo.

A exposição contemporânea da filosofia tomista adquiriu um caráter defensivo, em parte porque a teologia neo-protestante reafirmou a prioridade da revelação especial e, em parte, por causa das críticas evangelicais e outras das "provas quíntuplas" medievais. Enquanto Aquino apelou, em sua busca da teologia natural, para a razão sem a fé, a fim de atingir a razão com a fé, e enquanto os teólogos neo-protestantes, como Barth, promoveram uma teologia da fé além da razão, pensadores evangélicos como J. Gresham Machen, Edward John Carnell, Gordon H. Clark e Cornelius Van Til enfatizaram a razão e a fé, ou revelação e razão, para combinar a prioridade da revelação divina com a importância revelacional inteligível do homem e do universo. Clark mostra que os argumentos tomistas e suas reconstruções

modernas são inválidos (*Religion, Reason and Revelation* [1961], 36ss.).

George F. Thomas admite que as provas quíntuplas empíricas não produzem logicamente algum conhecimento de Deus, mas sustenta que elas "aproximam" a verdade, e expõe uma forma modificada dos argumentos de Aquino. Mais significantemente, ele relaciona os argumentos empíricos a uma crença em Deus de outra forma alcançada, e conseqüentemente como tornando a fé mais razoável (*Religious Philosophies of the West* [1965], 320). Esta reconstrução deixa em dúvida a utilidade dos argumentos como provas empíricas.

Entre os eruditos evangélicos, J. Oliver Buswell Jr. e Stewart Hackett têm ressuscitado a ênfase sobre os argumentos empíricos para provar a existência de Deus. Buswell admite que os argumentos teístas não podem provar logicamente a existência de Deus, mas lhes atribui a força da probabilidade (*A Systematic Theology of the Christian Religion* [1962], 72); ele adiciona aos argumentos tomistas uma forma indutiva do argumento ontológico, e sustenta que argumentos estabelecem "uma suposição em favor da fé no Deus da Bíblia", e que a incredulidade é moralmente culpável (ibid., p. 100). Ele enfatiza que a fé pessoal é um dom divino, mas que o Espírito Santo usa os argumentos indutivos para persuadir e converter os pecadores. Contudo, pode ser contestado que os argumentos fornecem mais uma ocasião do que a base lógica para a fé, e que o Espírito na realidade reforça facetas não suprimidas da *Imago Dei* no contexto da revelação de Deus.

A. N. Whitehead não fez qualquer esforço formal para demonstrar a existência de Deus, ao invés disto apela para a intuição religiosa do homem e procura confirmar a existência de Deus em combinação com considerações metafísicas. Algo parecido com o argumento cosmológico é seu apelo das "formas de exatidão" (em vez de sua existência) para uma mente primordial como seu apoio causal, se não seu criador absoluto. Algumas similaridades ao argumento teológico subjazem ao movimento a partir do alvo subjetivo de entidades reais que buscam satisfação por meio do valor da experiência, até Deus como a causa final que apresenta "iscas para o sentimento". Enquanto que o apelo cosmológico-teleológico sobrevive na ênfase de que a ordem e os valores do mundo são melhor explicados pelo propósito de Deus para realizar o bem máximo, a intuição religiosa exerce um papel essencial, e dele Whitehead deduz a segurança de que Deus conservará todo bem alcançado no mundo. As declarações mais recentes da filosofia do processo foram providenciadas por Charles Hartshorne, D. D. Willians e Schubert Ogden.

A importância da consciência ontológica primitiva do homem tem sido reafirmada de diversos modos. Frederick Herzog enfatiza um sentimento da realidade pré-cognitivo que eleva a questão religiosa em cada experiência do homem. Tillich considerou o senso da finitude humana como sendo ao mesmo tempo uma consciência de Deus, ou a Base do Ser. Até mesmo John B. Cobb Jr., que leva a filosofia de Whitehead mais plenamente na direção da teologia natural, admite uma intuição humana elementar de que a ordem do mundo requer uma explicação transcendente. William Horder pensa que o senso mundial de pavor e reverência sobre o mistério do universo, evoca a linguagem teológica, mas que Deus, o Mistério, revela-se a si mesmo apenas à resposta da fé pessoal. Mas é evidente que a negação bartiana de qualquer ponto de contato humano com a revelação divina está sob crescente pressão. A importância da consciência ontológica primitiva do homem de uma realidade religiosa está novamente sendo provada, e embora a maior parte da discussão contemporânea se esquive das implicações cognitivas, está surgindo um clima no qual o entendimento evangélico tradicional da experiência intuitiva do homem acerca de Deus pode encontrar nova visibilidade.

Clark insiste que é impossível construir um argumento lógico válido para a existência de um Deus infinito a partir de dados empíricos finitos — quer do homem quer do mundo, e baseia a defesa do teísmo totalmente sobre considerações racionais a priori arraigadas na revelação divina.

Cornelius Van Til sustenta que o incrédulo não pode alcançar uma conclusão teísta baseada em provas empíricas porque os crentes e os não crentes declaradamente enxergam a realidade em premissas totalmente divergentes. Embora o crente obtenha o conhecimento de Deus mais da revelação que da natureza e do homem, as evidências teístas servem para confirmar a fé do crente na realidade e na natureza do Deus vivo.

A doutrina de Deus no pensamento contemporâneo está agora amplamente conectada à auto-revelação divina, ou a considerações intuitivas, ou a ambas; uma sustentação empírica da defesa do teísmo é agora amplamente evitada, e apelos ao homem e ao universo aparecem mais freqüentemente como tentativas para justificar ou confirmar a fé em Deus, já sustentada e adquirida de outra forma.

B. Correlação da religião com todos os interesses humanos. A correlação esquemática das reivindicações da religião, da filosofia, da história e da ciência, dentro de uma cosmovisão abrangente possui uma fascinação intelectual até mesmo para a mente contemporânea. Apesar da disposição antimetafísica de nossa era, os escritores mais formativos e influentes integram as perspectivas teológicas com os principais interesses da vida e erudição modernas em um panorama sintético. Mesmo os teólogos cuja teoria do conhecimento os leva a rejeitar a verdade religiosa universalmente válida, apresentam tratados sistemáticos relacionando seus princípios teológicos a toda vida e experiência. Barth escreveu a mais ampla e mais profunda *Church Dogmatics* desde a época tomista. Embora ele separe a revelação cristã do compromisso com qualquer cosmovisão particular (*Church Dogmatics*, III/2, p. 447), ele entretanto discute filosofia, ciência e história às margens da revelação dialética. Muito do poder da ontologia especulativa de Tillich é seguramente devido ao fato de que sua *Systematic Theology* propõe uma apologética filosófica dirigida não apenas aos crentes, mas ao homem como homem; as perspectivas teológicas declaradamente fundamentadas na revelação são correlatas com as considerações filosóficas derivadas de uma análise da pregação humana. A visão filosófica de Whitehead deriva seu apelo em grande medida de sua tentativa de sintetizar interesses metafísicos (os atributos cósmicos de Deus defendidos pelos filósofos clássicos) com as perfeições pessoais do Deus vivo da revelação bíblica em sua relação com os principais desenvolvimentos científicos e interesses humanos universais; ele combina temas judaico-cristãos e gregos numa arrojada ontologia religiosa que procura vindicar o significado, o propósito e o valor último, enquanto enfatiza a limitação da ciência em uma época em que a perspectiva científica está largamente correlacionada com o naturalismo. Teilhard apresenta abordagens científica e confessional lado a lado em sua síntese racional dos interesses experimental, histórico, filosófico e religioso.

Dooyeweerd dá à revelação judaico-cristã uma importância para todas as fronteiras da teoria e ação humanas numa crítica radical do pensamento teórico, e insiste que a filosofia cristã não apenas explica melhor o significado da realidade e da vida, mas também desmascara os motivos religiosos das alternativas seculares, basicamente alienados.

Clark insiste em dizer que só as pressuposições cristãs podem sugerir uma cosmovisão satisfatória, que para sua solução, o problema da ciência, da história, da ética e da política, requer premissas teístas, e que todas as posições mediadoras entre o Cristianismo bíblico e naturalismo ateísta são reduzíveis à incoerência.

É evidente que a revolta existencial-dialética contra a persuasão racional, e a recente disposição antiintelecto, não destruiu o interesse moderno na síntese intelectual. Os pensadores influentes nos círculos importantes hoje, buscam de forma convincente correlacionar suas explicações da realidade e da vida com todo o conjunto dos interesses humanos.

C. Ênfase na decisão e iniciativa humanas. A redução da ênfase moderna na eleição, na criação, na revelação e na redenção divinas, como biblicamente entendidas, têm impedido o crescimento do interesse no conceito bíblico de Deus e tolhido o crescimento do seu poder na vida moderna. A ênfase moderna na competência humana em relação à sorte atual e destino final do homem anula um reconhecimento do papel decisivo de Deus na vida e afazeres do homem. É significativo que uma reafirmação até mesmo de aspectos isolados do conceito bíblico — como na ênfase neo-ortodoxa sobre a iniciativa divina — tende a reavivar o interesse na concepção cristã histórica de Deus. Mas está impedido um impacto durável porque o conceito escriturístico está fragmentado e combinado com especulações atuais.

A doutrina bíblica da eleição divina é uma lembrança completa de que ninguém escaparia da ira divina se não fosse pela intervenção graciosa de Deus num mundo caído. A declaração de que Deus, em soberana misericórdia, elege um remanescente caído para a salvação em Cristo, notifica a todos os pecadores de que a mais leve esperança de seu resgate redentor depende inteiramente da iniciativa divina. Esta ênfase impregna a exposição de Clark sobre a eleição, que combina o conceito reformado tradicional de que Deus misericordiosamente elege alguns e com justiça reprova outros, com a posição "supralapsariana" de que Deus desejava salvar alguns e reprovar outros antes mesmo de ter desejado criá-los. Isto liga a simples possibilidade de salvação à graciosa vontade de Deus apenas; sejam quais forem as dificuldades que esta exposição da eleição possa apresentar, ela inverte totalmente a noção popular moderna de que o homem é o mestre soberano de seu destino.

Os teólogos modernos que retêm e reformulam a doutrina da eleição, geralmente destroem a urgência da decisão pessoal em favor de Cristo. Não

obstante as muitas divergências em suas teologias, Barth e Brunner rejeitam o conceito de Calvino de que o decreto de Deus da eleição pré-determina a redenção de alguns e a reprovação de outros. Todavia, eles não conseguem diluir o conceito escriturístico em mera presciência — visto que as referências bíblicas à presciência implicam também em pré-ordenação — e o esforço resultante para preservar um papel crucial em favor da eleição divina conduz a teorias altamente fantasiosas. Barth considera Cristo como o Deus que elege e homem eleito; visto que toda a humanidade está compreendida na eleição do homem Jesus, e nenhum está excluído, a eleição universal parece ser uma conseqüência lógica e inevitável. Brunner também insiste que a eleição é apenas em Cristo, mas evita a salvação universal ao afirmar que existe uma área fora de Cristo, de acordo com uma teologia tradicional; todavia, seu postulado de uma possibilidade de decisão-em-favor-de-Cristo após a morte e, conseqüentemente, de salvação para todos na vida porvir, rouba a força da doutrina da eleição.

Berkouwer critica essas concessões arbitrárias. Ele rejeita como totalmente especulativa a noção de Barth de que o Jesus histórico é o eleito que inclui toda a humanidade. Ele enfatiza que as Escrituras vêem esta vida como decisiva para o destino espiritual, enquanto que o universalismo e uma doutrina da salvação ilimitada destroem a urgência do compromisso presente. Berkouwer concorda com Barth e Brunner ao rejeitar a reprovação como o corolário lógico da eleição; além disso, ele compartilha da alegação de Barth de que a eleição não é uma discriminação pelo soberano decreto divino anterior à graça, um acontecimento predeterminado na eternidade, mas antes é um evento presente. Ele não esclarece, contudo, por que o que está acontecendo agora não pode também ter sido uma matéria de pré-ordenação divina no passado.

As exposições mais recentes diluem a doutrina da eleição ainda mais. George Thomas limita tanto a pré-ordenação quanto a presciência divina; Deus não é a causa última de todos os eventos, e o conhecimento divino não se estende para os eventos contingentes do futuro. Aqui, a iniciativa divina está comprometida além da tolerância tanto da teologia reformada quando da tomista.

Reinhold Niebuhr existencializa a doutrina da eleição — juntamente com os conceitos de "criação-queda-redenção". Mas ficou com Bultmann o rejeitar um decreto divino eterno como puro mito, embora insista que Deus de tal modo determina a vida do homem, ao dirigir-se a ele que pela fé ele é compelido a falar sobre Deus. Os ateus existencialistas retém a ênfase dramática de que a decisão humana define o destino final do homem, mas descarta inteiramente o "Deus-fantasma" de Bultmann. A confrontação do transcendente torna-se, para eles, apenas a reivindicação do mais elevado destino do homem sobre sua consciência; na própria resposta do homem está o poder para decretar o curso futuro da história e do universo.

Para Tillich, o "Fundamento do Ser" imanente estrutura todos os seres a si mesmos e os preserva. Se alguma doutrina da eleição sobrevive, ela sinaliza pouco mais que a dádiva universal das coisas em sua relação com a finitude da vida, em vez de um decreto divino para resgatar pessoas condenadas da penalidade e poder do pecado.

A negação de Whitehead da onipotência divina enfraquece o poder causal concreto de Deus no universo e remove qualquer resultado final seguro da história. Whitehead vê Deus como a fonte da ordem da natureza na qual surgem novos valores, e como a causa final que guia as criaturas nestas concepções, mas Deus tem apenas um relacionamento persuasivo com o mundo de entidades temporais como a fonte de seus alvos subjetivos.

Teilhard sacrifica completamente o tema da eleição para uma evolução espiritual progressiva no tempo-espaço, embora humanidade orgânica, em favor de um Centro na atividade universal do Cristo cósmico que maximiza a personalização de toda a humanidade. A redenção não está fundamentada na morte histórica de Jesus; a encarnação de Cristo, antes, o capacita a subjugar, controlar e purificar a ascensão evolutiva da consciência.

Embora proteste contra as recentes afirmações da dependência metafísica do mundo por parte de Deus, George Thomas compromete tanto a soberania como a presciência de Deus ao suspender o propósito imutável de Deus sobre as situações e atos humanos inconstantes. Com base nas passagens sobre o "arrependimento divino" na Bíblia, ele rejeita a imutabilidade absoluta de Deus, incorpora uma sucessão temporal na eternidade de Deus e admite mudança na imutabilidade divina.

Como uma característica essencial, portanto, o pensamento religioso moderno aumenta a iniciativa humana e encurta a liberdade divina. Esta supressão do conceito bíblico do Criador e Redentor, que por meio de sua decisão soberana modela uma chamada especial para a humanidade, e como o Senhor da Aliança providencia a salvação para algumas de suas criaturas caídas, têm conseqüências fatais para a doutrina de Deus na vida moderna.

Pois esta diminuição do papel da divindade soberana em relação ao destino humano ousa fazer do homem o senhor de seu destino em cada momento crítico, e justamente por isso, não precisa de Deus nas decisões estratégicas da vida, relacionando-o apenas a interesses humanos secundários. Mas o Deus da Bíblia recusa-se a deixar a história tomar seu próprio curso, e a abandonar o curso dos eventos à vontade arbitrária do homem; ele executa seu alvo soberano na vida dos homens, e faz até mesmo aqueles que resistem a ele cumprirem seu propósito.

Exatamente como uma enfraquecida doutrina da predeterminação de Deus priva a decisão divina da importância eficaz para o destino do homem, também, recentes exposições da criação divina da mesma forma obscurecem o poder causal eficaz de Deus no universo e, particularmente, em relação à existência do homem. Os teólogos seculares radicais, que argumentam que a ciência desacreditou o milagre e humilhou o sobrenatural, necessariamente privam o conceito bíblico da criação de valor intelectual.

Bultmann pensa que a natureza é controlada apenas por forças imanentes e que a ciência moderna impede o miraculoso; portanto ele rejeita como ilusão o conceito de Deus como uma fonte criadora. Tillich também dispensa o sobrenatural; Deus sobrevive não como Criador, mas como uma base quase panteística de todo o ser. Niebuhr expõe a doutrina da criação mais em termos de experiência existencial do que de explicação causal, e Brunner, de forma similar, substitui a mais recente noção do discurso divino em confrontação interpessoal pelo entendimento tradicional da criação divina em termos de casualidade cósmica. Mesmo o conceito de Barth, de que Gênesis é mais "saga" do que mito ou conto de fadas, parece usar expressões ambíguas acerca das implicações causal-históricas da criação.

Whitehead julga a teoria evolutiva e os mais recentes conceitos da questão incompatíveis com o materialismo, mas ele não permite uma decisão a favor de qualquer formulação da verdade, seja ela filosófica, científica ou religiosa. Whitehead prontamente combina ênfases grega e medieval; a energia pessoal e a soberania de Deus são ajustadas a uma ordem teleológica racional em parte imanente em Deus. Como resultado, o amor e o propósito de Deus para com o mundo são vistos como expressões necessárias de sua natureza, e a vontade e iniciativa divinas são restringidas. Whitehead escreve: "É tão verdade dizer que Deus cria o mundo quanto dizer que o mundo cria Deus" (*Adventures of Ideas*, 528). A assimilação de Deus ao processo imanente é vista na ênfase de Whitehead de que a pluralidade de unidades formação individual (entidades reais) que compõem o mundo, e exemplificam a inovação criativa, origina-se da *concrescência* como uma interação de aspectos que nascem e perecem novamente. O Pampsiquismo é evidente na relação de Whitehead de todas as entidades a um mundo maior de objetos por meio de experiências de sentimento (percepção); objetos eternos são componentes potencialmente presentes de entidades reais — tanto como as idéias ou formas eternas na especulação grega clássica — e por meio deles as entidades reais declaradamente ganham um pólo mental juntamente com o físico, e são guiados na direção de uma "satisfação" que requer a interdependência entre Deus e o mundo. Avaliada pela doutrina escriturística da criação, sua teoria distorce totalmente a revelação judaico-cristã de um Criador soberano independente do universo e diminui enormemente a energia causal criadora de Deus.

A filosofia de Teilhard combina a fé na origem criadora do mundo por Deus com a possibilidade científica de que o mundo surgiu por acidente; sua conservação do conceito de criação parece, portanto, servir pouco ao propósito racional. Sua exposição sobre a onipresença da substância potencialmente divina confia mais nos temas derivados de Leibnitz e Kant do que nos derivados de Moisés. Teilhard afirma que os elementos primordiais básicos da realidade, abrigando uma energia espiritual interna, evoluiram progressivamente para diferentes ordens de avançada complexidade de concentração psíquica. Na criação do universo final, seres humanos dedicados colaboram com Cristo a fim de promover a espiritualização do mundo por intermédio da ascendência de formas espirituais enquanto a Palavra encarnada penetra, simultaneamente, o mundo da realidade. Este conceito está muito longe da ênfase mais bíblica de Oscar Cullmann de que o Cristo crucificado e ressurreto inaugurou uma nova era e uma nova criação com base na conquista sobrenatural do pecado e da morte. Teilhard espera pela conclusão de uma criação contínua por meio de uma evolução cósmica guiada por um Logos em parte imanente como seu centro espiritual, enquanto que Cullmann antevê o resgate sobrenatural de uma raça e do cosmos caído por meio da encarnação redentora e histórica do Criador transcendente.

A teologia do passado recente está tão pesadamente endividada com o dogma do progresso evolutivo que as forças divina ou sobre-humana sobrevivem principalmente na forma de um prin-

cípio diretivo imanente. Faltam declarações sobre o princípio das coisas na vigorosa ênfase de Clarck de que o cosmos deve sua origem e propósito a um Logos criador onipotente, e a insistência de Dooyeweerd de que Deus, como Criador soberano e sobrenatural, é a fonte da existência, ordem e significado permanente cósmicas.

Afirmar Deus como Criador, como o Cristianismo bíblico faz, é descrever tudo o mais como criatura e criação — na verdade contingente, dependente para sua existência e sobrevivência, e vulnerável à condenação e ao desaparecimento. Que ao lado de Deus nada necessita ter sido ou ser, exceto por uma decisão e ação divinas; que todos os dias dos anos do homem — muitos ou poucos — são um período de existência, sobrevivência e destino que o Criador soberano dá; e que somente a vontade e o poder de Deus nos guarda de escorregar da borda da não humanidade, ou da não criaturidade, ou da não existência — tudo isso está implícito num reconhecimento do Deus Criador. Mas onde a filosofia religiosa nutre todas as premissas, exceto a da criação divina por uma vontade e ato sobrenaturais; onde o aparecimento dos homens e das coisas é discutível apenas num contexto de materiais pré-existentes e processo percentuais; e onde o milagre é proibido — embora todas as maravilhas do universo sejam prontamente atribuídas ao acaso — ali o Deus Criador já é tomado como tão pequeno que o termo criação é mantido apenas pela falsificação de seu próprio universo do discurso. A cosmovisão secular moderna não discute o homem como dependente de Deus, e como distinto dele, mas no contexto do cosmos, e na diferenciação dos processos orgânico-químico-biológico e dos animais inferiores.

Por isso, este ponto crucial arrogante do aparecimento evolutivo não se considera ameaçado e amedrontado pela insignificância quando uma alternativa real se opõe a criaturas finitas. O que o todo-poderoso Criador dos céus e da terra significa para o *homo sapiens*, que fala universalmente sobre deuses, mas é profundamente cético acerca do Deus vivo que fala como o Senhor do universo? Que reconhecimento, então, resta para um soberano Criador que poderia retirar seu apoio do cosmos ou se arrepender de ter feito o homem?

Os deuses modernos marcam na realidade uma volta à antiga filosofia epicurista ou à cosmovisão na qual os átomos ganham maior importância que o espírito. A especulação epicurista generosamente alojou seus deuses no espaço interstelar, no vácuo entre os mundos; a especulação evolutiva moderna reservou um lugar para o sobrenatural apenas em alguma zona neutra entre a filosofia e a mitologia, ou na fronteira entre o aprendizado e a libertação.

Não é apenas Deus como Criador que é exilado por esta mentalidade secular, mas também Deus como Redentor. Pois quando a diferenciação do cosmos do caos primitivo e sua realidade e continuidade não dizem mais respeito ao divino Criador, que força então resta para a doutrina da encarnação, pela qual Deus recusa-se a deixar a humanidade caída escorregar no abismo da não-existência, assumindo ele mesmo misericordiosamente a causa da criação após a queda, e declarando que o homem continua sendo o objeto do propósito de Deus para o cosmos ao transportar a natureza humana para o mundo porvir? É uma questão de auto-congratulação para o homem secular moderno, que ele expulse Deus como uma irrelevância contemporânea numa cultura satisfeita pelo espírito do naturalismo, ou que, apesar de seus próprios empreendimentos, ele tolerantemente mantenha a Deus como um parceiro na promoção de seus próprios propósitos.

D. A diluição do caráter sobrenatural da revelação. Onde quer que um conceito evolutivo do homem e do mundo obscureça a energia causal de Deus na criação e na redenção, a doutrina da revelação divina ou sofre uma distorção similar, ou a intercessão dos teólogos esperançosamente muda para o encontro revelacional com todo o peso da defesa da realidade de Deus.

Se o conceito da criação é separado do milagre e unido ao processo imanente, e o motivo da redenção é reduzido a um pacto de assistência mútua divino-humano, a doutrina da revelação é, por sua vez, prontamente subvertida para a noção de descoberta humana, e deixa muito pouco a recomendar como divino. Whitehead, de sua parte, evita totalmente o termo revelação, substituindo a revelação transcendente pelo questionamento racional do homem. Ele insiste, além disso, que a experiência religiosa não traz intuição direta de um Deus pessoal, e renuncia a todo título de verdade final, recusando-se a crer na reivindicação especial da religião judaico-cristã. Suas dúvidas sobre a personalidade última conduz inevitavelmente à rejeição da revelação transcendente; a perda de Deus como pessoa necessariamente implica na perda do Deus da revelação bíblica.

O fato de Whitehead descartar a revelação divina reflete mais consistentemente implicações filosóficas do que a retenção da idéia de revelação de Tillich ao lado de sua negação de personalidade em Deus.

Tillich descarta uma divindade sobrenatural como meramente o produto do mito e do culto e reinterpreta a doutrina tradicional dentro do contexto de sua própria metafísica especial. Ele identifica a revelação não com uma revelação objetiva universal de um Deus sobrenatural por meio do Logos, mas a priori com algo místico; o divino é declaradamente revelado nas mais profundas experiências de alguém como uma intuição do que é Absoluto. O conteúdo desta suposta revelação é condicionado pela existência temporal e histórica do homem, e não é cognitivo mas simbólico. Tillich rejeita uma encarnação histórica e literal do Logos; a doutrina ortodoxa é simplesmente concebida como o modo pelo qual a fé cristã expressa o triunfo do Novo Ser, exatamente como, para Tillich, a cruz não é mais que um símbolo de auto-negação do finito. Deste modo, as "respostas teológicas" de Tillich aos problemas filosóficos subvertem de forma especulativa o Deus auto-revelador da Bíblia, pois ele deliberadamente apaga as perfeições divinas da transcendência e personalidade sobrenaturais e substitui por uma doutrina conjetural da revelação divina.

Se a despersonalização de Deus, feita por Tillich, destrói a revelação quanto as dimensões bíblicas, a *inter*-personalização, feita por Teilhard, de toda a realidade por meio da "cristificação" dificilmente é uma opção preferível. Pois ao postular Cristo como o centro espiritual do processo cósmico universal, Teilhard obscurece a singularidade do *agape* historicamente revelado no Jesus de Nazaré e corroe as possibilidades da revelação de uma vez por todas (definitiva). Teilhard vê a vida, a morte e a ressurreição de Jesus como um espelho muito polido do mistério do universo, que reflete a perspectiva da metamorfose final de nós mesmos e de nosso ambiente por meio a uma renúncia e cumprimento pessoais. Quando alguém recorda as ênfases de Teilhard de que nos domínios do conhecimento e da fé explicações completamente divergentes são possíveis, ele logo percebe que esta teoria de transformação cósmica evolutiva substitui de modo especulativo a revelação pela gnose e obscurece a corrupção radical do homem e a necessidade de redenção.

Visto que Cullmann, também, afirma que Jesus inaugura a nova criação como uma perspectiva conhecida pela fé em vez de por prova empírica ou lógica, é a fé no testemunho bíblico o ponto sobre o qual ele insiste. O Logos encarnado é tanto o centro crítico da história geral como o centro decisivo da história da salvação na redenção do homem e do cosmos feita por Deus. Desse modo Cullmann define a revelação divina em termos dos eventos salvadores históricos, e seu significado dado pela Escritura em um agradável contraste às recentes teorias dialética e existencial.

Nem Niebuhr preserva convincentemente a fatualidade da revelação divina em sua ênfase sobre uma tensão dialética entre Cristo como norma infinita e o espírito transracional do homem. O contraste radical de Niebuhr sobre o temporal e o eterno priva a revelação divina da exposição histórica direta, até mesmo na vida e ensino do Jesus de Nazaré. Apenas a liberdade existencial do homem para transcender a natureza e a história ancora a idéia de revelação de Niebuhr, a qual ele separa da informação racional ou conceitual. O resultado é um conceito anti-racional e anti-histórico do relacionamento divino-humano, apresentado em termos de paradoxo dialético. Esta é a base da hostilidade de Niebuhr à aceitação da verdade literal da Bíblia e do conceito evangélico da revelação, que exclui a supostamente liberdade ideal do eu das categorias racionais. A alternativa de Niebuhr tem conseqüências piores que sua perda da revelação racional e histórica, sua entrega da comunicação divina objetiva, identificável com a informação escriturística acerca de Deus e suas obras, sua destruição da identificação de Cristo, a norma divina, com o Jesus de Nazaré. Pois a revolta especulativa de Niebuhr contra a revelação divina dada objetivamente e sua atenuação da história da salvação em uma auto-análise existencial, também põe em perigo a própria realidade de Deus. O conceito de Bultmann privou a revelação de historicidade e objetividade, deixando só a inteligibilidade verbal; existencialmente explicada, a revelação se tornou meramente uma fonte de conhecimento espiritual sobre nós mesmos ao invés de informações sobre Deus e sua intervenção redentora na história. Aqui a antropologia substitui a teologia e a revelação nada nos diz acerca de Deus como um ser distinto. Por sua redução da noção de revelação, os Mainz radicais, Braun e Mezger, igualaram a realidade identificável de Deus com relacionamentos interpessoais.

Para seu crédito, Barth, mesmo que tardiamente, procurou remediar algumas fraquezas da teologia "kerigmática" ao conectar a revelação um pouco mais firmemente ao pensamento conceitual e a eventos históricos. No começo, a teologia da crise menosprezou a conceitualização, a verbalização e a mediação histórica da Palavra de Deus em suas ênfases na revelação pessoal. Visto que a revelação divina declaradamente ocorreu fora da normatividade do pensamento e à margem da história, os eventos e as Escrituras sagrados foram

considerados, no máximo, como indicadores da revelação, a qual se situava exclusivamente na confrontação direta e interpessoal. Uma marca oficial da teologia "kerigmática" — tanto a dialética como a existencial — era sua insistência em que a revelação é um conhecimento-fé especial apenas para os crentes, não uma verdade válida para todos os homens quer a aceitem ou não. Mas como os teólogos existenciais inspirados por Bultmann de modo crescente menosprezavam a importância da história bíblica e do conhecimento inteligível sobre Deus, Barth afirmou mais plenamente o caráter quase histórico e quase intelectual da revelação. Deste modo Barth modificou a revelação dialética para incluir o conhecimento conceitual de Deus e sustentou que o ambiente histórico era um subúrbio indispensável da revelação. Este era, obviamente, ainda um longo caminho da revelação racional, que consistia de proposições universalmente válidas sobre Deus, e da revelação histórica no entendimento evangélico tradicional; como Barth o via, a adequação dos conceitos teológicos é assegurada apenas por um milagre subjetivo da graça e a revelação histórica continua fora do âmbito do questionamento científico histórico. A própria ambigüidade de uma teologia da revelação que nega a objetividade e a validade universal, e ainda insiste na revelação divina quase histórica e quase proposicional, era uma responsabilidade muito grande para impedir diluições futuras do conceito de Barth por parte dos teólogos existencialistas. A era barthiana começou com uma forte chamada à fé na auto-revelação de Deus, embora rejeitasse a Bíblia como a Palavra objetivamente dada por Deus; os teólogos evangélicos viram tanto na dogmática dialética como na existencial uma ameaça à fé em Deus e igualmente à revelação. A tendência teológica do passado recente indica que a perda da Bíblia como a Palavra de Deus resulta, mais cedo ou mais tarde, também na perda do Deus auto-revelador. Tentativas de reavivar a fé na revelação do Deus judaico-cristão que "derevelacioniza" a Bíblia — ou seja, recusa-se a identificar a Bíblia com a revelação, e de fato contrasta as Escrituras com a revelação — dilui o conceito de revelação e dissipa seu poder teológico. As recentes noções de revelação modernas não podem resistir ao peso da defesa do teísmo bíblico, e prontamente suprime os aspectos sobrenaturais do conceito cristão em deferências as ênfases humanísticas.

E. Distorção dos temas bíblicos sagrados. Um outro aspecto da teologia contemporânea digno de nota encontra-se na manifesta confiança nos temas sagrados da teologia bíblica, mesmo por eruditos mediadores e especulativos. Visto que os temas das Escrituras são freqüentemente distorcidos por meio de um conteúdo estranho e arbitrário, sua pronta retenção atesta que não foi encontrada qualquer estrutura para interpretar a experiência humana superior aos temas bíblicos controladores.

Por toda a transmutação existencial dos conceitos bíblicos de Niebuhr em uma tensão subjetiva na experiência humana entre o ideal e o real, ele se apropria de todo o conjunto de temas sagrados escriturais: da criação, da queda, da ressurreição e da segunda vinda, e estrutura sua teologia de acordo com eles.

Tillich, também, apesar de seu explícito repúdio do sobrenaturalismo da Bíblia, simbolicamente mantém não apenas a "queda" (uma alienação cósmica ou apuro ontológico em vez de um simples evento histórico), "salvação" (reunião ontológica), "a cruz" (auto-negação), "parousia" (cumprimento da existência humana no eterno), e "inferno" (um grau de não cumprimento espiritual), mas também "Pai, Filho e Espírito Santo" como uma descrição metafórica de uma tripla dialética de separação e reunião.

Teilhard combina uma "cristificação" evolutiva da realidade, através de Cristo como o princípio universal de vitalidade e coesão, com toda a gama dos termos tradicionais — criação, encarnação, reino de Deus, morte e ressurreição, parousia e Ômega como o fim — reinterpretados quase ao ponto da ilegitimidade semântica.

Whitehead, também, de forma poética adota muitos conceitos judaico-cristãos familiares, embora anule princípios básicos importantes do teísmo das Escrituras; desse modo ele fala do amor, da sabedoria, da orientação, do propósito e da salvação de Deus, embora deixe a personalidade divina em dúvida.

Não estamos meramente dizendo que a revelação judaico-cristã da realidade é tão compreensivelmente autêntica que nenhum intérprete sério pode expor os principais aspectos do cenário humano, ainda que especulativamente, sem inconscientemente tomar emprestado alguns elementos inerentes ao conceito bíblico. Isto também é verdade. Mas aqui estamos observado que de forma tão eficaz os temas controladores da revelação de Deus judaico-cristã e do mundo explicam a difícil situação humana, que os brilhantes escritores modernos relutam em abandonar estas categorias derivadas das Escrituras, ainda se eles continuem a reinterpretá-las de modo altamente especulativo.

F. Tentativa de reformulação da transcendência. A definição de transcendência divina continua um aspecto criticamente controverso da teologia contemporânea, pois ela governa o conceito de alguém sobre o relacionamento de Deus com o homem e daí todo âmbito do ser e da vida. O entendimento acerca da transcendência é confuso hoje porque até mesmo os escritores modernos, que negam o sobrenatural, mantêm o termo como um aspecto central de sua filosofia religiosa. Ele é amplamente usado, agora, simplesmente para descrever um relacionamento existencial, não para descrever uma perfeição ontológica. Mas a teologia judaico-cristã não tem um autêntico caráter bíblico a menos que a pessoa se mova para além da confusão existencial do "eu" com Deus, para uma realidade transcendental sobrenatural.

Bultmann refere-se ao transcendente desconhecido, mas ele rejeita insistentemente o miraculoso e o sobrenatural como sinônimos do mitológico. Ele insiste que, como uma realidade metafísica, Deus é inacessível a qualquer descrição objetiva, em outras palavras, não temos qualquer conhecimento ontológico de Deus. Deus tem realidade apenas pela fé; somente se nós descrevermos relacionamentos existenciais evitaremos a linguagem mitológica sobre Deus. O resultado é que todas as declarações sobre a transcendência dizem respeito a facetas da própria existência do homem, não a alguma entidade independente. Embora Bultmann insista na realidade de Deus, sua orientação existencial da transcendência é vulnerável a novas diluições, como quando os radicais de Mainz, Braun e Mezger, discutem as relações interpessoais apenas como realidade identificável de Deus.

Tillich nega o sobrenatural e o transcendente como uma realidade objetiva acima e além do mundo. No contexto da total imanência divina ele fala, contudo, da transcendência da Base infinita de todo ser, ou o infinito *Abgrund* que absorve todo ser finito. A ontologia bíblica de um domínio sobrenatural infinito ao lado de seres finitos criados é substituída aqui por uma ontologia não-sobrenatural especulativa, que consiste de um Ser ele mesmo não-sobrenatural, ser finito e "não-ser", suas inter-relações diferentes descritíveis em termos de transcendência.

Até agora o pensamento teológico contemporâneo tem vagueado a partir de ancoradouros bíblicos, de modo que suas exposições especulativas da transcendência afastam radicalmente da revelação judaico-cristã do relacionamento de Deus com o mundo criado. Uma vez mais, um conceito excessivo sobre a imanência divina está ganhando terreno em limitar a relação de Deus com o curso do mundo, e a transcendência está comprometida em restringir o poder de Deus ao que ele realmente está fazendo no mundo. Na pior das hipóteses, a transcendência é exposta simplesmente como um relacionamento ou experiência humano e de modo algum como uma perfeição divina. A distinção é enfatizada claramente pelo teórico comunista francês Roger Garaudy, que insiste que a transcendência não é uma perfeição sobrenatural, mas uma habilidade humana para progredir por meio de uma evolução contínua.

A orientação existencial da teologia de Niebhur resulta em um sobrenaturalismo ambíguo. Ele rejeita a ontologia, ou uma descrição racional estática da realidade metafísica. Ele descreve a capacidade do homem de auto-transcendência (a ampliação da auto-consciência em regressão infinita) como uma dimensão do eterno; a transcendência de Deus é exposta por meio da analogia da própria transcendência humana. Porém, ele não relaciona o eu humano, como o faz Tillich, à base e alvo de cada eu, mas sim em relação a um outro eu, o Deus pessoal. Ele não rejeita, como Tillich, dois mundos sobrenaturalistas como o pano de fundo de um conceito transcendental do homem e da história, mas insiste que Deus é uma fonte misteriosa de ordem acima e além de todas as ordens e mal do mundo. Porém, ele explicitamente repudia o sobrenaturalismo bíblico como pré-científico e grosseira, e evita toda objetivação racional de Deus, de modo que seu conceito constitui mais um ataque ao Deus metafisicamente transcendente da revelação miraculosa e objetiva do que uma exposição de uma corrente alternativa. Seu dualismo provisório e histórico sobre o transcendente não repousa sobre o sobrenatural como uma ordem de existência separada, mas antes sobre uma tensão dialética que estrutura a auto-consciência do homem, a qual intui Deus como independente e fora da normatividade da razão. Mas a exposição de Neibuhr mais enfraquece do que preserva, muito menos fortalece, a revelação bíblica da transcendência divina. Pois enquanto procura preservar a distinção entre o homem e Deus por meio de uma construção epistemológica, Niebuhr, entretanto, obscurece a dintinção ontológica de Deus, uma vez que atribui ao homem — apesar de uma doutrina da criação —aspectos da realidade não criada, como infinito e liberdade, como elementos integrais da própria transcendência humana. Elementos do divino e atributos humanos não mais são, deste modo,

completamente distinguíveis, mas de algum modo misturados numa identidade mútua que subverte a doutrina bíblica da transcendência.

Teilhard considera o sobrenatural não um domínio acabado do ser, mas um fermento transformador, e Deus é visto, além disso, como em parte imerso na realidade cósmica. Sendo mais platônica e gnóstica do que bíblica quanto a orientação, esta exposição está relacionada com a teoria evolucionária moderna. A onipresença de Deus é vista como uma ação criadora e preservadora de transformação espiritual que controla a evolução do cosmos; entretanto, o último termo que emerge das séries evolutivas, Ômega, também está acima ou fora deste processo como um centro transcendente de concentração psíquica. Mas a importação de Teilhard da mudança para o sobrenatural e o envolvimento de Deus no processo evolutivo, como um aspecto necessário de seu ser e obra, comprometem seriamente o conceito bíblico.

Ao explicar a imanência divina, Whitehead também sujeita os aspectos essenciais da realidade última a mudanças. Deus é um princípio eterno de ordem que transcende o processo da natureza, porém ele não está completamente fora do processo e do desenvolvimento. Deus é uma entidade única, concreta e real tanto com compreensões físicas quanto conceituais. Em sua natureza "primordial" (conceitual), Deus é infinito, eterno, imutável, primitivo e independente, transcendendo entidades temporais e reais. Mas lhe falta plenitude de realidade e consciência, e precisa de entidades temporais e reais; por esta razão, Whitehead postula a natureza "conseqüente" de Deus, como enredada ao avanço criativo do mundo, consciente, mas sempre incompleto e envolvido no tempo e na mudança. A preocupação para com o mundo é uma expressão necessária de sua natureza. Esta interdependência entre Deus e o mundo, sobre a qual Whitehead insiste, deturpa seriamente o conceito bíblico de que o Criador transcendente não é dependente da criação, enquanto este é completamente dependente dele. Segundo o conceito de Whitehead, a natureza "primordial" de Deus desencadeia a compreensão de valores nas entidades temporais e reais mediante a provisão de alvos subjetivos como causas finais. Mas é tão verdadeiro dizer, sobre a teoria de Whitehead, que por meio da conservação dos valores o mundo "completa a Deus" como Deus completa o mundo, visto que as supostas deficiências na natureza divina são superadas por meio das compreensões de Deus acerca do mundo temporal.

George Thomas critica a formulação de Whitehead acerca da transcendência divina como obscurecendo a personalidade de Deus, e procura evitar suas declarações "exageradas" sobre a potencialidade e o envolvimento de Deus nas mudanças. O resultado é um compromisso um pouco maior entre a revelação bíblica e a teoria moderna, ainda que isto vise ajustar a relação de Deus para com o mundo de modo favorável às perspectivas históricas cristãs. Enquanto Thomas afirma que Deus, como mente e vontade sobrenatural, tem uma personalidade e poder transcendente, ele condiciona o poder divino a respeito da possibilidade absoluta e limita a presciência divina. Ele resiste à exclusão de toda potencialidade divina da natureza divina; a eternidade de Deus não exclui a sucessão de tempo e experiência. Ele descarta a exposição cristã tradicional da absoluta independência, eternidade, imutabilidade e perfeição de Deus, e admite imperfeição na natureza divina, além de afirmar que sua imutabilidade não exclui mudanças. Ele pensa que "o problema da relação entre a permanência e a mudança, a realidade e a potencialidade, na natureza de Deus ainda deve ser trabalhada de uma forma satisfatória" (op. cit., p. 133). Thomas rejeita a insistência teísta tradicional na imutabilidade de Deus, supostamente devido a referência bíblica ao "arrependimento" de Deus (cp. Jr 18:8): o propósito resoluto de Deus é feito para responder às situações e ações humanas mutáveis.

Charles Hartshorne também constrói sobre o conceito de Whitehead, mas vai além caindo no Panteísmo. Enquanto que para um panteísta, como Spinosa, Deus é idêntico ao mundo, para um panteísta como Hartshorne, Deus, como uma realidade concreta, inclui o mundo em si mesmo; embora sua essência abstrata transcenda as entidades particulares e reais. O desvio de Whitehead é visto no fato de que, na metafísica do último, Deus transcende o mundo tanto em sua essência quanto em sua experiência; ele é condicionado pelo mundo, mas não o inclui, nem este o determina, embora o mundo seja imanente em Deus, que o transcende. Hartshorne também desenvolve um conceito sobre a suposta "imperfeição" e "relatividade" de Deus para com o mundo, ao lado de uma insistência na "independência" e perfeição da essência divina. Mas esta teoria whiteheadiana, entretanto, compromete a transcendência do Deus da Bíblia mediante suas noções de que apenas em sua "natureza primordial" Deus é eterno, imutável e infinito, e que na natureza "conseqüente" de Deus estes atributos metafísicos estão subordinados à dependência divina do mundo. Por intermédio desta subordinação da permanência à mudança e

da realidade ao processo, surge um perigo, como observa George Thomas, de um maior declínio "para o imanentismo do idealismo hegeliano, que afirma que o Espírito Absoluto compreende a si mesmo e alcança a consciência apenas por meio de sua manifestação no mundo, ou até mesmo ao Naturalismo teísta, que parece considerar Deus como nada mais que um aspecto produtor de valores do próprio processo criativo" (*ibid.*, p. 386).

Edgar S. Brightman, uma dos mais influentes personalistas americanos, salientou que a personalidade, não a substância, é o princípio supremo que explica todos os outros, e enfatizou que a realidade única e pessoal de Deus, em distinção da finita, criou a si mesma. Contrário à maioria dos personalistas, contudo, ele também descreveu Deus como finito. Contra a rejeição da objetividade existencial e anti-racional de Deus, o Personalismo distingue Deus das outras personalidades como a Mente Suprema, que assim media entre as mentes finitas e os objetos cujo conhecimento é possível. A maioria dos personalistas considera Deus como não temporal e supratemporal, e sustentam que ele pode iniciar uma mudança sem enredar-se nela. Enquanto pan-psiquistas, como Hartshorne, consideram tudo no universo como mente ou alma da qual as substâncias materiais são simplesmente uma forma fenomenal, personalistas como A. C. Knudson, R. T. Flewelling e Brightman, preferem afirmar que a natureza é a exteriorização racional da casualidade divina sob formas de espaço e tempo. Deus é imanente no mundo não substancial ou existencialmente, mas volitiva e funcionalmente. A natureza tem realidade fenomenal, não ontológica. Ela é considerada uma parte de Deus, o pensamento divino energizado e externalizado do Infinito Pessoal sob as formas de espaço e tempo, e em conformidade com a lei e o processo evolutivo. Esta teoria põe em perigo a livre imanência real de Deus. Embora os personalistas falem de um universo criado, é difícil ver como um universo divinamente imaginado diferiria de um universo real, consistindo somente dos pensamentos de Deus; conseqüentemente, ou as idéias divinas são necessariamente criadoras, ou a criação é uma ilusão. Além disso, o milagre é evitado. Contrastado com a natureza, as personalidades finitas criadas são consideradas como se fossem diferentes de Deus. Por isso, a transcendência de Deus não consiste na diversidade quanto a natureza e o homem, mas antes em que Deus é mais que a natureza e diferente do homem. Considerando o problema do mal, Brightman defendeu que a natureza de Deus inclui uma incontrolável surdez irracional, de modo que Deus é finito. Mas mesmo onde os personalistas declaram a infinitude divina, eles obscurecem a transcendência de Deus não apenas por sua confusão da natureza com Deus, mas por suas insistências na continuidade dos valores humanos e divinos, e sua rejeição de uma doutrina da iniciativa divina especial e manifestação contraria à religião revelada. A revelação divina é tida como sendo mais funcional que cognitiva. Ainda que os personalistas enfatizem a coerência lógica, sua rejeição da revelação racional e sua suspensão da interpretação da realidade e da vida sobre considerações empíricas tornam vulneráveis todas as afirmações sobre o Deus vivo. É notável que, embora os personalistas tenham perdido força, o movimento mais influente na teologia contemporânea combinou a exposição de Deus como pessoa com a única autorevelação divina afirmada na história da salvação judaico-cristã e nas Escrituras.

É apenas na teologia dialética, formulada por Barth, que o pensamento neo-protestante contemporâneo afirma a soberana independência e transcendência de Deus do universo em oposição direta ao recente exagero moderno da imanência divina. Barth afirma francamente que Deus, como soberano Criador sobrenatural — transcende ontológica, moral e epistemologicamente, e está para com sua criação numa relação de livre imanência.

A transcendência não é desenvolvida aqui primeiramente como uma dimensão da experiência humana, como no caso da teoria existencial, mas define a liberdade sobrenatural e miraculosa de Deus em relação ao universo criado. A filosofia existencialista está seguramente certa ao ir além do Naturalismo científico para reconhecer uma liberdade significante no homem, até mesmo além da liberdade de mente sobre a matéria ou da vontade sobre o processo natural admitido em algumas formas de idealismo metafísico. Ela reconhece uma transcendência do cosmos na experiência humana que envolve a própria história da personalidade, confinada apenas pelos limites da existência do homem. Mas simplesmente porque ela expõe uma transcendência imanente na existência humana e no processo cósmico, ela não pode afirmar com certeza a relação inescapável do homem com um Deus transcendente, que define sua origem e destino. Se o que sabemos quanto a confrontação espiritual é sempre e invariavelmente um aspecto da experiência humana, de modo que não podemos discriminar com certeza este "além" do nosso *alter ego*, Deus pode ser um termo para o conteúdo piedoso da consciência humana. Quando a experiência religiosa é incerta, se formada pela

confrontação concreta de Deus ou pela altitude de uma fase de consciência própria do homem para com a divindade, porque o divino é presumido ser idêntico ao eu mais profundo, ou mais sublime, ou mais interior do homem, a questão da obediência ou da desobediência a Deus torna-se facilmente uma das esquizofrenias espirituais. A teoria existencial obscurece a revelação inteligível de Deus, que transcende o homem apenas exteriormente e, como Criador, qualifica o homem a transcender os limites de outras criaturas, implicando-o em conhecimento de e decisão a favor ou contra seu Criador, estabelecendo sua ineradicável responsabilidade para com o Eterno, oferecendo a graciosa perspectiva de renovação redentora e uma infinita comunhão com o Deus vivo.

Enquanto Barth de fato despedaça as limitações existenciais da transcendência, sua teologia dialética distorce seriamente importantes aspectos do conceito bíblico. Desde o começo a ênfase na transcendência ontológica — como contrária às cosmovisões imanentísticas — rejeitou todo envolvimento necessário da deidade na natureza, falou de Deus como "ser basicamente como o Desconhecido" (em vez da "Base de todos os seres" de Tillich), e enfatizou que "quem diz Deus diz milagre" (*Commentary on Romanos*, 4.3-5). A afirmação da transcendência epistemológica faz remontar todo o conhecimento de Deus à auto-revelação divina, com o Logos sendo o revelador do Deus transcendente de modo único; enquanto que a afirmação da transcendência moral enfatizou que Deus é a fonte soberana da distinção entre o certo e o errado e o juiz santo das criaturas pecadoras. Mas a doutrina de Barth sobre a transcendência era quase deísta quanto as nuanças, particularmente em suas ênfases epistemológicas; a redução de todo conhecimento de Deus a declarações paradoxais cancelou os valores conceitual de todas as afirmações acerca da perfeição de Deus. Os primeiros escritos de Barth limitaram-se à faculdade do conhecimento da mente, a respeito do divino, ao conhecimento prático (como oposto à razão cognitiva), e corroeu o conhecimento de Deus mediado diretamente pelas palavras e ensinos da Bíblia. Essa noção exagerada de que a transcendência divina domina universalmente sobre as verdades válidas sobre Deus, mesmo com base na revelação, está por baixo das críticas de Barth à revelação divina geral na natureza, bem como contra qualquer religião a priori ou conhecimento intuitivo de Deus no homem, como divinamente criado; a revelação pessoal direta, mais paradoxal do que proposicional, foi a única opção que restou.

A influência de Sören Kierkegaard tinha deixado suas marcas claras sobre as afirmações de uma transcendência modelada tanto pelos teólogos dialéticos como pelos existenciais. Kierkegaard salientou a separação radical entre eternidade e tempo, e a diversidade não qualificada de Deus, e isto, por sua vez, requereu um conceito distorcido da revelação e da redenção. A extrema segregação entre eternidade e tempo, mais platônica do que bíblica quanto ao foco, divorciou tanto a revelação de Deus da história, conceitos e linguagem humanas que o conhecimento de Deus foi despojado de toda reivindicação de objetividade e validade universal, e a historicidade dos atos redentores foi posta em perigo.

Enquanto que, na teologia, os resultados negativos destas ênfases não se tornaram completamente evidentes até pouco depois do confisco de Bultmman da importância da mediação do Jesus de Nazaré, a orientação existencialista da filosofia tinha a muito seguido um curso ateista sob a inspiração de Heidegger. Após o que, é claro, Nietzsche ter exposto a tese de que Deus tornara-se inimigo ou rival do homem e, mais recentemente, existencialistas como Sartre e Camus salientaram o Deus silencioso ou ausente. No *The Myth of Sisyphus* (1943) Camus argumenta que visto que os homens devem aceitar a não racionalidade da vida, e fingirem ser felizes, eles se matam intelectualmente ao propor teologias de esperança e consolação. O Deus afirmador dos existencialistas, como Dostoievski e Kafka, insiste que o homem pode ser realmente ele mesmo apenas diante de Deus. A versão do existencialismo de Bultmman foi conscientemente planejada como uma reformulação do NT, que visava o interesse secular moderno do homem no Deus que se encontra com os homens na fé — mas Heidegger satirizou a reinterpretação de Bultmann como uma tentativa "de distinguir o teísmo do meu ateísmo".

Os notáveis esforços de Culmann para superar a separação radical e existencial entre eternidade e tempo têm o mérito não apenas de ancorar a revelação divina no curso da história, mas de permitir o conhecimento escrituralmente revelado dos atos de Deus e seus significados. Nem todas as ocorrências históricas estão em conexão histórica direta com a missão histórica de Jesus Cristo, mas ele é o centro controlador da história bíblica da salvação e a partir deste ponto central toda a história deve ser entendida e julgada. Todavia, em total acordo com os teólogos paradoxais, que formulam a transcendência divina de forma a apagar o conhecimento cognitivo do homem acerca do mundo eterno,

Cullmann evita o interesse na verdade metafísica ou nas afirmações ontológicas sobre Deus como sendo, segundo as Escrituras, proibidos. Além do mais, ele viola esta reticência sobre a ontologia ao insistir que o tempo está em Deus, deste modo ele muda de uma posição vulnerável (que o tempo não pode tornar-se o portador da revelação divina) para uma outra (que o tempo é um aspecto da auto-experiência divina).

A correlação da extrema transcendência divina com o agnosticismo metafísico era inerente no exagero dialético e existencial da relação eternidade-tempo. Embora Barth, anos mais tarde, tenha lutado para amenizar as tensões e dar ao pensamento humano acerca de Deus um papel mais significante com base na revelação, Brunner, em estágios posteriores de sua teologia, enfatizou a transcendência de forma tão radical que falou prontamente sobre o divino mistério como se fosse a atividade reveladora de Deus. É notável que, na medida em que os escritores da "morte de Deus", como Altizer e Van Buren, são expostos ao entendimento cristão de Deus, seus conceitos são principalmente derivados da teologia dialética do passado recente, na qual uma doutrina quase deísta da transcendência tem diminuído à incompreensibilidade e apagado da história o conteúdo da auto-revelação de Deus.

Mas os teólogos do paradoxo não têm sido os únicos pensadores contemporâneos a evitar preocupações ontológicas enquanto enfatizam a transcendência divina. Dooyeweerd não compartilha da obsessão moderna pela dialética e pela *Existenz*, mas apesar disso é crítico da metafísica como uma aspiração finita mal orientada para exceder os limites humanos e para herdar os mistérios eternos. Os críticos não têm sido lentos em apontar que a própria exposição de Dooyeweerd sobre a natureza do mundo real, em particular sobre as idéias cosmonômicas, é em si mesma completamente metafísica. Mas, mais importante que a inconsistência nos próprios conceitos de Dooyeweerd, é a base sobre a qual ele presume rejeitar o conhecimento metafísico. Pois o filósofo holandês sustenta que a realidade tem significado, e que Deus é a origem de todo significado, mas Deus não restringe o significado ao significado lógico; o princípio cosmológico supremo tem o caráter, como Dooyeweerd argumenta, mais de lei que de lógica. A lei, diz ele, é a fronteira entre Deus e o cosmos, e a razão está subordinada à lei como um princípio explicativo. O tema central da Escritura é, conseqüentemente, exposto como não-teórico; embora a Palavra-revelação divina seja apresentada à fé, esta não é dada como Palavra-revelação concreta.

Uma dupla tendência, portanto, caracteriza a ênfase renovada na transcendência divina — por um lado, até mesmo os estudiosos que repudiam o Panteísmo estão dispostos a envolver o ser de Deus no processo cósmico e a definir a natureza e caminhos de Deus por meio de uma teoria do conhecimento religioso que anula a realidade da revelação transcendente; por outro lado, mesmo onde os estudiosos preservam a transcendência divina, permanece uma disposição de obscurecer a qualidade racional da revelação, e o papel da Mente divina em relação ao pensamento e significado humanos, de modo que a reafirmação da transcendência não implica em restauração do conhecimento ontológico.

G. O papel tênue da razão na experiência religiosa. O elo mais fraco na defesa do teísmo na teologia moderna recente é o papel tênue atribuído à razão em relação às realidades sobrenaturais. A importância da razão no campo da religião é agora constantemente rebaixada, tanto em relação à definição das próprias perfeições de Deus quanto ao status especial do homem como uma criatura destinada ao conhecimento espiritual. A grande ênfase teológica do passado, de que Deus é a Mente infinita, a fonte suprema da verdade e sua base universal, que busca a adoração do homem "em espírito e em verdade", caiu vítima de nossa era antimetafísica, anti-racional. Os teólogos passaram por cima e, às vezes, ignoraram completamente, das perfeições racionais de Deus, como se o Cristianismo bíblico revelasse Deus apenas como Vontade soberana. A ênfase no mistério divino impenetrável tornou-se um símbolo de piedade na teologia dogmática e reivindica um conhecimento logicamente consistente da natureza de Deus, e os caminhos são deplorados como uma pretensão irreverente. O exagero das tensões eternidade-tempo na teologia dialética, nutrido por Kierkegaard, deslocou a razão para a margem da experiência religiosa e substituiu um cego salto de fé por uma resposta humana inteligível à reivindicação divina sobre o ser total do homem. A ampliação das concessões ao Naturalismo evolutivo tendem a relacionar a auto-conscência reflexiva do homem somente aos processos de desenvolvimento, e todo pensamento, inclusive a teologia, é visto como condicionado pela história e cultura contemporâneas. Mesmo aqueles aspectos do conhecimento teórico são agora ignorados, os quais ao longo dos séculos compeliram os grandes

pensadores de todas as eras a insistir que apenas uma Mente Suprema media a interação entre as mentes finitas e seu ambiente cósmico, o que torna válido todo conhecimento possível. Os teólogos que chegam ao ponto de afirmar que Deus criou a razão, como faz Brunner, então sob o encanto de uma teoria dialética de confrontação religiosa, insistirão que a razão do homem não pode alcançar a Deus e que a resposta espiritual é idealmente extra-cognitiva. Apenas nos escritos posteriores Barth preserva uma medida de significado para os aspectos conceituais da revelação; e mesmo então, contudo, sua afirmação de que, com base no milagre pessoal, os conceitos sobre Deus dos crentes adquirem adequação individual (mas não validade universal), simplesmente concede muito pouco e muito tarde. Berkouwer concede mais espaço para o significado racional da revelação, mas também tende a evitar a consistência e a coerência racional enquanto enfatiza que a verdade de Deus é conhecida pela fé — uma doutrina que não apazigua por si mesma a questão da relação entre fé e razão.

Dooyeweerd, de fato, enfatiza a singularidade da mente humana: o eu pode abstrair aspectos modais da experiência, transcendendo o tempo e sintetizando os aspectos lógicos e ilógicos da experiência, devido a sua relação única com Deus, a fonte divina de significado. Muito disso já havia sido dito pelos personalistas, infelizmente num contexto de idealismo filosófico que excluiu o conceito bíblico de revelação e razão. A estrutura de referência de Dooyeweerd é o teísmo evangélico, sobre a louvável premissa de que os pensadores judaico-cristãos deveriam organizar os dados da experiência humana por meio de um critério derivado da revelação. A identificação satisfatória dessas categorias não é, provavelmente, contribuição de Dooyeweerd; também sua formulação da conexão entre revelação e pensamento não é adequada. Mas sua ênfase confiannte sobre Deus como a origem de todo significado, é digna de reforço hoje.

Não menos importante é um reavivamento da ênfase cristã histórica de que Deus é logicamente a explicação de tudo mais, particularmente numa era caprichosa, quando as mentes estão cansadas e sem esperança da adequação das frágeis hipóteses humanas para explicar a tendência de nosso tempo, muito menos o drama do destino humano. Dizer que Deus é a Mente imutável, pessoal e viva; que a razão é uma perfeição divina eterna; e que as verdades são os pensamentos eternos de Deus, são ênfases que não estão ausentes entre os teólogos evangélicos de nossos dias, embora talvez ninguém melhor do que Clark tenha sentido sua grande importância para este período crítico na história do dogma. Em seus escritos freqüentemente se encontra uma lembrança das implicações adicionais de que as leis da razão são descritivas da atividade da vontade de Deus, que a estrutura lógica do cosmos está baseada no Logos; que Deus é a base última da inteligibilidade e que as leis da lógica são um elemento essencial da *imago Dei* no homem, de modo que a revelação divina é inteligível ou racional e que Deus deve ser conhecido por meio das categorias conceituais, que a língua bem como o pensamento precisam estar relacionados a uma base teístas e o veículo dos conceitos e palavras humanos, portanto, não oferecem barreiras para a comunicação precisa da Palavra de Deus.

Em suma, estes são alguns aspectos notáveis da teologia moderna recente: a mudança de uma base empírica da defesa do teísmo para uma revelação divina ou para intuição primitiva; a influência especial de escritores cuja explicação da religião tem relação com todo o conjunto de preocupações humanas; a ênfase na decisão e iniciativa humanas de decidir o destino e o futuro último do homem; a diluição do caráter sobrenatural da revelação, ou a tentativa, onde esta orientação é mantida, de sustentar a realidade de Deus unicamente por meio do encontro revelador; a profanação ou distorção dos temas sagrados pelos intérpretes religiosos que vêem neles uma estrutura superior para a compreensão da situação humana; a vacilante tentativa de preservar a categoria da transcendência por parte dos teólogos que rejeitaram ou modificaram o conceito bíblico de Deus; o papel tênue atribuído à razão nas recentes exposições modernas do sobrenatural.

Justamente por isso pode ser dito que o pensamento religioso moderno geralmente fala de Deus sem distinguir o Deus vivo dos falsos deuses mediante o critério da religião revelada, e que postula novas características de divindade, e por isso novos deuses e novamente escritos autoritativos.

Na Bíblia, o verdadeiro Deus é conhecido por estas marcas: que na eternidade passada ele decretou tanto criar um remanescente de criaturas que poderiam participar de sua comunhão para sempre, e redimi-las por meio da encarnação de seu Filho em natureza humana; que ele criou o universo do nada de uma maneira ordenada, e o homem segundo sua imagem para comunhão obediente; que ele fez conhecida sua santa vontade e, quando

os primeiros pais a violaram, ele os expulsou do paraíso, mas ofereceu um resgate redentor; que ele demonstrou seu desprazer para com o pecado com o dilúvio nos dias de Noé, enquanto renovou a promessa de salvação para um remanescente piedoso; que escolheu Israel como um povo especial para adorá-lo e servi-lo numa terra sagrada — enviando Moisés como legislador, declarando os padrões pelos quais todas as nações seriam julgadas, e pelos quais os judeus teriam de honrá-lo; enviando profetas para manter viva a esperança na vinda do Redentor e avisou-os acerca do mal e de seus maus caminhos à vista dos propósitos divinos no tempo e na eternidade; estabelecendo um sacerdócio para reforçar a necessidade do sacrifício e antecipar o dia quando o Grande Sumo Sacerdote seria ele mesmo a oferta sacrificial pelos pecados dos homens; que ele veio na plenitude do tempo como o Logos encarnado e, em Jesus Cristo, viveu uma vida sem pecado entre os homens, mostrando seu poder sobre Satanás, sobre o pecado e sobre a morte, e convidando os homens pecadores, por intermédio do Evangelho de sua crucificação e ressurreição, para que recebam nova vida, perdão dos pecados e a perspectiva segura da felicidade eterna; que ele ordenou a igreja como testemunha das bênçãos espirituais disponíveis por meio de Jesus Cristo, seu Senhor vivo, e como um espelho para o mundo das realidades do reino do céu; e que ele culminará a história mediante a vindicação da retidão centrada no retorno do Messias em poder e glória para julgamento das nações, a ressurreição dos mortos, a conformidade dos crentes à imagem de seu Redentor ressurreto e a condenação final dos perversos.

O Deus da Bíblia é o Deus que revela a si mesmo, que fala por si mesmo mediante profetas e apóstolos escolhidos, que endereça suas palavras e verdades aos homens nas Escrituras; e que vem na carne para resistir às mais difíceis tentações de Satanás mediante o apelo confiante: "Está escrito!" O que está escrito na Bíblia permanece para seus seguidores como a delineação autêntica da natureza e da vontade de Deus. O pensamento religioso moderno não tem acesso superior ao Deus das eras; ele pode, na melhor das hipóteses, esclarecer a revelação de Deus em Cristo e na Bíblia, mas se ele ignora a Bíblia e Cristo em sua exposição da divindade, deve inevitavelmente substituir o Deus de Abraão, de Isaque e Jacó manifesto em Jesus Cristo por uma deidade moderna, e o melhor que pode ser dito de tal deidade é que ela está sujeita a mudar sem aviso e sujeita ao sepultamento sem lamentadores. Mas com o Pai das luzes "não pode existir variação ou sombra de mudança" (Tg 1.17), e a perda desta deidade, do Deus verdadeiro e vivo, deve inevitavelmente significar a perda da dignidade, da direção e do destino humanos num universo cujo Logos — cuja palavra e significado, e a verdadeira vida e luz — está ofuscado.

BIBLIOGRAFIA. E. Brunner, *The Christian Doctrine of God*, (1949); H. Bavinck, *The Doctrine of God* (1951); K. Barth, *Church Dogmatics*, Vol II/1, II/2, *The Doctrine of God* (1957); P. E. Hughes, *Creative Minds in Continental Theology* (1960); H. Gollwitzer, *The Existence of God as Confessed by Faith* (1965); N. F. S. Ferre, *The Living God of Nowhere and Nothing* (1966).

C. F. H. Henry

DEUS DESCONHECIDO (ἀ´γνωστος θεός). A inscrição observada por Paulo num altar em Atenas, à qual ele se referiu no seu discurso no areópago (At 17.22-31).

A existência de um altar deste tipo, presumivelmente construído numa tentativa cuidadosa de incluir toda deidade possível, era uma indicação da sensibilidade religiosa dos atenienses. Também revelava uma falta de conhecimento religioso, que Paulo procurou remediar em seu discurso.

Como nenhuma dedicação comparável a uma única deidade conhecida fora encontrada, a autenticidade desta inscrição foi interrogada. Porém, há evidência de inscrições a deidades desconhecidas no plural (Pausanius, *Discription of Greece* i. 1. 4; Philostratus, *Appolonius of Tyana* vi. 3. 5; Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers* i. 110). Também é teorizado que numa cultura politeísta, o discurso não teria sido feito a uma única deidade, e que Paulo poderia ter alterado uma inscrição politeísta para adaptá-la aos seus conceitos monoteístas. Pelo contrário, o sincretismo do período helenista, a fusão ocasional de idéias judaicas com formas pagãs, e a tendência tanto para a unificação de princípios quanto para a personificação de conceitos religiosos abstratos, fornecia uma matriz dentro da qual uma inscrição como esta não era totalmente improvável.

BIBLIOGRAFIA. E. Norden, *Agnostos Theos* (1913); K. Lake, "The Unknown God", em F. J. Foakes-Jackson and E. Lake, orgs., *The Beginnings of Christianity*, Pt. 1, V (1933), 240-246; B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (trad. C. H. King, 1955), 242-247.

W. L. Liefeld

DEUS, FILHOS DE. (בני e בנת אלהים, *filhos e filhas de Deus*; τεκνα Θεοῦ e υἱοί θεοῦ, *filhos de Deus*).

A paternidade de Deus e a filiação do homem são conceitos definitivos e válidos na terminologia bíblica. Com referência a pais e filhos, a família terrena tem uma semelhança para com a celestial. Em retrospecto, a semelhança é evidente no decorrer da Bíblia, sempre com o foco em Jesus. A história bíblica começa com os filhos naturais de Adão, continua com os filhos escolhidos de Abraão e conclui com os filhos espirituais da redenção. Todos são filhos de Deus de uma maneira ou de outra.

1. Filhos criados.
   a. Seres Angelicais
   b. Toda a raça humana.

2. Filhos escolhidos
   a. Israel
   b. Jesus e Israel

3. Filhos convertidos
   a. A filiação única em Cristo
   b. Filhos de Deus pela fé
   c. Características dos filhos de Deus convertidos.

1. Filhos Criados. Num sentido genérico, todos os seres pessoalmente criados são filhos de Deus. São produtos de sua obra criadora e carregam sua imagem.

a. *Seres Angelicais.* Esses seres são descritos como filhos de Deus. Ao testemunhar a gloriosa criação da terra "todos os filhos de Deus rejubilavam" (Jo 38.7). Seria possível que Deus tivesse arremetido a si mesmo para eles quando ele disse: "Façamos o homem nossa imagem, conforme nossa semelhança" (Gn 1.26a)? Certamente que o Filho amado "estava no princípio com Deus e todas as coisas foram feitas por ele" (Jo 1.2, Hb 1.2). Porém os anjos não experimentam a mesma relação de filiação com Jesus, "porque a qual dos anjos disse jamais: 'Tu és meu Filho, hoje te gerei?" (Hb 1.5; Sl 2.7). Entretanto, Jesus comparou o estado final do homem com os anjos. Assim eles não se casariam, e "não podem mais morrer, pois são iguais ao anjos, e são filhos de Deus, sendo filhos da ressurreição" (Lc 20.36).

A passagem tão controversa de Gênesis 6.1-4 relata que o "os filhos de Deus" tomaram para si as filhas dos homens, união da qual vieram os gigantes, homens poderosos da antigüidade, os valentes. Estes seres, contrário a muitas opiniões, não eram anjos, mas homens naturais que eram filhos de Deus pela criação. Por um lado eles levavam na forma humana a imagem de Deus, mas por outro lado eram capazes de reproduzirem-se. No início desta era, "Quando os homens começaram a se multiplicar na face da Terra", o fato de que homens de imagem divina podiam não somente reproduzir a semente masculina, mas também filhas belas e maravilhosas era uma revelação surpreendente. Além disso, havia a atração sexual que resultava em casamento, por meio do qual a corrente da reprodução foi estabelecida, era emocionante o suficiente para se relatar em termos semi-mitológicos. Um outro fator pertinente neste breve relato foi o anúncio de Deus de diminuir o lapso de vida do homem na terra, da antiga longevidade para 120 anos. Esta breve passagem serve também como um epitáfio apropriado dos patriarcas, "os homens de renome" (v.4) de um tempo passado.

Em um outro registro antigo, seres angelicais são chamados de filhos de Deus. "Num dia em que os filhos de Deus vieram apresentar-se perante o Senhor, veio também Satanás entre eles" (Jó 1.6; 2.1). Idéias semelhantes são expressas nos Salmos: "Tributai ao Senhor, filhos de Deus, tributai ao Senhor glória e força" (Sl 29.1); e, "Pois quem nos céus é comparável ao Senhor? Entre os seres celestiais quem é semelhante ao Senhor?" (89.6).

b. *Toda a raça humana.* Todas as pessoas na terra são filhas de Deus por criação. No processo da criação, "Disse Deus: Façamos os homens à nossa imagem e semelhança; e domine sobre...todas as criaturas na terra... e Deus lhes disse: Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e sujeita-a" (Gn 1.26-28). Desta forma, Deus dotou o homem com duas qualidades semelhantes às dele — reproduzir sua semelhança e governar. Assim como os filhos naturais parecem-se com os seus pais, homens e mulheres parecem-se com Deus, pois ele nos fez à sua semelhança. Como Deus, o homem é racional, emocional volitivo, espiritual, e dotado com liberdade de escolha. Como uma criança perdida, o homem é irrequieto por seu Pai celestial. A genealogia de todos pode ser traçada de volta até Deus, assim como Lucas traçou a linhagem humana de Jesus através de longas gerações via "Sete, e este, filho de Adão, filho de Deus" (Lc 3.38). Um outro escritor diz: "O qual, sendo o resplendor da sua glória, e a expressa imagem da sua pessoa" (Hb 1.3). Jesus era Deus em forma humana; portanto, o homem

assemelha-se a Deus, seu Pai. Nabucodonosor identificou a pessoa, na fornalha ardente com os três hebreus, com um ser sobrenatural: "e o aspecto do quarto é semelhante a Deus (Dn 3.25b) mas na forma humana. De modo inverso então, o homem se parece com Deus, seu Criador e Pai, de forma incrível. Até mesmo o poeta pagão, Aratus da Grécia, escreveu "Pois somos também sua geração" (At 17.28). Igualmente, todas as pessoas na terra podem validamente afirmar que são filhas de Deus em virtude da criação. Pessoas de todas as raças, idade e sexo são, por natureza, filhas de Deus.

2. Filhos escolhidos. Visto que o homem é um agente moral livre, ele pode ser um filho de Deus obediente ou rebelde (Ez 20.21). Nos dias de Noé, a desobediência era tão dominante que Deus puniu o homem com o Dilúvio (cp. Ef 2.2). O homem continuou a pecar e a perdeu seu rumo, de modo que Deus escolheu alguns de seus filhos para ajudar a recuperar os outros.

a. *Israel*. Deus chamou a Abraão para ser o progenitor da raça judia, escolhida para trazer a salvação ao mundo (Jo 4.22). Então, a raça escolhida foi variavelmente chamada de "filhos da promessa" (Gl 4.28); "filhos do Deus vivo" (Os 1.10); "filhos de Israel" (Êx 10.20). Até mesmo destes, Deus disse: "Mas também os filhos se rebelaram contra mim" (Ez 20.21a); e ele os chamou: "Convertei-vos, ó filhos rebeldes...já não me conhece, são filhos néscios e não entendidos" (Jr 3.14; 4.22). Mas o amor do Pai corrigiu um remanescente, que novamente cantou: "E vós filhos de Sião, regozijai-vos e alegrai-vos no Senhor vosso Deus" (Jl 2.23).

b. *Jesus e Israel*. Jesus cumpriu o propósito de Deus em seus filhos escolhidos, ao mesmo tempo em que confirmou os planos de Deus para a raça. Ele disse para a mulher siro-fenícia: "Deixa primeiro saciar os filhos; porque não convém tomar o pão dos filhos e lançá-lo aos cachorrinhos" (Mc 7.27). Nesta forte metáfora, na qual os judeus eram os filhos de Deus e os gentios eram os cachorrinhos, Jesus estava enfatizando o fato de que no serviço humano pessoal ele "foi enviado apenas às ovelhas perdidas da casa de Israel" (Mt 15.24). Acerca de Zaqueu, ele disse: "Hoje veio a salvação a esta casa, pois também este é filho de Abraão. Porque o filho do homem veio buscar e salvar o que se havia perdido." (Lc 19.9-10). O perdido conseqüentemente incluia os gentios, pois o amor do Pai inclui a todos, "não querendo que alguns se percam, senão que todos venham a arrepender-se" (2Pe 3.9). Seu amor inclusivo foi também retratado na parábola de Jesus da ovelha perdida (Lc 15.3-7). E, a nação escolhida (Dt 14.2) veio a realizar-se no Filho escolhido (Lc 9.35).

3. Filhos convertidos. Com a chegada da era cristã, um novo conceito de filhos de Deus foi pregado. João Batista gritou a verdade explosiva para os judeus: "Não presumais de vós mesmos, dizendo: Temos por pai a Abraão; porque eu vos digo que mesmo destas pedras Deus pode suscitar filhos a Abraão" (Mt 3.9). Doravante, a filiação divina levaria em conta uma nova base.

a. *A filiação única de Cristo.* Jesus era filho de Deus de um modo único. Ele era o Filho de Deus, "a quem constituiu herdeiro de tudo, por quem fez também o mundo" (Hb 1.2; cp. Jo 1.3). Ele apareceu no batismo com "glória, glória como do unigênito do Pai" (Jo 1.14). Ele chamava-se "Filho unigênito" de Deus (Jo 3.16) e o "Filho de Deus" (Jo 10.36); e Deus, de uma nuvem, o chamou "meu Filho amado" (Mt 17.5). Em inúmeras ocasiões Jesus chamou Deus de "meu Pai", "meu Pai celeste" e termos semelhantes (18.35; 26.39). Além disso, ele subordinou sua linhagem de Davi à linhagem divina (Mc 12.35-37).

b. *Filhos de Deus pela fé.* Por meio de Jesus Cristo todos os filhos de Adão e também os de Abraão possuem qualificações para serem filhos eternos de Deus. "Porque todos vós sois filhos de Deus...e, se sois de Cristo, também sois descendentes de Abraão e herdeiros segundo a promessa." (Gl 3.26-29). "Não são os filhos da carne que são filhos de Deus, mas os filhos da promessa são contados com descendência" (Rm 9.8). O critério para se tornar filho espiritual de Deus é a fé e não a carne. "O que é nascido da carne é carne, o que é nascido do Espírito é espírito" (Jo 3.6), e, "todos os que são guiados pelo Espírito de Deus esses são filhos de Deus" (Rm 8.14). Jesus disse a alguns judeus que eles não eram filhos de Abraão, nem Deus era seu pai, alertando-os "vós tendes por pai ao diabo" (Jo 8.44). Através de Cristo a filiação é oferecida a todos os que crêem. "Mas, a todos quantos o receberam, deu-lhes o poder de serem feitos filhos de Deus" (Jo 1.12).

c. *Características dos filhos convertidos de Deus.* Os filhos espirituais parecem-se com Deus na vida de obediência à ele. Se você ama aos seus inimigos, faz o bem, é misericordioso e empresta ao egoísta, "será grande o vosso

galardão, e sereis filhos do Altíssimo" (Lc 6.35s.). "Vede quão grande amor nos tem concedido o Pai: que fôssemos chamados filhos de Deus" (1Jo 3.1). Os cristãos devem andar como "filhos da luz" (Ef 5.8), pois eles são "todos filhos da luz" (1Ts 5.5). Jesus apreciou e ensinou a Paternidade de Deus e a filiação do homem. Ele disse: "E ninguém na terra chameis vosso pai, porque um só é o vosso Pai, o qual está no céu" (Mt 23.9). Ele ensinou a seus discípulos a se dirigirem a Deus orando "Pai nosso que está nos céus" (6.9). E, "Bem-aventurados são os pacificadores, pois eles serão chamados filhos de Deus" (5.9).

BIBLIOGRAFIA. E. Russel, *Chapel Talks* (1935), 119-121, 125-129; *Oxford Annotated Bible* (1962), 1296-1298; 1306; 1342; 1367; 1453; 1482-1486. F. F. Bruce, *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls* (1956), 22.

G. G. FUNDERBURK

DEUS, NOMES DE. É característico do sistema hebraico-cristão o uso dos nomes para a deidade como instrumentos para a revelação divina. Os vários nomes, simples e compostos, empregados tanto no AT quanto no NT, não são meras construções ou designações humanas. Antes, são instrumentos reveladores, aparecendo como pontos centrais na carreira do povo israelita, e refletindo a auto-revelação de Deus.

A simpatia de Israel por nomes refletia a atitude geral para com a nomenclatura que era comum aos povos antigos. Com eles o nome de uma pessoa não era apenas uma designação de uma relação familiar — não uma simples posse — mas algo distintivamente pessoal. Embora não haja nenhuma evidência de que no uso israelita dos nomes estes eram considerados (como em algumas culturas) por conter poderes mágicos, todavia os nomes eram vistos com muito respeito. Isto era verdadeiro acerca dos nomes pessoais; e a mesma seriedade é aparente no emprego das designações para a divindade entre os povos do AT.

Na cultura semita, os nomes eram freqüentemente usados para designar uma característica da pessoa nomeada. O sentimento parece ter sido o de *nomina sunt realia*. Um exemplo deste tipo de uso é encontrado no caso do nome de Jacó, que significa "suplantador", cujo sujeito era de fato uma pessoa astuta e egocêntrica.

1. O nome de Deus: considerações gerais. Em algumas partes das Escrituras, o nome de Deus é considerado num sentido estritamente singular, e os princípios que cercam seu uso são aplicados coletivamente a várias designações dele. Assim, nós temos no Decálogo: "Não tomarás o *nome* do Senhor, teu Deus, em vão" (Êx 20.7). O uso aqui é genérico e com a intenção de excluir qualquer uso fraudulento ou leviana de qualquer um dos termos pelos quais Deus foi designado.

Desse modo, o terceiro mandamento possui a intenção de ser uma salva-guarda, colocada sobre a estrutura dos nomes divinos como um instrumento revelador. Todo o padrão dos nomes devia ser mantido em vista como uma parte vital da auto-revelação da Divindade; de modo que nenhum aspecto da sua natureza revelada deveria ser considerada de forma frívola.

Deveria ser observado que é o uso do nome, em vez de sua derivação, que é mais significante no uso do AT. Embora a etimologia seja um estudo altamente relevante neste contexto, suas conclusões não podem ser aceitas por si só como definitivas para a compreensão dos nomes divinos. O fato dos hebreus usarem nomes para Deus que eram comuns ao mundo antigo não pode ser sustentado para militar contra um uso especial dos nomes como reveladores nos tempos do AT.

Deve-se observar que dentro da nomenclatura divina do AT, há combinações variadas de designações com relação à questão "transcedência-imanência". Estas sugerem que, para os hebreus, Deus era compreendido como estando escondido e presente. Novamente, há evidência de que ele era entendido em ambos modos transcendente e antropomórfico, até onde as suas qualidades pessoais diziam respeito.

A compreensão do NT tantos dos nomes divinos quanto natureza divina continua e simplifica o uso do AT. Os nomes empregados para designar a Divindade estão em menos quantidade, e menos ênfase é colocada sobre os nomes em si como indicativo da natureza de Deus. Enquanto que no uso do AT nuanças e estruturas verbais compostas são empregadas para comunicar as qualidades da Divindade, no NT há caracterizações, diretas e indiretas, que servem para elaborar a compreensão dos homens da natureza de Deus.

2. Nomes básicos de Deus no AT. Muito do criticismo do AT, particularmente do tipo liberal, tem girado em torno do uso de dois nomes divinos, אל e יהוה. Estes, juntamente como o nome אדוני (geralmente transliterado como *Adonai*) formam o que pode ser considerado as designações básicas do AT para a Deidade. Estes também são nomes simples, quando contrastados

com um grupo de nomes compostos, aos quais será dada atenção mais tarde.

O nome *El* é uma das mais antigas designações para deidade no mundo antigo. Ele forma o componente básico do termo geral para Deus na Babilônia e na Arábia, assim como com o povo israelita. É evidente que os conceitos que algumas vezes estavam vinculados ao termo *El*, no mundo da antigüidade, eram indignos do Deus da Bíblia, mas isto não diminui a importância da ocorrência do termo no tronco racial do Oriente Médio. É um termo muito antigo, e muitos sconsideram razoável deduzir que o termo foi conservado revelação primitiva, um *Uroffenbarung*.

O termo *El* parece sugerir poder e autoridade. Nesta conexão, John P. Lange diz:

> Poder, grandeza, imensidão, altura, de acordo com o que eles representam pelas *concepções* do dia, levados até a extensão mais completa permitida pelo conhecimento do dia; este é o ideal de *El* e *Elohim*, como visto na congruência etimológica dos epítetos ligados àqueles de Gênesis. (*Commentary on the Holy Scriptures*, I, 109n.)

Assim, o significado original de *El* pode ter sido: (a) ser forte; (b) ter aumentado as esfera de controle; ou (c) possuir força de ligação. Walther Eichrodt sugere que:

> É válido observar que qualquer um destes significados que adotamos enfatiza a distância entre Deus e o homem. Nisto eles estão em conformidade básica com a característica básica do conceito semita de Deus, a saber, aquilo que é de primeira importância não é o sentimento de parentesco com a deidade, mas o temor e tremor em face a sua majestade irresistível. Um outro ponto que é necessário observar é que eles não identificam a Divindade como algum objeto natural, mas o descreve como o poder que fica por trás da Natureza, ou a vontade dominante manifesta nela (*Theology of the OT*, p. 179).

O nome *El*, quando aplicado a Deus, é geral e inclusivo, e inclui o significado primário de poder ou capacidade (Gn 17.1; 28.3; 35.11; Js 3.10; 2Sm 22.31,32; Ne 1.5; 9.32; Is 9.6; Ez 10.5). Muitos se sentem justificados ao concluir que o seu emprego e a vasta ocorrência testemunha em favor um monoteísmo primitivo, do qual o politeísmo representou um desvio. Certa atenção será dada posteriormente ao uso freqüente da forma plural, *Elohim*, no AT. Agora, é necessário dizer que o nome *El* carrega não apenas a conotação de poder, mas também a idéia da transcendência da Deidade.

Se o nome *El* era um termo geral para a divindade no pensamento dos antigos povos das Terras Bíblicas e do Oriente Médio da antigüidade, o nome *Yahweh* (transliterado *Jeová*) era um nome especificamente israelita para Deus. O significado básico do termo parece ser: "Aquele que é" ou "Aquele que está verdadeiramente presente."

É difícil de averiguar quão amplamente este nome foi usado durante a era Patriarcal, embora fosse comum nos dias de Abraão. Uma nova ênfase e significado foram dados através de Moisés (Êx 3.15,16; 6.3,6; cp. Gn 12.8) além do que foi compreendido por Abraão quando ele construiu seu altar entre Betel e Ai (Gn 12.8). *Yahweh* foi revelado como um nome intensamente pessoal. Foi indicado, ortograficamente, pelo tetragrama YHWH e as transliterações correntes fornecem vogais variadas.

Se for corretamente compreendido que o nome era conhecido antes do nascimento de Enos (Gn 4.26) e que Abraão tinha conhecimento disto, segue-se então que a revelação a Moisés, em Êxodo, representava um uso mais profundo e personalizado do nome. É possível que revelações mais antigas do nome tenham sido em grande part obscurecidas ou até mesmo perdidase.

O uso mosaico do termo (incluindo o novo significado adicionado a ele) estabeleceu o modelo para o pensamento hebraico subseqüente. Com Moisés, o nome parece ter ganho uma circulação geral e uma aceitação específica; mas mais importante ainda é que ele tornou-se intimamente associado à vida de Israel como um povo. Isto é, ele tornou-se o símbolo de uma auto-revelação especial e crucial de Deus a um povo especial — uma revelação que uniu os atos poderosos envolvidos no Êxodo com a consciência de Israel de si mesmo como uma nação. Por sua vez, esses atos prepararam o caminho para o envolvimento íntimo de Israel com Yahweh no Sinai.

Assim, o nome *Yahweh* estava inseparavelmente ligado à consciência de Israel e estava inevitavelmente envolvido no relacionamento único da aliança de Israel com a Deidade. Vital para isso foi o fato de que *Yahweh* havia tomado a iniciativa, e havia entrado visível e inconfundivelmente nos afazeres da nação de Israel.

É significativo que o uso deste nome para Deus era único com os israelitas. Os outros po-

vos semitas parecem não tê-lo conhecido ou ao menos não o usavam em referência à Deidade, exceto quando o contato com o povo hebreu que o trazia à sua atenção. Era a propriedade especial do povo da aliança.

Também é importante observar que o nome veio a ter tanta importância que os escribas evitavam pronunciá-lo. O uso escriba envolvia *circunlóquios* e também o uso de nomes alternativos. Isto testemunha não apenas da importância do nome como base para o sentimento de nacionalidade, mas também do respeito que as pessoas sentiam pela fonte sobrenatural de sua história.

Esta é uma outra maneira de dizer que o nome *Yahweh* era, na conciência israelita, colocado sobre tudo que era meramente naturalista. Isto não implica necessariamente que os hebreus viram um significado metafísico (como, por exemplo, a fórmula de Aristóteles de "essência igual a existência") no nome "EU SOU O QUE SOU" de Êxodo 3.13, mas antes, que eles entenderam *Yahweh* como sendo existente e ativo aqui e agora.

Em relação a isto, Eichrodt sugere que o nome *Yahweh*

> vai muito além dos nomes divinos atualmente usados em sua ênfase sobre a proximidade concreta e realidade irruptiva de Deus, e contrasta vivamente, por esta razão, com as afirmações generalizadas (nomes antigos) sobre o governo e orientação, no engrandecimento e na eternidade do divino. (Op. Cit., p. 191)

Parece claro que a revelação e a compreensão do nome *Yahweh* pelo povo israelita estabeleceu um marco na consciência espiritual e na experiência religiosa nacional. Com o Êxodo, a Deidade assumiu, na mentalidade de Israel, um papel específico de redenção. Seus "atos poderosos" eram atos especificamente salvadores, e entendidos assim. Na libertação no Mar Vermelho, *Yahweh* dirigiu as forças naturais para servirem aos objetivos da graça, e fez seu poder manifestar-se sobre a nação em tempos de emergência e crise histórica.

É compreensível, à luz disso, que os acontecimentos do Êxodo formaram a essência do *kerigma* hebraico: "Eu sou o Senhor teu Deus que te tirou da terra do Egito da casa da servidão" (Êx 20.2). Aqui está enfatizada a qualidade especializada da auto-revelação de Deus ao povo hebreu. Sem contar que objeções têm sido levantadas à especificidade que é sugerida aqui. Pensadores como Douglas Clyde Macintosh sustentam que para Deus ter se revelado a si mesmo especial e exclusivamente ao povo hebreu teria sido um pensamento indigno dele, e extremamente imoral. É neste ponto que uma nítida antítese entre o ato meramente humano e o discernimento bíblico aparecem.

O discernimento do AT é que Deus tomou a iniciativa de restaurar o vínculo do conhecimento que existia entre Deus e o homem caído, um vínculo que foi quebrado na queda. E foi através da sua revelação a Israel sob o nome de *Yahweh* ou *Jeová* que a história da salvação se desdobrou e tornou-se visível. O desvendamento da natureza de Deus pela entrega deste nome a Israel foi de um significado supremo para todo o sistema bíblico.

Um outro nome básico para a deidade, que ocorre freqüentemente no início da história israelita, é *Adhon* ou *Âdhônāy*, geralmente transliterado como *Adonai*. Sua forma raiz, *Adon*, não parece ter

Uma lista dos vários nomes de Deus a partir das Escrituras.

Deus (*el*, *elah*,*elohim*, *eloah*)
Jeová (Yahweh)
Deus (*tsur* — 'rocha') (Is 44.8)
Deus (*theos*) (NT)
Senhor (*kurios*) (NT) (*adonai*) (AT)
Divindade (*theotes*) (Cl 2.9)
(*theios*) (At 17.29)
(*theiotes*) (Rm 1.20)
Altíssimo (*elion*) (Sl 18.13, etc.)
(*hupsistos*) (Mt 21.9, etc.)
Santo (de Israel) (*qadosh*) (Sl 71.22, etc.)
Poderoso (*el*) (Sl 50.1)
(*gibbor*) (Dt 10.17, etc.)
Deus dos deuses (Dt 10.17)
Senhor dos senhores (Dt 10.17)
Doador de luz (Maor) (Gn 1.16)
Pai (*ab*) (AT: Sl 89.26, etc.)
(*pater*) (NT: Jo 5.17, etc.)
Juiz (*shafat*) (Gn 18.25, etc.)
Redentor (*gaal*) (Jó 19.25)
Salvador (*yasha*) (AT: Is 43.3)
(*soler*) (NT: Lc 1.47)
Libertador (*palat*) (Sl 18.2, etc.)
Escudo (*magen*) (Sl 3.3, etc.)
(também Broquel, Sl 18.30)
Força (*eyaluth*) (Sl 22.19)
Todo-poderoso (*shaddai*) (Gn 17.1, etc.)
Deus que vê (*el roi*) (Gn 16.13)
Justo (*tsaddiq*) (Sl 7.9, etc.)
Senhor dos exércitos
(*elohim tsebhaoth*) (Jr 11.20)

sido de uso comum entre os povos semitas de uma forma geral, mas era usada principalmente pelos hebreus. No AT, foi usada em referência aos seres humanos que possuíam autoridade.

Em Josué 3.11, Deus é chamado de "Senhor de toda a terra"; a forma plural *Adonai* (literalmente "meus Senhores") é mais freqüentemente empregada. Em seu uso mais antigo era evidentemente um termo mais transcendente, indicando o papel de Deus como supremo e acima de todas as coisas. O seu uso posterior veio indicar uma relação mais pessoal e íntima entre a Deidade e seu povo. Desta forma envolve não apenas graduações dos relacionamentos, mas também as obrigações e deveres. O nome era freqüentemente usado, não somente para, mas com o nome *Yahweh*. No seu uso posterior, o significado pareceria ser que embora *Yahweh* de fato relaciona-se com seu povo, ele não deve ser localizado ou considerado como o Deus de algum lugar específico.

3. Nomes combinados ou secundários: AT. Além dos três nomes que são freqüentemente considerados como sendo de uso básico no hebraico, há várias formas do nome divino compostas ou classificadas gramaticalmente de outro modo no AT. Pertencente a este grupo, por falta de outra classificação especial, estaria a forma estendida אל ם, אלוה (pl. אלוהים). A forma *Eloah* (ou *Eloha*) é usada principalmente no livro de Jó, sendo encontrada umas quarenta vezes lá.

A forma plural *Elohim* (chamada freqüentemente de "o plural de intensidade") é usada mais de 2000 vezes no AT para referir-se ao Deus de Israel. É freqüentemente usada com o artigo *ha-'elohim*, carregando o significado de um Deus verdadeiro. O principal significado do uso parece ser que os hebreus foram além do nome semita comum *El* como uma designação apropriada para a sua Deidade que eles consideravam como estando acima e além de todos os outros deuses.

Entre os nomes compostos de Deus no AT, o nome אל שדי representa um claro progresso na auto-revelação de Deus aos hebreus do período patriarcal. Como *El Shaddāi* ou "o Deus todo-poderoso", a Deidade é vista não somente como criadora e sustentadora do universo, mas também como a iniciadora e mantenedora das alianças. Como tal ele é visto movendo-se claramente na esfera humana, dirigindo forças naturais com finalidades espirituais.

O nome parece ter tido conexões babilônicas; a palavra hebraica *sadu* estando relacionada à antiga palavra semita "montanha". Embora alguns entendam o nome *El Shaddāi* como "sustentador", isto parece repousar sobre uma confusão por parte dos tradutores da LXX, que incorretamente associaram a palavra *sadu* ao termo que significa "peito".

A compreensão correta do nome, como sendo derivado do nome "montanha", parece surgir força, estabilidade e permanência. Foi sugerido que o nome é basicamente poético, indicando desta forma a estabilidade majestosa, o refúgio seguro, o pilar imóvel. A revelação do nome está intimamente associada à entrega da aliança, como registrado em Gênesis 17. Os acontecimentos associados com este ponto da história de Israel eram íntimos e pessoais, centrando-se no nascimento de Isaque, na instituição da circuncisão e nas provisões feitas a Hagar e Ismael.

É significativo que este nome para a Deidade tornou-se corrente no período patriarcal, no qual as providências de Deus com respeito ao povo hebreu foram manifestadas mais intimamente e também unicamente para a raça de Abraão. Nesse período, o nome *El Shaddāi* era um auxílio verbal importante na pedagogia dos hebreus. Pode-se dizer que de certa forma este nome formou uma ponte na mente dos hebreus, entre a época em que *Elohim* era a principal designação para a Deidade e o período da re-ênfase no nome intensamente pessoal e redentivo, *Yahweh* ou *Jeová*.

Os nomes אל אלי e אל עלן, que são ambos compostos da forma semita, original *El*, representam ênfases variadas. A primeira traz o significado de "Deus dos dias antigos" ou "Deus da eternidade". O principal uso deste nome, em Gênesis 21.33, sugere a permanência da Deidade, sua exaltação acima das mudanças e contingências do tempo. Ele é concebido estar acima do fluxo do fenômeno natural. As idéias contidas nesta designação eram especialmente comuns na época dos profetas, continuando no tempo do exílio. *El Ôlām* (ou *El'ôloām*) como um nome, chama atenção para a duração eterna de Deus, sua imutabilidade e sua perpetuidade em meio as mudanças dos cursos dos acontecimentos naturais e humanos.

O nome *El 'Elyôn* (Gn 14.18; Nm 24.16) denota a Deidade como "o Supremo", o mais alto e, portanto, Ser supremo. No uso deste nome para Deus, os israelitas deram expressão, em primeiro lugar não à exclusividade de seu Deus (que era amplamente expressa em outro lugar), mas a sua supremacia.

Este nome, que ocorre no início da história dos hebreus, parece ter desaparecido em seu uso até por volta de 1000 a.C., ocasião em que voltou a ser usado, especialmente na literatura poética do

AT. Aqui a onipotência de Deus é o ponto enfatizado. Ocorre também nos tempos pós-exílicos, particularmente em Daniel 7.25,27.

O nome אלהים צבאת, freqüentemente transliterado como *Elohim Sebā'ôt* é traduzido como "Deus de Sabaote", significa literalmente "Deus dos Exércitos". É empregado para indicar o papel de Deus como Aquele que controla todas as agências e seres criados. O nome está associado à Arca da Aliança (e.g. 1Sm 4.4; 2Sm 6.2) e é freqüentemente empregado pelos profetas. É evidente que não era simplesmente um apelo equivalente ao "Guerreiro de Deus" em virtude de seu extenso uso (aproximadamente 250 vezes) pelos profetas.

É testemunhado pelo uso profético que liga *Yahweh Sebā'ôt* ao julgamento tanto sobre Israel quanto sobre nações envolvidas que o termo não sugere uma deidade meramente nacional ou racial Desta forma, o "Senhor dos Exércitos" era concebido como sendo um ser soberano sobre *todos os exércitos*, tanto nas "coisas dos céus quanto da terra". O nome sugere exaltação, transcendência e onipotência.

O uso deste nome implica também numa tendência universalista na religião de Israel durante o período da monarquia. Como Eichrodt aponta, sugere que o conceito primitivo de um Deus supremo em Israel foi sustentado (*op. cit* 193). Segue que durante o período da monarquia, os hebreus continuaram e sustentaram um conceito exaltado inicial da Deidade, e que o seu uso cúltica foi formado e condicionado, não puramente pelo sentimento nacional ou tribal, mas pela fé Javista que possuía as concepções universalistas.

O nome חור ("Rocha") ocorre cinco vezes no cântico de Moisés (Dt 32.4-15,18,30,31) e diversas vezes nos Salmos, em Isaías e em outros lugares. A conotação é figurativa: o nome sugere o papel de Deus como uma fortaleza ou escudo. Ele ocorre em Deuteronômio em um contexto que sugere tanto a grandeza, quanto a justiça de Deus. A mesma combinação ocorre no Salmo 92.15: "Ele é a minha rocha, e nele não há injustiça".

Em Deuteronômio 32.15, Moisés repreende ישרון (significando "O Justo", sem dúvida uma referência irônica a Israel) por esquecer-se de *Tsûr* que como criador é a fonte da segurança de Israel. No verso 31 do mesmo capítulo, o *Tsûr* de Israel é contrastado com os inimigos da "rocha". Aqui a referência é à força de Deus, como também à sua relação especial com a nação israelita, na qual ele confunde os seus inimigos e os faz triunfar em face da desvantagem numérica grandemente opressiva.

O nome קדש ("O Santo") aparece nos Salmos, e especialmente em Isaías, onde é empregado mais de trinta vezes. O termo implica em separação de tudo aquilo que é indigno e injusto, e também carrega a conotação de poder, distância do homem e do mundo, e de certo modo, afastamento e inacessibilidade. Ao mesmo tempo, Deus é declarado ser o "Santo de Israel"; assim o motivo de transcendência que pode ter sido o ímpeto principal do termo é modificado pela sugestão de *especialidade* com referência a Israel.

Dois nomes que são empregados indicando a grandeza de Deus, אביר ("Único Poderoso") e גבור ("Poderoso"). O primeiro é empregado em conexão com o nome de Israel ou de Jacó; considerado como nome próprio, é um título poético de poder. O segundo nome possui o mesmo significado, e é encontrado em conexão com os nomes *El* e *Yahweh* (Is 9.6; 42.13; Je 32.18).

O nome *Abhîr* (Gn 49.24) indica o Poderoso que fortalece as mãos dos homens escolhidos, e cuja presença é simbolizada pela Arca do Senhor (Sl 132.2,5). O nome está intimamente relacionado com a salvação de Israel (Is 49.26).

O nome צדק ("O Justo") é aplicado à Deidade em seu papel de mantenedora da aliança, e como que completamente verdadeira a ela mesma. Há uma implicação clara de justiça divina no nome; Faraó é apresentado como reconhecendo isso (Êx 9.27), assim como o salmista (Sl 129.4; 145.17).

Dois nomes de Deus, que são *hapax legonema*, são אלרעי e אלברית. O primeiro ocorre em Gênesis 6.13 e seu uso é atribuído a Hagar quando fugiu da ira de Sara para o Neguebe. O mesmo nome *'El Ró'î* pode ser traduzido como "Deus da Visão" ou "Deus que Vê". A partir do contexto parece que o último é a intenção em Gênesis 6.13.

O nome *'El Berit* ocorre somente em Juízes 9.46. O significado básico é "Deus da Aliança"; a referência em Juízes é ao nome do santuário em Siquém, de cujo tesouro os cidadãos de Siquém deram setenta moedas de prata a Abimeleque, para ajudá-los em sua luta pelo reinado da cidade. A verdadeira relação do santuário na cidade com o motivo da "aliança" não está claro, mas alguns acordos de aliança entre os filhos de Jacó e os habitantes de Siquém provavelmente implicaram na aquisição de Jac de terraó ali (Gn 33.19).

A partir do antecedente, parece claro que no uso do AT, os nomes descrevem funções ou atividades de Deus, embora implicações intrínsecas e até mesmo metafísicas não estão totalmente ausentes. De uma forma ainda mais significante, eles representam estágios na auto-revelação progressiva da

Deidade, uma revelação que utilizou situações (especialmente as cruciais) como veículos. Todo o processo de revelação foi protegido pelo terceiro mandamento, que prescrevia não somente uma certa economia no uso dos nomes divinos, mas uma fidelidade escrupulosa às normas da verdade na relação com seu emprego.

4. Nomes de Deus no NT. O emprego de nomes para a Deidade no NT tende a simplificar a nomenclatura do AT. O nome mais comum é, obviamente, θεός, que ocorre mais de mil vezes. Ele envolve, em forma de nome, os nomes *El* e *Elohim* e seus compostos e é expressivo de deidade essencial. O termo enfatiza auto-suficiência, auto-determinação e a justiça absoluta. ("Deus, Nomes de" em ISBE, II, 1268, art. de Edward Mack).

Em geral, o uso do nome *Theos* no NT dá por certo alguma familiaridade com as concepções sobre o Ser divino do AT, cuja existência é geralmente presumida. Como *Theos* ele está profundamente presente em todas as coisas, todavia é independente do universo criado. Embora não sendo estranho ao mundo, ele é seu ser em essencial transcendente, não misturado com a realidade criada.

O nome Κύριος ("Senhor") ocorre com grande freqüência no NT. Parece reunir dentro de si o significado combinado do nome hebraico *Adonai*, do qual vem o verbo equivalente, e *Yahweh* ou *Jeová*. O nome é aplicado tanto para o Pai quanto para o Filho e, às vezes, é o significado principal para Jesus Cristo. Nos evangelhos aparece como equivalente direto de *Adonai* (Mc 1.3) e como um íntimo correlato do nome *Theos* (Jo 20.28). Nas narrativas pós-ressurreição, em especial, aparece como um nome direto de Jesus Cristo (Lc 24.34; Jo 20.18; 21.20).

Assim, no desdobramento da mensagem do NT, a riqueza e a variedade na nomenclatura do AT para a Deidade foi pressuposta. Isto é expresso, não somente na grande extensão do uso dos nomes *Theos* e *Kurios*, mas também no transporte na tradução dos nomes atributivos do AT, como *O Altíssimo*, *O Supremo* e *O Todo-Poderoso* que correspondem respectivamente a *'Elyôn*, *Abhīr e Shaddāi* (Veja e.g. Lc 1.35,76; Ap 4.8; 11.17; 21.22).

O desenvolvimento mais distinto no uso dos nomes divinos no NT é a introdução do nome *Pai*. Embora a idéia de "Deus como Pai" estivesse prefigurada no AT, particularmente na relação existente entre Yahweh e Israel, e nas melodias mais íntimas de literatura devocional (Sl 68.5; 103.13) restou para o nosso Senhor fazer o uso íntimo e concreto. O termo era completamente natural para ele, e como o Filho divino o empregou freqüentemente (Mt 7.21; 10.32; Lc 2.49; 11.13; Jo 12.49). É digno de observação que as suas primeiras palavras registradas (Lc 2.49) indicam sua consciência de estar lidando com os negócios de seu Pai, e que seu último discurso na terra concentrou-se sobre a "promessa de meu Pai" (Lc 24.49).

Embora nosso Senhor afirme que Deus era Pai para ele em um sentido único (veja Jo 5.18) todavia a paternidade era algo para ser compartilhado (Mt 7.11; Lc 11.13). Como Redentor e Filho, ele sempre chamou atenção para o Pai que o enviou ao mundo. A tranqüilidade com que ele empregou o nome tornou natural para a comunidade cristã primitiva para falar de Deus como "o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo". Segue que a linguagem de nosso Senhor não era filosófica, mas filial. O nome *Pai* deu as dimensões para a compreensão da Deidade que nem o nome *Theos* nem o título *Kurios* poderiam proporcionar.

O impulso na linguagem das epístolas do NT é que Deus é o Pai de todos os homens no sentido de ser o criador e sustentador de tudo, enquanto que, ao mesmo tempo, há um sentido essencialmente cristão, em que Deus é o pai do regenerado. É dentro deste contexto de redenção cristã que o nome *Pai* chega a seu significado mais completo.

5. A natureza de Deus revelada pelos nomes. Tem-se observado que a existência de Deus não é discutida em detalhes nas Santas Escrituras. Os nomes pelos quais Deus revelou-se a si mesmo no período do AT eram, como foi observado, amplamente descritivos das atividades e funções divinas. Foi mencionado, além disso, que houve uma elaboração de funções (e por implicação, de natureza também) na pluralidade dos nomes.

Isto, é claro, não exclui a possibilidade de que o emprego de designações variadas propiciou para os hebreus — e para homens e mulheres da era cristã — uma compreensão proposicional da essência natural de Deus. As qualidades gêmeas de espiritualidade e personalidade brilham através da nomenclatura do AT muito claramente. Por trás disso estava a compreensão mais básica da liberdade soberana de Deus. Ele é retratado como estando acima de qualquer determinação fora dele mesmo. Ele já existia antes do mundo e de forma alguma depende do cosmos para existir.

Como o Todo-Poderoso, ele é único na qualidade de sua liberdade. Esta singularidade tem como resultado a qualidade unitária de seu ser. Ele, assim, responde ao Shema (Dt 6.4): "Ouve,

Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor." Este conceito, que no período de retorno do exílio havia sido indelevelmente incutido na mentalidade dos hebreus, resume o conceito judaico de Deus.

Como soberania singular e exclusivamente unitária, Deus aparece também como um Pai soberano. Este último conceito, desenvolvido ao longo da real compreensão de Jeová e nos tempos do NT, tornou-se um motivo dominante. Isto sem mencionar que cada um destes conceitos está moral e eticamente baseado, sendo uma conseqüência da santidade de Deus.

Como Todo-Poderoso, Deus é mostrado em ação, não levando em conta meramente o fato do poder irresistível, mas em concordância com esta santidade (Lv. 11.44; 1Sm 2.2). Esta qualidade exige que todos os que estão associados a ele devem também ser santos: os sacerdotes, a Arca, o Tabernáculo e as pessoas. A pureza assim desfrutada não é simplesmente uma característica ritual, embora o chamado Código de Santidade (Lv 17-26) possua profundas insinuações ritualísticas. Mas, ao mesmo tempo, fortes insinuações práticas e éticas. Nesta seção que lida com bênçãos para obediência, Deus, o Senhor, exige a separação do mal como uma condição para ele fazer sua morada com Israel.

O uso do NT das designações para Deus ilumina a questão sobre o amor de Deus. Enquanto que no AT havia limites raciais e nacionais quanto ao exercício do amor divino, no NT o amor de Deus e sua benevolência são claramente mostrados estendendo-se sobre toda a humanidade. Esta é a clara implicação das palavras "Deus é amor" (1Jo 4.8). A evidência suprema disto, obviamente, é encontrada na Encarnação do Verbo, e nos sofrimentos, a morte e ressurreição do Encarnado (1Jo 4.9,10).

Algo precisa ser dito, finalmente, com respeito à relação da natureza de Deus (e especialmente como é revelado através do emprego de nomes divinos) com o mundo criado. Este tema assume a sua forma mais acentuada na questão da transcendência *versus* imanência. O nome *El*, com suas fortes insinuações de poder, sugere claramente a transcendência de Deus. O elemento da distância aplica-se tanto às relações entre Deus e o homem quanto entre Deus e o mundo. O acento recai sobre a sua majestade (Ne 9.32; Sl 68.34,35; Ez 10.5) no uso do AT e no seu papel como o Senhor da História, Criador de todas as coisas, Rei dos séculos no NT (1Tm 1.17).

No nome *Yahweh* estão combinados os dois motivos de transcendência e imanência. Por um lado, ele era um Deus de poder e habilidade (Êx 3.14; 20.2), mas ao mesmo tempo, aquele que operava vitalmente nos acontecimentos humanos. A sua intimidade era, em geral, vista em termos de proximidade e disponibilidade às pessoas (e.g., Moisés e o povo israelita). O termo Aliança parece trazer os dois motivos em um relacionamento mais próximo, o Poderoso Libertador era também o Juiz e o Provedor.

É significativo que a compreensão da Deidade, particularmente como é revelada progressivamente através dos nomes divinos em ambos os Testamentos, é singularmente livre dos dois extremos do Deísmo e Panteísmo. Por um lado, Deus é declarado e apresentado como preocupado com os negócios do universo criado e particularmente com as necessidades da humanidade; por outro, é intensamente pessoal e, conseqüentemente, distinto de todo o universo empírico.

É válido observar que o ímpeto do conceito de Deidade das Escrituras evita o risco de prever a transcendência em termos exclusivamente espaciais e, também, de ver sua imanência em termos de uma mistura (ou identificação) dele com realidades criadas. Isto é, Deus *como Espírito* (Jo 4.24) é essencial e intrinsicamente independente e, ao mesmo tempo, irredutível à existência corpórea ou material.

Enquanto muitos consideram que o emprego da forma plural *Elohim* deixa o caminho aberto para o conceito do NT de uma pluralidade de *Personae* em uma Única Essência divina, a doutrina da Trindade repousa primeiramente sobre outras bases além do uso dos nomes para a Deidade. Mas estes nomes realmente exercem um papel indispensável no movimento total da história e pensamento, pelo que o Deus eterno se fez a si mesmo conhecido aos filhos dos homens. Ao menos estes nomes nos informam não apenas *que Deus é*, mas também "que é galardoador dos que o buscam" (Hb 11.6).

BIBLIOGRAFIA. J. P. Lange, *Commentary on the Holy Scriptures* (s.d.), I, 109, A. E. Suffin, "God (Jewish)", Here VI (1914), 295-299; E. Mack, "God, Names of", ISBE, II (1915), 1264-1268; W. T. Davison, "God, Biblical and Christian", HERE, VI (1922), 252-269; W. R. Mattews, *God in Christian Though and Experience* (1930), 89-110; C. F. H. Henry, *Notes on the Doctrine of God* (1948), 75-91; T. Rees, "God", ISBE, II (1955), 1250-1264; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, I (1961), 178-203; R. T. A. Murphy, "Nature of God in Biblical Theology", *New Catholic Encyclopedia*, VI (1962), 560-562; H. B. Kuhn, "God: His Names

and Nature", *Fundamentals of the Faith* (1969), 35-55; L. F. Hartman, "God, Names of", *Encyclopedia Judaica*, VII (1971), 674-679.

H. B. KUHN

DEUSES (אלהים; θεός (sing.), θεοί (pl.).

1. Divindades falsas. Os termos bíblicos são geralmente usados significando deuses, divindades, objetos de adoração, às vezes indicando o verdadeiro Deus, e às vezes significando as falsas divindades do paganismo. Tratados acadêmicos de antropologia cultural geralmente mostram a forte influência da teoria da evolução humana, defendendo que a diferença entre "a verdadeira" e a "falsa" religião é de grau ao invés de tipo, e que há uma continuidade básica entre a idolatria do paganismo primitivo e o monoteísmo ético dos grandes profetas do AT, dos apóstolos e de Cristo do NT. Contra esta idéia, as Escrituras ensinam que a religião original da humanidade era o monoteísmo e que a crença e adoração de deuses, como distinguidas da adoração do verdadeiro Deus, devem ser tidas como uma corrupção do monoteísmo primitivo que aparece no início do AT. De fato, as informações reais descobertas campo de pesquisa na antropologia tendem a confirmar o conceito bíblico. Várias tribos "primitivas" reconhecem a realidade e o poder de um Deus supremo que criou o Universo, mas eles não o adoram. Também foi mostrado que a mais antiga religião conhecida na China era monoteísta, a adoração a Shang Ti, o dominador supremo, que é muito mais antigo que qualquer religião histórica da China. O apóstolo Paulo resumiu o processo declinante pelo qual a crença em um verdadeiro Deus, conhecido mas não adorado, agradecido ou servido, deteriorou-se para as formas mais degradadas de politeísmo e idolatria (Rm 1.18-25).

2. O tratamento no AT. A primeira menção a idolatria ou politeísmo na Bíblia ocorre em conexão com a história de Jacó, a quem Labão acusou de ter roubado seus "deuses" (Gn 31.30), de fato imagens de divindades caseiras (31.19). O campeão filisteu, Golias, "amaldiçoou Davi por seus deuses" (1Sm 17.43). Ao longo do curso da história do AT até o final do cativeiro babilônico no séc. 6 a.C. houve uma constante luta para manter a pureza do monoteísmo contra a constante tendência para decair na crença e adoração politeísa. Há um exemplo típico desta longa polêmica contra os falsos deuses no Salmo 115.1-8. Por volta do período do retorno do cativeiro babilônico, esta tendência do povo de Israel em reconhecer e honrar outros deuses foi efetiva e permanentemente corrigida; desde então, para ser um judeu era necessário ser um monoteísta rigoroso e odiar ídolos.

3. A forma plural אלהים. É usada para o Deus verdadeiro. Este uso, que ocorre por todo o AT não deve ser entendido como implicando em alugm reconhecimento ou concessão ao politeísmo, ou pluralidade de seres ou essências. A forma é plural, mas ao ser usada para o Deus verdadeiro é singular. A forma plural acompanha o ensino monoteísta mais rigoroso, pode ser explicada como um plural de majestade, como os reis terrenos chamam-se assim mesmo de "nós", ou pode ser considerada como uma insinuação velada da doutrina da Trindade divina, explicitamente revelada mais tarde no NT.

4. O termo "deuses" aplicado aos homens. O uso no Salmo 82.6, "Eu disse: Vós sois deuses, sois todos filhos do Altíssimo. Todavia, como homens, morrereis e, como qualquer dos príncipes, haveis de sucumbir", e sua citação pelo Senhor em João 10.35,36, apresenta uma dificuldade: os homens são chamados de "deuses", e o termo de fato é usado em contraste com "homens". "Vós sois deuses... Todavia, como homem morrereis". Deve-se lembrar que o contexto tanto no Salmo 82 como em João 10, é de estrito monoteísmo. A afirmação de Jesus de que aqueles que foram chamados deuses eram aqueles "a quem a palavra de Deus foi dirigida" indica que se referia aos membros da nação da aliança de Israel. A interpretação geralmente aceita é que nestas duas passagens "deuses" se referem aos juízes ou outros governadores dos tempos do AT, os quais foram chamados "deuses" não porque eram divinos, mas porque eram dignamente revestidos com uma comissão autoritativa de Deus.

5. O tratamento no NT. O Judaísmo posterior e no contexto em que a revelação do NT foi concedida por Deus, era o de monoteísmo mais rigoroso possível. Porém, entre e ao redor dos judeus estavam os gentios, que eram politeístas e freqüentemente idólatras. Portanto, o NT contradiz enfaticamente todas as pretensões de divindade de qualquer outro que não fosse o Deus verdadeiro. Em face das múltiplas idolatrias de Atenas, Paulo proclamou o Deus "que fez o mundo e tudo que nele há" (At 17.24). Em Éfeso, Demétrio, o ourives da prata, protestou violentamente contra a pregação de Paulo porque ele dizia que "Não são deuses

os que se fazem com as mãos" (At 19.26). Paulo apresentou enfaticamente seu monoteísmo contra o politeísmo prevalecente em 1 Coríntios 8.4-6, "não há outro Deus, senão um só. Porque, ainda que haja também alguns que se chamem deuses, quer no céu quer na terra (como há muitos deuses e senhores), todavia, para nós há um só Deus, o Pai, de quem é tudo e para quem nós vivemos; e um só Senhor, Jesus Cristo, pelo qual são todas as coisas, e nós por ele".

6. Caráter demoníaco dos deuses pagãos. No uso do termo "deus" para os objetos do culto pagão, as Escrituras não sugerem em sua realidade objetiva, mas apenas sua existência subjetiva nas mentes de seus adoradores. O rei de Judá, Amazias, após ter derrotado aos edomitas definitivamente, trouxe para Jerusalém uma coleção de ídolos edomitas, os quais ele então estabeleceu e adorou (2Cr 25.14,15), e foi advertido por um profeta do Senhor por estar adorando deuses que eram fictícios e impotentes, uma vez que eles não puderam salvar seu próprio povo, os edomitas, da conquista de Judá. Evidentemente, Amazias, embora um adorador de Yahweh, sentiu dificuldades em manter um monoteísmo bastante puro para considerar os deuses edomitas como meras imagens sem vida. O que é importante de se notar, não é meramente a inconsistência de Amazias, mas o fato de Deus tê-lo advertido por intermédio de um profeta.

Em 1 Coríntios 10.19-21, Paulo expõe o caráter demoníaco das divindades pagãs: "...as coisas que os pagãos sacrificam, as sacrificam aos demônios, não a Deus". Embora as divindades pagãs não existam, e sejam um mero produto da imaginação do seres humanos (Rm 1.21-25), o culto oferecido a eles era reivindicado e apropriado pelos demônios, que certamente são objetivamente reais e se opõem à verdade de Deus.

BIBLIOGRAFIA. A H. Strong, *Systematic Theology* (1912), 56, 531-532; ISBE (1929), II, 1270-1272; G. Vos, *Biblical Theology*. (1948), 73, 74, 255-257; O T. Allis, *The Five Books of Moses* (1949), 152-155, 246, 323; M. F. Unger, *Archeology and the OT* (1954, 202, 278, 279, 167-178; TCERK (1955), I 464,465, Von Allmen, *A Companion to the Bible* (1958), 145,146; M. F. Unger, *Biblical Demonology* (1958), *Archeology and the NT* (1962), 259, 260; J. B. Noss, Man's Religions (1963), 50-117, B.W. Anderson, *Understanding the OT* (1966), 412.

J. G. Vos



Símbolo do deus Asus (fertilizando uma tamareira) do molde de um relevo do palácio de Asurnasirpal. O original está no Museu Britânico. 885-860 a.C. © *O.I.U.C.*

DEUTEROCANÔNICOS, LIVROS. *Veja* APÓCRIFOS, AT.

DEUTERONÔMIO (Δευτερόνομιον).

A. Introdução O título Deuteronômio, que significa "repetição da lei", é derivado da LXX Δευτερονόμιον e da Vulgata *Deuteronomium*. Esta tradução imprecisa está baseada em Deuteronômio 17.18, onde as palavras "um traslado desta lei" (התורה הזאת משנה) são incorretamente traduzidas τὸ Δευτερονόμιον τοῦτο como se no hebraico fosse "esta cópia da lei" (הזה משנה התורה). Este título, todavia, é apropriado, pois o livro de fato inclui, juntamente com muita matéria nova, uma repetição ou reformulação de uma grande parte das leis. Na literatura hebraica o livro era conhecido pelo título tomado das palavras de introdução, "estas são as palavras" (אלה הדברים), ou simplesmente "palavras" (דברים).

B. Conteúdo O livro de Deuteronômio consiste quase inteiramente dos discursos de despedida de Moisés dirigidos à nova geração que havia crescido no deserto. Os discursos são datados no primeiro dia do undécimo mês do quadragésimo ano da peregrinação (1.3) e afirma que Moisés os pronunciou e também os escreveu (31.9,22,24).

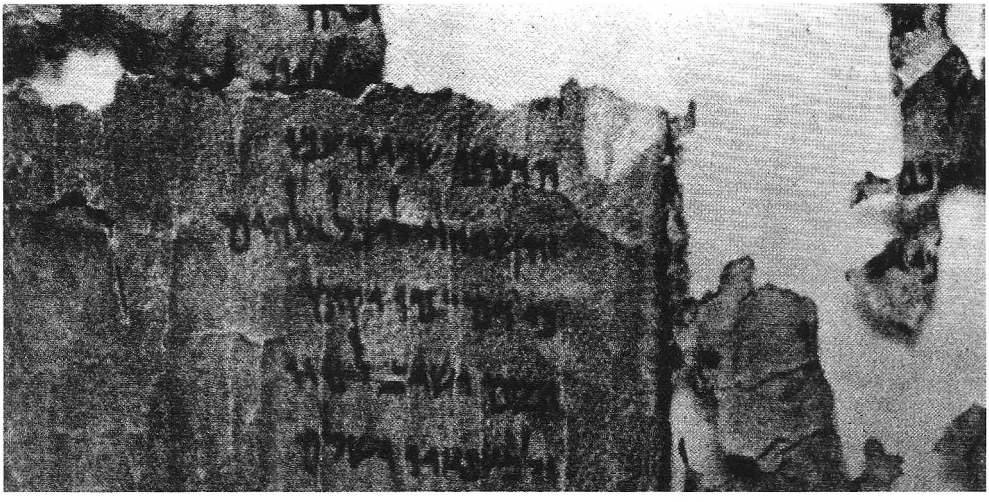
Os três discursos principais são precedidos por uma breve introdução (1.1-5) e encerrados com um epílogo (34) que narra a morte de Moisés. O primeiro discurso é principalmente histórico e exortativo, recaptulando a vida de Israel no deserto, desde a montanha de Horebe ou Sinai até a terra de Moabe (1.6—4.43). Este discurso contém uma breve declaração sobre a separação de três cidades de refúgio do outro lado do Jordão (4.41-43) e anuncia a exposição seguinte da lei de Moisés sob o título triplo de testemunho, estatutos e ordenanças. A parte principal deste discurso (caps. 5-26) é introduzida por uma exposição dos Dez Mandamentos e desenvolve em detalhes principalmente o primeiro mandamento (caps. 5-11). Em seguida aparecem as leis que podem ser consideradas sob as categorias de cerimoniais (12.1—16.17), civis (16.18—18.22), e criminais (19.1—21.9). Em seguida são dadas leis diversas sobre família e propriedade (21.10—25.19).

As leis cerimoniais tratam do lugar de adoração (12.1-28); da idolatria (12.29—13.18; 16.21—17.7); dos alimentos puros e impuros (14.1-21); dízimos (14.22-29); da remissão e libertação (15.1-18); da consagração dos primogênitos (15.19-23); das festas santas (16.1-17).

As ordenanças civis tratam da constituição de juizes (16.18-20; 17.8-13); da eleição de um rei (17.14-20); dos regulamentos sobre os direitos e herança dos sacerdotes e levitas (18.1-8); e das regras relativas aos profetas (18.9-22).

As leis criminais tratam dos homicidas e cidades de refúgio (19.1-14); do falso testemunho (19.15-21); da conduta de guerra (20.1-20); da expiação de morte por assassino desconhecido (21.1-9); e do crime punido pela forca (21.22,23).

O conjunto de leis diversas trata de temas variados como: casamento com mulher cativa (21.10-14); direito de primogenitura (21.15-17);



Um fragmento de Deuteronômio 32 (Cântico de Moisés) de Qumrã.

filho desobediente (21.18-21); bondade para com os animais (22.1-4,6-8); proibição de misturas diversas (22.5,9-11); borlas nas vestes (22.12); punição pela falta de castidade (22.13-29); exclusão da congregação (23.1-9); ritual de purificação do acampamento (23.10-15); escravos fugitivos (23.16,17); prostitutas do templo (23.18,19); isenção de juros (23.20,21); votos (23.22-24); uso do fruto e espigas do vizinho (23.25); recasamento após divórcio (24.1-4); isenção do homem recém-casado da guerra (24.5); penhores (24.6,10-13,17,18); ladrão (24.7); lepra (24.8,9); salários (24.14,15); pais e filhos (24.16); tratamento de estrangeiros, órfãos e viúvas (24.17-22); castigo excessivo (25.1-3); não atar a boca da vaca no trabalho (25.4); casamento levirato (25.5-10); ato indecente (25.11,12); pesos e medidas (25.13-16); e do extermínio dos amalequitas (25.17-19).

Os capítulos 26 e 27 apresentam a aplicação didática destas leis e o capítulo 28 é uma declaração de bênçãos e maldições que virão sobre o povo caso venham a obedecer ou desobedecer aos estatutos e ordenanças prescritos.

O terceiro discurso (caps. 29, 30) consiste de discursos suplementares exortando o povo a aceitar os termos da nova aliança e prometendo perdão em caso de pecado, se houver arrependimento verdadeiro. Estes três discursos são seguidos por uma coleção de materiais variados como: a despedida de Moisés, a entrega da lei aos sacerdotes, sua comissão a Josué, a Canção de Moisés e a Bênção de Moisés (31-33).

Pelo menos três elementos podem ser delineados no livro — histórico, legislativo e didático. As referências à história são geralmente com fins didáticos. O elemento legislativo tende diretamente a garantir o bem estar nacional.

O tom de exortação que persiste ao longo dos primeiros e últimos discursos permeia também a parte legislativa. As leis não são declaradas sistematicamente, mas são eticamente expostas a fim de estabelecer sua relação com os princípios teocráticos dispostos nos capítulos 5-11. O propósito do autor é principalmente a exortação; ele não é um historiador ou jurista, tanto quanto um professor religioso.

O autor escreveu sob um agudo senso de idolatria e estava profundamente preocupado em proteger Israel contra ela mediante a insistência veemente na dívida de gratidão e obediência para com o soberano Senhor. Portanto, as verdades sobre as quais ele delibera são a divindade do Senhor, sua espiritualidade (Dt 4), sua escolha de Israel, e o amor e fidelidade que ele manifestou para com ele. Daí então é deduzida a necessidade da amorosa devoção de Israel a ele, um absoluto repúdio dos falsos deuses, uma calorosa e espontânea obediência a sua vontade, e uma atitude generosa em relação aos homens.

Por todo Êxodos e Números o Senhor fala a Moisés, por meio de Deuteronômio Moisés fala ao povo. Aqui a história da redenção de Israel é traduzida em princípios vivos; Deuteronômio é mais comentário do que historia. O propósito é despertar a lealdade de Israel para com o Senhor e sua lei revelada.

Deuteronômio ensina claramente que a relação de Deus com seu povo é mais do que lei. O pensamento do amor de Israel para com seu Deus, que é na verdade expresso nas palavras do Decálogo (Êx 20.6; Dt 5.10), não é requerido em nenhum outro lugar no Pentateuco, mas em Deuteronômio é absolutamente insistente (10.12; 12.1,13,22; 13.3; 19.9; 30.6,16,20). Os apelos feitos a Israel para guardar os mandamentos freqüentemente são feitos com base nas lembranças do poder de Deus e de sua terrível visitação, terror e medo; mas seu maior apelo é a consciência de seu próprio amor gratuito (Dt 7.7,8; 8.17; 9.4-6). Amor, indicando a afeição e devoção do povo ao Senhor, é repetidamente enfatizado como sendo a fonte de toda ação humana (5.10; 6.5; 7.8; 10.12,15; 11.1,13,22; 13.8; 19.9; 30.16,20).

Deuteronômio apresenta a idéia de Israel como "filho" e o Senhor como "pai". O Deus amoroso deu vida a Israel mediante a redenção do Egito; ele cuidou e educou Israel no deserto (Dt 8.2,3,16; 14.2). Estes novos israelitas, nascidos e treinados no deserto, iriam herdar as bênçãos prometidas a seus pais. Esta intimidade enfatiza a exigência de que Israel se uniria ao Senhor (11.22; 13.4) e não seguir a "outros deuses" (6.14,15; 7.4; 8.19,20; 11.16,17,20; 30.17,18). E porque Israel era santo, ele não devia se juntar a outros deuses (7.6). Este espírito de santidade também foi expresso pela observância do amor para com seu próximo, e pela caridade para com o pobre, a viúva, o órfão, o levita e o estrangeiro (10.18,19; 24.17-21).

Por meio da aliança os israelitas se tornaram herdeiros de todas as promessas dadas a seus pais, os patriarcas (4.31; 7.12; 8.18; 29.13). Israel era considerado santo e peculiar, e especialmente amado pelo Senhor (7.6; 14.2,21; 26.18,19; 28.9). Eles foram, na verdade, disciplinados para seu próprio bem (8.2,3,5,16), mas também para serem estabelecidos como um povo especial, porção e herança do Senhor (32.6,9; 4.7).

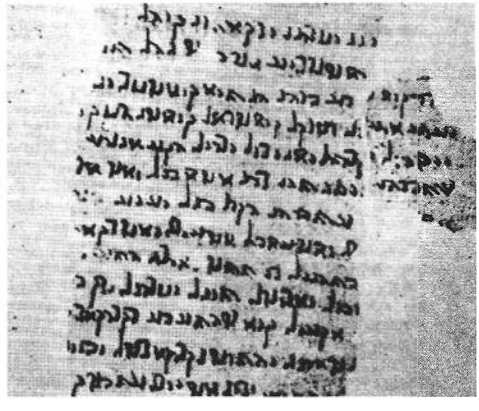
O principal pensamento de Deuteronômio é a relação ímpar de Israel com o Senhor como seu único Deus, que o sustenta como um povo sem par. O monoteísmo de Deuteronômio é muito explícito. "Ouve Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor". O Senhor é o único Deus, "Não há ninguém além dele" (4.35,39; 6.4; 32.39), "Ele é o Deus dos deuses e o Senhor dos senhores" (10.17), "o Deus vivo" (5.26), "o Deus fiel que mantém suas promessas e seu amor eterno com aqueles que o amam e guardam seus mandamentos" (7.9), que odeia imagens de escultura e toda espécie de idolatria (7.25,26; 12.31; 13;14; 18.12; 20.18; 27.15), a quem pertencem os céus e a terra (10.14), que reina sobre todas as nações (7.19), cuja relação com Israel é pessoal e próxima (28.58). Sendo um Deus assim, ele tem ciúmes de todos os rivais (7.4; 29.24-26; 31.16,17) e, portanto, todas as tentações à idolatria devem ser removidas da terra, os cananitas devem ser destruídos, juntamente com seus altares e imagens (7.1-5,16; 12.2,3; 20.16-18).

As outras nações temiam seus deuses, mas Israel devia não apenas temer ao Senhor, mas também amá-lo e se unir a ele (4.10; 5.29; 6.5; 10.12,20; 11.1,13,22; 13.3,4; 17.19; 19.9; 28.58; 30.6,16,20; 31.12,13). Israel estava destinado a gozar dos mais altos privilégios, porque eram participantes das bênçãos da aliança; todos os outros povos eram estranhos e estrangeiros, exceto quando admitidos em Israel por permissão especial (23.1-8).

C. Análise Nos anos recentes, os estudiosos têm comparado os tratados de aliança extrabíblicos (suserano—vassalos) do antigo Oriente Próximo com o material bíblico, e alguns têm concluído que Deuteronômio, em grande parte, segue o padrão clássico de aliança, que consiste das seções seguintes: preâmbulo, prólogo histórico, estipulações, maldições e bênçãos, invocação das divindades de juramento, instrução para o depósito da duplicata dos documentos do tratado em santuários, e proclamação periódica do tratado ao povo vassalo. M. Kline (*Treaty of the Great King*) fez uma detalhada comparação de Deuteronômio com esta estrutura clássica de tratado e fez o seguinte esboço de Deuteronômio: I. Preâmbulo: Mediador da Aliança (1.1-5); II. Prólogo Histórico: História da Aliança (1.6—4.49); III. Estipulações: Princípio vital da Aliança (caps. 5-26); IV Bênçãos e Maldições: Ratificação da Aliança (caps. 27-30); V. Disposições Dinásticas: Continuidade da Aliança (caps. 31-34).

Esta comparação do padrão de tratado internacional de suserania é estilisticamente notável. Deuteronômio é uma exposição do conceito de aliança e revela que a aliança de Deus com seu povo é uma proclamação de sua soberania e um instrumento para ligar seus eleitos a si mesmo em um compromisso de submissão absoluta. Os antigos tratados de suserania começavam com um preâmbulo, no qual o narrador, aquele que estava declarando seu senhorio e exigindo obediência dos seus vassalos, identificava a si mesmo. O preâmbulo de Deuteronômio identifica Moisés como narrador (v.1), mas Moisés, contudo, como o mediador terreno representativo do Senhor (v.3), o suserano celeste e Senhor absoluto desta aliança. Seguido do preâmbulo, nos tratados internacionais de suserania, vinha uma seção histórica, escrita em estilo Eu — Vós, que descrevia as relações anteriores de senhor e vassalo. Os benefícios concedidos pelo senhor ao vassalo eram citados com vistas a criar uma base de submissão do vassalo num sentimento de gratidão e medo. Todas estas feições caracterizam Deuteronômio 1.6—4.49.

Seguindo a seção histórica eram feitas as estipulações que constituíam a longa e crucial seção da aliança. Quando os tratados de suserania eram renovados, estas estipulações eram repetidas, mas com modificações, especialmente aquelas necessárias para preencher as situações de mudanças. Assim, nas estipulações de Deuteronômio (5.1—26.19), Moisés repete e reformula os requisitos promulgados no Pacto Sinaítico. Também, da mesma forma que as estipulações de um tratado começavam normalmente com as exigências fundamentais e gerais da absoluta submissão do vassalo ao suserano, e depois prosseguia com as



Uma pequena porção do fragmento do Papiro Nash de Deuteronômio 5. © *B.A.*

diversas exigências específicas, também Moisés confronta Israel com as exigências primárias para a consagração ao Senhor (caps. 5-11) e depois as estipulações auxiliares da duração do acordo (12.26).

A quarta divisão padrão dos tratados de suserania no Oriente Próximo incluía as maldições e as bênçãos. Em Deuteronômio esta seção é encontrada nos capítulos 27-30. A seção final do documento da aliança tem como seu tema unificador a perpetuação do relacionamento pactuado. Esta sucessão é providenciada pela nomeação e comissionamento de Josué como herdeiro dinástico de Moisés no ofício de mediador representativo do Senhor (cap. 31). Dois outros elementos padrões dos tratados internacionais estão inclusos. Um é a invocação das testemunhas da aliança, aqui representadas principalmente pelo Cântico da Testemunha (cap. 32). O outro é a instrução para a disposição sobre o documento do tratado depois da cerimônia (31.9-13). Como autenticação do documento, a morte de Moisés é afixada no final (cap. 34).

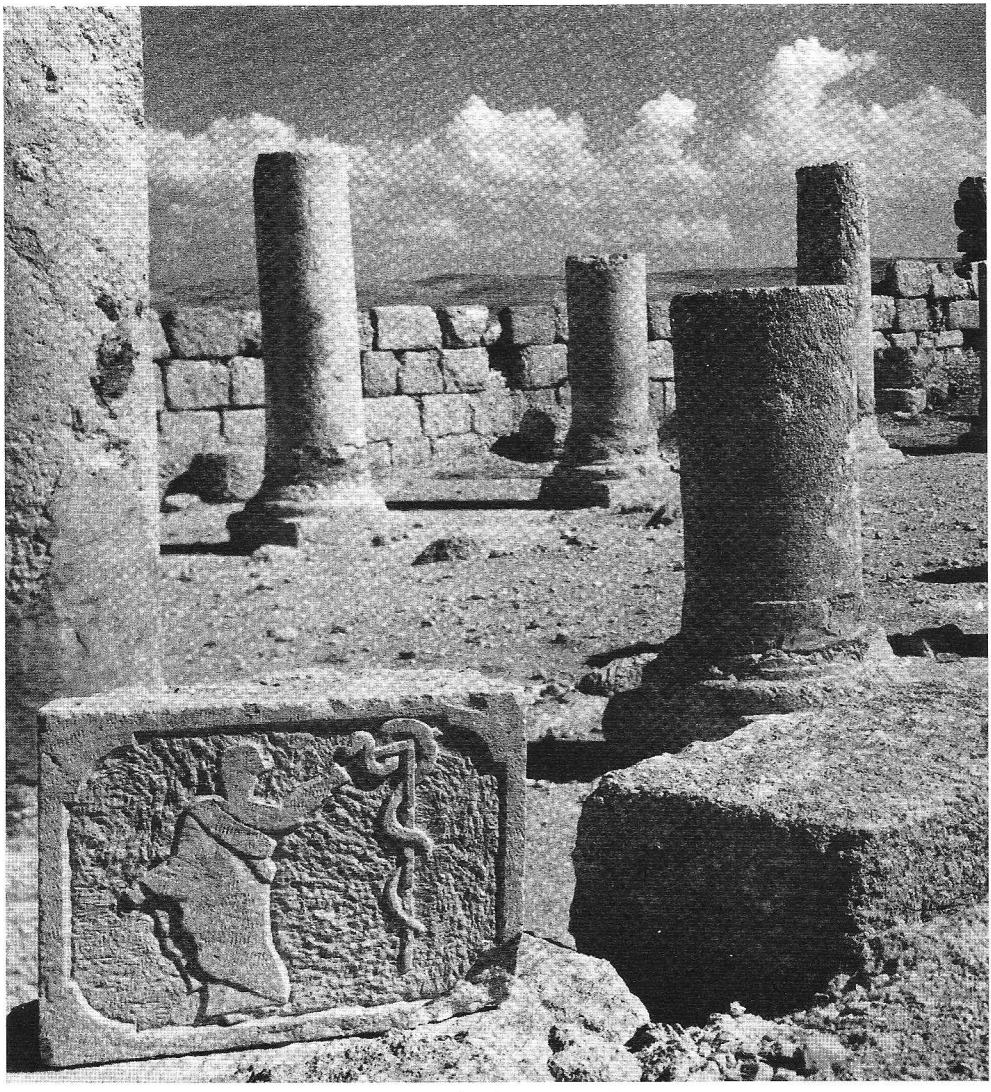
As implicações desta evidência comparativa para as questões de antigüidade e autenticidade do Deuteronômio são de grande alcance. Este tipo de documento, com o qual o Deuteronômio foi comparado, não originou-se em alguma situação ritual recorrente. Onde, tanto em tempos monárquicos como pré-monárquicos, exceto na ocasião em que o próprio Deuteronômio descreve a si mesmo, pode ser encontrada uma situação histórica, na qual um documento do tratado como este seja mais apropriado?

Esta estrutura literária de Deuteronômio também tem implicações importantes pela maneira como, uma vez produzido, este documento seria transmitido a gerações posteriores. Por sua própria natureza, tratados como Deuteronômio são invioláveis. Eles eram documentos legais selados; de fato, era uma prática depositar tais tratados em santuários, sob o olhar das deidades de juramento. Há exemplos, em alguns textos extintos, de maldições específicas pronunciadas contra qualquer um que de alguma forma violasse as inscrições do acordo. Correspondente a estes memoriais especiais de maldições há uma injunção (Dt 4.2a). "Nada acrescentareis à palavra que vos mando, nem diminuireis dela".

Esta evidência extrabíblica confirma e ilumina, não dados isolados em Deuteronômio, mas o tratado de Deuteronômio em sua própria estrutura; esta informação depõe contra a exigência de um longo processo evolutivo para se produzir um livro como Deuteronômio.

D. Autoria. 1. *Conceitos críticos.* O conceito crítico tradicional (hipótese de Graf-Wellhausen) defende que Deuteronômio (pelo menos os caps. 12-26) foi publicado pela primeira vez em 621 a.C., quando Hilquias encontrou "o livro da lei" no Templo, durante o décimo oitavo ano do rei Josias (2Rs 22.8). O livro foi escrito, segundo alegam os críticos, para o propósito expresso de promover uma reforma religiosa, para incluir a abolição dos "lugares altos" ou santuários locais, supostamente perfeitamente legítimos até então, e centralizar a adoração do povo em Jerusalém. Como uma criação literária do 7º séc. a.C., refletindo os ensinamentos dos profetas "éticos" do 8º séc. a.C., Deuteronômio recebeu uma posição tardia no processo evolutivo, que segundo a hipótese de Wellhausen, teria passado de uma religião primitiva dos patriarcas, através do henoteísmo dos últimos tempos até o monoteísmo exaltado de Deutero—Isaías e da literatura do período exílico e pós-exílico. Se, porém, como defendido por críticos, o autor era um profeta, cujo objetivo era uma reforma religiosa e com a finalidade de abolir os "lugares altos", por que então ele não os menciona? Se ele desejava centralizar a adoração em Jerusalém, por que ele não deixou isto claro? Jerusalém nem ao menos é mencionada. Além do mais, será que um profeta de tal poder de oratória e espiritual, como refletido no livro, teria medo de proclamar sua mensagem abertamente, ou preferiria ficar anônimo, escrever seu livro e esconde-lo no Templo?

Muitos argumentos irrefutáveis têm sido levantados contra o conceito crítico que dataria o livro no 7º séc. a.C., e o liga à reforma de Josias. O livro da lei descoberto por Hilquias foi reconhecido imediatamente como um código antigo (2Rs 22.13). Será que todos eles se enganariam? Até Jeremias (11.3,4)? Havia muitas pessoas que teriam fortes motivos para expor tal farsa. Também permanece a dúvida em relação ao porquê um código formulado no tempo de Josías haveria de incluir referências arcaicas e anacrônicas como a ordem para exterminar os cananitas (Dt 7.16,22), e aniquilar os amalequitas (25.17-19), cujos últimos remanescentes foram completamente destruídos no tempo de Ezequias (1Cr 4.41-43). Vale observar especialmente que, se o documento foi composto um pouco antes do reinado de Josias, o mesmo não teria qualquer anacronismo que traísse sua origem pós-mosaica. Não há qualquer alusão ao cisma entre Israel e Judá, nenhuma referência à opressão assíria por intermédio da cobrança de tributos, nem qualquer ameaça ao exílio de Israel para a ssíria ou Babilônia, mas sim ao Egito (Dt 28.68). Do



Ruínas no alto do Monte Nebo.
Há uma tradição de que Moisés escreveu o livro de Deuteronômio nesta área geral. © *R.B.*

ponto de vista literário é altamente impossível que um escritor conseguisse esconder todos os traços indicativos de sua idade e circunstâncias, além do mais nenhum egiptólogo encontrou qualquer anacronismo em Deuteronômio.

Naturalmente, o ponto de vista crítico tradicional sobre a origem de Deuteronômio é uma parte integral da hipótese documentária; na verdade pode-se dizer que a questão sobre Deuteronômio é o alicerce da hipótese documentária. Então o enfoque dos críticos do Livro de Deuteronômio está baseado em sua atitude sobre a origem e natureza do Pentateuco em si, como também de toda questão do desenvolvimento da religião israelita. O enfoque crítico clássico de Deuteronômio tem sido alterado de várias maneiras nos últimos anos, de forma que atualmente a origem do Livro de Deuteronômio se encontra entre os problemas mais controversos entre os críticos. Problemas sérios, levantados pelas teorias de uma composição mais recente têm conduzido os críticos a fazerem várias modificações, que se confundem e se cancelam mutuamente. Quase todo período tem sido apresentado como sendo o da composição do livro, e sua autoria tem sido atribuída várias vezes ao próprio Moisés, Samuel ou, menos es-

pecificamente, ao círculo profético, sacerdotal e outros. Quanto a sua origem, tem sido associada com santuários como Jerusalém, Siquém, Betel ou, menos precisamente, com o norte de Israel ou Judá. Um levantamento abrangente da evolução destas diferentes e conflitantes teorias dos críticos pode ser encontrado em *Deuteronomy and Tradition* de E. W. Nicholson (1967).

2. *Conceito tradicional.* O conceito tradicional da autoria de Deuteronômio está baseada no ensinamento da própria Bíblia e da tradição judaica e cristã, que se encontrava em completa aquiescência até o advento da alta crítica.

Deuteronômio é apresentado como emanado de Moisés. Seu nome aparece quase quarenta vezes e, na maioria dos casos, como o autor com autoridade na matéria em questão. A primeira pessoa é usada algumas vezes (1.16,18; 3.21; 29.5). É expressamente afirmado que Moisés ensinou estes estatutos e julgamentos a Israel, a fim de que eles pudessem obedecê-los na terra em que eles estavam por entrar (4.5,14; 5.31). O livro traz a mensagem de alguém que estava interessado no futuro religioso e político de Israel. O tom paternal do começo ao fim o identifica como sendo mosaico.

A Bíblia indica claramente, "Esta lei, escreveu-a Moisés e a deu aos sacerdotes, filhos de Levi, que levavam a arca da Aliança do Senhor... Tendo Moisés acabado de escrever, integralmente, as palavras desta lei num livro, deu ordem aos levitas que levavam a arca da Aliança do Senhor, dizendo: Tomai este Livro da Lei e ponde-o ao lado da arca da Aliança do Senhor, vosso Deus, para que ali esteja por testemunha contra ti". (Dt 31.9,24-26). Aqui está claro e enfaticamente afirmado que "Moisés escreveu esta lei". A explicação mais simples de que o próprio Moisés "escreveu" as leis é encontrada nos capítulos 12-26. Uma linha contínua de tradição atribui a autoria a Moisés; isto foi aceito pelo próprio Senhor (Mt 19.8) e pelos escritores do NT em geral. O registro da morte de Moisés não é tão sério como alguns alegam. Não está fora de lugar, mesmo hoje em dia, para um editor fornecer um adendo a uma autobiografia, dando um relato sobre a morte do autor. Pode ser observado que o livro de Josué termina do mesmo jeito. Este apêndice pode ter sido anexado ao documento logo após a morte de Moisés, ou pode ser, como alguns supõem, que o que hoje é o final de Deuteronômio foi outrora o início de Josué. O autor do apêndice pode ter sido Josué, o amigo íntimo do grande legislador e seu sucessor em Israel. Ele era, acima de todos, aquele que teria de fazer o pronunciamento sobre a morte de seu mestre após sua morte. Note as expressões "Moisés o servo de Senhor" e "Moisés, o homem de Deus". Nenhuma destas frases são encontradas na parte inicial do Pentateuco e não parece que Moisés tenho assumido tais títulos para si mesmo. Todavia, é uma maneira especial que Josué escolheu para falar de seu amigo e líder morto. As palavras "Moisés o servo do Senhor" ocorrem mais de uma dúzia de vezes no Livro de Josué, e são encontradas tanto na matéria narrativa quanto nos discursos atribuídos ao autor. As outras expressões também eram conhecidas em seus dias, pois Calebe se referiu a Moisés como "Moisés, o homem de Deus", ao se dirigir a ele.

E. Pano de Fundo. 1. *Elementos pessoais.* O conteúdo de Deuteronômio contém o que se poderia esperar da mão de Moisés; o pano de fundo reflete o caráter mosaico. Referências a experiências que devem ter inspirado profundamente a Moisés aparecem inesperadamente, tais como "casa da servidão" (5.6), recordação do ataque pelos amalequitas (25.17), a carga do julgamento (1.9-18), a murmuração do povo (9.22-24), os inimigos que eles tinham vencido. As referências a Arão (9.20ss.; 10.6ss.; 32.50) e Miriã (24.9) brotam naturalmente de Moisés, mas pareceriam estranhas se fossem meras invenções de um profeta do 7º séc. a.C.

Ao longo dos capítulos 12-26 o nome de Moisés está ausente, mas mesmo assim conclui-se claramente que ele é o narrador. Isto é muito surpreendente, já que seu nome aparece nada menos que trinta e oito vezes nas porções da narrativa. Sua personalidade brilha mediante a intromissão aqui e acolá da primeira pessoa, especialmente na frase "Eu ordeno a vocês" algumas vezes com o acréscimo de "este dia". Este é particularmente o caso da impressionante passagem 18.15-18, com sua referência à memória do povo de Horebe no versículo 16. Pode-se imaginar facilmente esta intromissão com sua promessa vindo da boca de Moisés, mas de outra maneira ela perde seu sentido. Não é fácil imaginar isto como um recurso de um reformador, ou ver como poderia contribuir com seus objetivos.

O elemento pessoal aparece de novo, inesperadamente, em 24.8 "Guarda-te da praga da lepra e tem diligente cuidado de fazer segundo tudo o que te ensinarem os sacerdotes levitas; como lhes tenho ordenado, terás cuidado de o fazer". O aparecimento da primeira pessoa neste versículo seria desnecessário se não fosse mosaico. Depois

segue, "Lembra-te do que o Senhor, teu Deus, fez a Miriã no caminho, quando saíste de Egito". Quão natural para Moisés era trazer à mente a tolice de sua própria irmã e seu castigo; quão estranho se simplesmente usado por alguma outra pessoa para reformar um culto!

Outros incidentes, que devem ter impressionado Moisés profundamente, aparecem inesperadamente na lei, como por exemplo o ataque dos amalequitas (25.17), e a contratação de Balaão para lançar maldição (23.4).

O número e o caráter das reminiscências compõem um aspecto impressionante. O modo como elas ocorrem é, com freqüência, bastante incidental, como as referências freqüentes ao Egito e a referência a Miriã. Elas soam como reminiscências de um homem idoso, que corrige o povo por sua desobediência como se fossem crianças, e demonstram sua ansiedade de que seus ouvintes deveriam "lembrar" e "não esquecer" suas palavras, quando ele não mais estiver entre eles para guiá-los (4.9—6.7).

Existem também sinais de que o narrador conhecia a responsabilidade da liderança. Ele se lembra das "maneiras" pelas quais eles viajaram, as voltas, o tratamento que receberam, as difíceis travessias, e os lugares onde havia água para o gado.

Existem nomes de eventos, todos os quais teriam mexido profundamente com os sentimentos de Moisés, a tentação (Massá), a contenda (Meribá), a destruição (Hormá), a queima (Taberá), os túmulos da luxúria (Quibrote-Hataavá) e a punição (Mosera). É esta combinação de palavras puramente acidental, ou não é provável que sejam os nomes que o próprio Moisés vinculou aos eventos? É significativo que Moisés não é elogiado até depois de sua morte (34.10).

Deve-se reparar que estas reminiscências encontradas em Deuteronômio cobrem todo o período da vida de Moisés, mas não ultrapassa seus limites. O autor se lembra da "horta" artificialmente irrigada (11.10), das pragas que sobrevieram sobre Faraó (7.18), sua casa (6.22), e sua terra (29.2). Ele também se lembra da Páscoa instituída no mês de Abibe (16.1), da partida "apressadamente" e "à tarde" (16.3,6), e da destruição do exército de Faraó no Mar Vermelho "até o dia de hoje" (11.4), da prova em Massá (6.16; 8.3,16; 9.22), e do ataque por Amaleque (25.17-19). Também se lembrou do pacto em Horebe, das dez "palavras" e da "arca de madeira de acácia" (10.1-3), e da oração de Moisés por Arão (9.20). As expressões "o esmaguei" e "o ribeiro que descia do monte" são peculiares do Deuteronômio. Também referência específica é feita aos quarenta anos no deserto (8.2,19; 11.5), "grande e terrível" (1.19), onde estavam "as serpentes abrasadoras e escorpiões" (8.15), o maná (8.3,16), a água da rocha "do seixal" (8.15 ARC), o cuidado divino (2.7; 8.3), e o julgamento de Datã e Abirão (11.6). A estadia em Cades-Barnéia (1.19-46), a coluna de fogo, a montagem nas tendas, a missão dos doze espiões e a longa jornada em volta de Edom, Moabe e Amom, também foram relembradas. Observe também a referência "a este lugar" (9.7—11.5) após o término da jornada pelo deserto.

Esta é uma lista formidável quando comparada com as poucas referências encontradas nos escritos dos profetas. Não há nada que se possa comparar com esta quantidade de detalhes em qualquer dos discursos registrados nos livros históricos e bem menos que isto seria suficiente para fornecer à lei o ambiente "mosaico" adequado. Estas reminiscências não contribuem em nada para o alegado programa de reforma implementado em tempos posteriores.

Em Êxodo é relatada a oração de Moisés pelo povo, mas nada é dito sobre sua oração por Arão. Mas em Deuteronômio 9.20 nós lemos. "O Senhor se irou muito contra Arão para o destruir; mas também orei por Arão ao mesmo tempo". Com que propósito iria um escritor posterior introduzir isto? Porém faria todo sentido sendo Moisés o autor. Outra referência (32.50) registra a morte de Arão, um evento que deve ter deixado marcas indeléveis na mente de seu irmão, visto que ambos estiveram envolvidos na mesma travessia.

Poderiam todos estes aspectos pessoais terem sido apresentados por algum reformador, sacerdote, profeta ou levita, a fim de dar autoridadde a sua coleção de leis com um tom mosaico? É provável que tal autor fosse bem sucedido em estabelecer uma correspondência tão natural, tão íntima em muitos aspectos e pormenores, e ser tão profundo? Ou é mais razoável pensar que este resultado procede de uma ligação histórica verdadeira entre o livro da lei e o homem cujo nome ele sempre ostentou? De todos os modos, se Deuteronômio é reconhecido como sendo um grande livro que exerceu grande influência, não deveria o mesmo ter um grande autor? Quem poderia se ajustar a este lugar tão bem quanto o velho e experimentado líder que tirou os israelitas do Egito, compartilhou suas experiências e assentou os fundamentos de sua fé?

2. *Panorama Histórico.* A época deste discurso está claramente registrada; foi no décimo primeiro mês do quadragésimo ano da peregri-

nação que foi imposta ao povo por causa de sua incredulidade (1.3,35; 2.14). Se alguém tentar imaginar o autor vivendo em tempos monárquicos ou ainda posteriores, se deparará com paradoxos intrigantes por todos os lados; se, porém, o autor é quem fala a Israel, quando o mesmo se aproxima da Terra Prometida, a linguagem é exatamente o que seria de se esperar. O objetivo do autor é proteger a comunidade israelita da influência dos cananitas. Isto é visto como um perigo futuro, não como em Oséias, quando o povo já se achava enredado com muitos outros amores. Deuteronômio fala de "outros deuses, que não conheceste" (13.2,3), até mesmo de "novos deuses que vieram há pouco" (32.17). Esta não é a linguagem de alguém se dirigindo a um Israel degenerado de tempos posteriores, é uma linguagem ligada à entrada na terra.

Além do mais o panorama histórico está explícito em "mas passareis o Jordão" (12.10), e "Quando entrares na terra" (18.9), e totalmente implícito. A campanha contra os habitantes anteriores ainda tinha de ser realizada (20.17). A lembrança da escravidão no Egito reaparece com freqüência, e é tratada como uma experiência recente na memória viva de alguns. Uma relação íntima com o passado imediato está refletida em "Lembra-te do que te fez Amaleque no caminho...". (25.17); e também a exclusão dos amonitas e dos moabitas da participação na congregação "porquanto não foram ao vosso encontro com pão e água, no caminho" (23.4).

Duas das frases mais freqüentes no livro são "entra e possua" (trinta e cinco vezes), e "a terra que o Senhor te deu" (trinta e quatro vezes). A ocupação da terra pelos israelitas tem um lugar primordial na mente do autor. A linguagem das bênçãos prometidas era para um povo prestes a ocupar uma nova terra; não ocupada há muito tempo. Os deuses dos cananitas são descritos como "as nações que ides desapossar" (12.2,29,30 ARC). Esta linguagem apresenta contraste conflitante com a de Ezequiel, Ageu e Esdras!

Onde as "tribos" são mencionadas em Deuteronômio, elas estão separadas em entidades, mas inclusas num todo; nada indica a separação entre norte e sul; Judá e Efraim não são dois reinos, e de fato são indicados apenas uma vez, o que aparece na Bênção (33.7-17). A consistente dedicação a "todo o Israel" pressupõe a unidade da nação; dirigir-se ao povo como um todo. No período do reino dividido isto era inapropriado e sem significado.

Em Deuteronômio a eleição de Israel e a aliança de Horebe são sempre citados como eventos passados, mas a herança da terra é sempre vista como futuro. Há uma consciência e religião nacional, mas ainda não há nenhuma organização política central. Os conteúdos são exatamente coerentes com o tempo e lugar (Dt 4.44-49). Anacronismos e discrepâncias estão ausentes no texto de modo que possam vir a refletir um autor "posterior".

Deve-se observar que a natureza primitiva das leis é apropriada para o tempo em que Israel se tornou uma nação, mas insuficiente se contemplada em relação às necessidades do 7º séc. a.C. Estas leis deviam ser executadas pelos juizes (16.18), sacerdotes (17.9) e anciãos ou "homens da cidade" (21.21), não pelo rei (contraste 2Rs 15.3,4). Neste livro, o próprio Senhor liderou seu povo nas batalhas, como nos dias de Josué.

Estas leis foram proclamadas com um tom de autoridade que parece ter procedido de um grande líder. Os profetas suplicavam, mas este autor ordena. Isto colore toda a legislação, e é explícita na repetição da frase, "que hoje te ordeno" (13.18; 19.9; 27.1).

A teologia da legislação de Deuteronômio é simples e sem sofisticação; ela não mostra nenhum progresso sobre a de Moisés e nenhuma diferença. O mesmo não pode ser dito da perspectiva teológica de Isaías ou seus sucessores. Deuteronômio reflete o otimismo da era de Moisés; a promessa dos pais, as maravilhas do Egito, a libertação do povo e a aliança em Horebe. Esta combinação de qualidades dificilmente pode ser acidental, nem tem aparência de planejamento. As leis dadas nos capítulos 12-26 correspondem exatamente ao pano de fundo da era mosaica e não a qualquer outra.

3. *Aspectos geográficos.* Uma análise dos dados básicos contidos em Deuteronômio revela referências geográficas por demais precisas, para que um ambiente mosaico seja acidental. O relato das jornadas (caps. 1-3) é totalmente realístico e improvável de consistir apenas de introdução anexada a uma coleção de velhas leis. Os panoramas descritos e os aspectos do país de Moabe reproduzidas refletem o relato de uma testemunha ocular. Há muito detalhe geográfico registrado, especialmente no início e no final dos capítulos, mas a Palestina é sempre vista de longe. A descrição minuciosa da terra de Moabe e da viagem até ela constroem é uma característica especialmente notável (caps. 2 e 3). Em contraste, Deuteronômio nada sabe de Sião ou de Davi e até estas omissões são significativas. Se Deuteronômio viesse de um período posterior, como alguns

críticos têm alegado persistentemente, por que não há menção a Jerusalém ou mesmo a Silo onde o Tabernáculo ficou parado?

Deuteronômio contém numerosas notícias sobre as nações com as quais Israel chegou a ter contato, mas que após o período mosaico desapareceram completamente das páginas da história, relatos como da residência do rei de Basã (1.4). A observação feita (2.10) de que os emins haviam antes vivido na planície de Moabe e que eles eram um grande povo igual aos enaquins; esta observação concorda com Gênesis 14.5. Deuteronômio dá um relato detalhado (2.12) referente aos horeus e suas relações com os edomitas. É dado um relato dos zanzumins (2.20,21), uma das primeiras raças de Canaã, embora não sejam mencionados em nenhum outro lugar; o autor aparentemente tinha algum interesse neles. Tudo isto é muito estranho se visto a partir de um período posterior, porém exatamente o que poderia se esperar de Moisés.

Deuteronômio usa a denominação de "região montanhosa dos amorreus" (1.7,19,20,44), mas mesmo no Livro de Josué, logo após a conquista da terra, o nome é claramente trocado para "região montanhosa de Judá" (Js 11.16,21).

O Livro de Deuteronômio claramente reflete a personalidade de Moisés, o panorama histórico do seu tempo, e os aspectos geográficos como seria de se esperar.

F. Influência posterior. A influência de Deuteronômio sobre os escritos e história posteriores de Israel é grande. De todos os livros do Pentateuco, Deuteronômio é o que mais foi usado pelos profetas, simplesmente porque é o que melhor se enquadra como modelo para as declarações proféticas.

Nos Livros de Josué, Juizes, 1 e 2 Samuel e 1 e 2 Reis encontram-se referências suficientes para revelar que Deuteronômio era conhecido e observado. Quando Jericó foi tomada, a cidade e seus despojos foram "oferecidos" (Js 6.17,18) coerente com Deuteronômio 13.15ss. (cp. Js 10.40; 11.12,15 com Dt 7.2; 20.16,17). Quando Acã de acordo, ele e toda sua casa foram apedrejados e queimados com fogo (Js 7.25. Cp. Dt 13.10; 17.5). Quando Ai foi capturada, Israel tomou para si apenas "o gado e os despojos" (Js 8.27 e Dt 20.14); também observe que o corpo do rei de Ai foi retirado da árvore, onde ele havia sido enforcado antes do anoitecer (Js 8.29), o que era parte da lei (Dt 21.23; cp. Js 10.26,27). Josué construiu um altar no Monte Ebal (8.30,31), "como Moisés, servo do Senhor, ordenara" (v. 31, e ele escreveu ali uma cópia da lei (Js 8.32), conforme Moisés instruíra (Dt 27.3,8). Observe especialmente que os anciãos, os príncipes e os juizes ficaram de pé ao lado da Arca da Aliança entre Ebal e Gerizim (Js 8.33), tal como ordenado em Deuteronômio 11.29; 27.12,13, e Josué leu todas as palavras da lei para toda congregação de Israel, as bênçãos e as maldições (Js 8.34,35), em perfeito acordo com as ordens de Moisés (Dt 31.11,12). Outras referências deixam claro que Deuteronômio era conhecido nos dias de Josué.

O Livro de Juizes faz referência ao Livro de Deuteronômio. A completa destruição de Zefate (Jz 1.17) pode ser comparada a Deuteronômio 7.2; 20.16ss. O descarte dos covardes e medrosos por Gideão, de seu exército (Jz 7.1-7), deve ser comparado com Deuteronômio 20.1-9. O caso de Mica, que se alegrou pensando que o Senhor lhe faria bem porque tinha um levita como sacerdote, é evidência clara de que Deuteronômio já era conhecido nos dias dos juizes (Jz 17.13; cp. Dt 10.8, 1-8; 33.8-11).

Os profetas do 8º séc. com certeza conheciam o livro. Oséias faz alusão às contendas com os sacerdotes (Os 4.4; cp., Dt 17.12), às remoções dos marcos (Os 5.10; cp. Dt 19.14), ao retorno ao Egito (Os 8.13; 9.3; cp. Dt 28.68), e ao tratamento carinhoso do Senhor para com Efraim (Os 11.3; cp. Dt 1.31; 32.10). Amós parece também ter tido conhecimento de Deuteronômio (cp. Am 3.2 com Dt 7.6; 9.12). Amós condena a desumanidade e adultério de Israel em nome da religião, e reclama que eles estavam retendo os penhores noturnos dos pobres, o que era claramente proibido (cp. Am 2.6-8 com Dt 24.12-15; 23.17).

O NT contém diversas referências e citações do Livro de Deuteronômio e, nestas, a autoria mosaica e a autoridade divina são geralmente presumidas. Em Hebreus 10.28 as palavras de Deuteronômio 17.6 são citadas como sendo a "lei de Moisés". Paulo mencionou Deuteronômio 27.26 e 21.23 com a seguinte introdução: "está escrito" (Gl 3.10,13), e semelhantemente partes do Decálogo (Rm 7.7; 13.9; Ef 6.2). Em outra passagem (Rm 10.6-9) ele comparou as palavras em Deuteronômio 30.12-14 com a "palavra da fé" que ele pregava.

Jesus, na hora de sua tentação, citou três vezes as palavras de Deuteronômio como tendo autoridade (Mt 4.1-11; Lc 4.1-13). Ele chamou Deuteronômio 6.4,5 "o grande e primeiro mandamento" (Mt 22.38), e descreveu o Decálogo como "os mandamentos de Deus" (Mc 7.9-12; Jo 10.17-19) ou como "a palavra de Deus" (Mc 7.13).

Em resposta aos fariseus, na questão do divórcio, ele descreveu a permissão para o divórcio, sob certas condições, dada por Moisés (Dt 24.1) como o preceito que Moisés "escreveu" (Mc 10.5). *Veja* LEI NO AT.

BIBLIOGRAFIA. J. Reider, "The Origin of Deuteronomy", JQR, N.S. 27 (1936-1937), 349-371; G. T. Manley, "The Moabite Background of Deuteronomy", EQ. XXI (1949), 81-92; G. E. Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition", BA, XVII (1954), 50-76; G. T. Manley, *The Book of the Law* (1957); J. Muilenburg, "The Form and Structure of the Covenantal Formulations", VT, IX (1959), 347ss., M. G. Kline, *Treaty of the Great King* (1963); D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant* (1963); D. R. Hillers, *Treaty-Curses and the Old Testament Prophets* (1964); O. Eissfedt, *The Old Testament: An Introduction* (1965); E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition* (1967).

L. L. WALKER

DEVIDA BENEVOLÊNCIA. Esta frase é encontrada em 1 Coríntios 7.3, "o marido pague à mulher a devida benevolência..." (ARC). As duas palavras traduzem a expressão grega ὀφειλομε, νην εὔνοιαν, cujo sentido literal é "a afeição que se deve". Trata-se de um eufemismo das obrigações conjugais do marido.

Alguns dos MSS gregos mais importantes não incluem a palavra para benevolência ou afeição (*eūnoian*) em seu texto. Por esta razão muitas traduções modernas deste versículo enfatizam a palavra "devida" ou "obrigação". "O que lhe é devido" (ARA); "dever conjugal" (BJ e NVI) — são exemplos da tradução de *opheilēn*.

G. GIACUMAKIS JR.

DEVOÇÃO, DEVOÇÕES (σεβάσματα). Esta palavra grega significa "um objeto de culto ou adoração religiosa" (At 17.23; 2Ts 2.4). Nas VSS brasileiras é traduzida respectivamente como segue: "objeto(s) de culto" na ARA; "santuários" e "o que se adora" na ARC; "seus objetos de culto" e "objeto de adoração" na NVI; e "monumentos sagrados" e "recebem culto" na BJ. A palavra "devoção" ocorre na ARA apenas uma vez (Jó 15.4), uma vez na ARC (Cl 2.23), e igualmente uma vez na NVI (2Co 11.3). Na RSV ela é empregada cinco vezes (1Cr 29.3; Jr 2.2; 1Co 7.35; 2Co 11.3 e Cl 2.23), todas traduzidas de palavras diferentes. Por isso as VSS brasileiras traduzem variadamente, a saber: 1Cr 29.3 — "porque amo a casa de meu Deus" (ARA), "de minha própria vontade para a casa de meu Deus" (ARC), "pelo amor ao templo do meu Deus" (NVI), "por amor pela Casa de meu Deus" (BJ); Jr 2.2 — "tua afeição quando eras jovem" (ARA), "beneficência da tua mocidade" (ARC), "sua fidelidade quando você era jovem" (NVI), "amor de tua juventude" (BJ); 1Co 7.35 — "consagrar-vos, desimpedidamente, ao Senhor" (ARA), "Para vos unirdes ao Senhor sem distração alguma" (ARC), "em plena consagração ao Senhor" (NVI), "permanecerdes junto ao Senhor" (BJ); 2Co 11.3 — "simplicidade e pureza devidas ao Senhor" (ARA), ""simplicidade que há em Cristo" (ARC), "sincera e pura devoção a Cristo" (NVI), "simplicidade devida a Cristo" (BJ); Cl 2.23 — "culto de si mesmo" (ARA), "devoção voluntária" (ARC), "pretensa religiosidade" (NVI), "religiosidade afetada" (BJ). "Devoção" é um termo estritamente bíblico ou religioso, com implicações de adoração. É um compromisso voluntário e desejoso, em atos e atitudes, como na oração e meditação.

G. B. FUNDERBURK

DEVOTADAS (Coisas) (חרם [verbo], חרם [substantivo], *devotado*, *amaldiçoado*, *ser totalmente destruído*). Devotado à deidade tanto para uso sacro quanto para completa destruição.

Esta raiz é usada cerca de oitenta vezes no AT. O verbo é geralmente traduzido por "completamente destruído". A tradução de "devotado", embora menos comum, expressa melhor o significado da raiz. Em árabe a palavra *Haram* é usada para a área consagrada do Domo da Rocha em Jerusalém. A palavra *harem* vem desta raiz e implica que os aposentos das mulheres, numa sociedade polígama, são privados e proibidos aos estranhos.

O uso predominante da raiz *hrm* refere-se à destruição do inimigo nas guerras radicais ordenadas na conquista de Canaã, na campanha contra os amalequitas e em situações semelhantes. O inimigo era amaldiçoado, como é algumas vezes expresso. Um exemplo é a cidade de Jericó, que foi assim consagrada. Tudo devia ser destruído, exceto os metais que podiam ser purificados pelo fogo, para o tesouro do Senhor. Desta forma a violação de Acã constituiu, em última instância, roubo a Deus.

Há ainda um outro uso observável (Lv 27.21, 28,29; Nm 18.14; Ez 44.29). Estas passagens se referem às oferendas dedicadas ao uso santo, que eram entregues aos sacerdotes. Levítico 27.21 especifica que a posse do campo consagrado ao

Senhor será dos sacerdotes perpetuamente, e não deve ser revertido ao dono no Ano do Jubileu. Doações religiosas, semelhantemente, são parte da lei árabe no Jordão atualmente. Levítico 27.28 declara que todas as coisas dedicadas ao Senhor pertencem a ele e são santíssimas. Um homem não poderá trocar um animal diferente por uma coisa consagrada, como pode ser feito no caso de certos primogênitos (Lv 27.26,27).

Homens consagrados são mencionados em Levítico 27.29 como sendo condenados à morte. Isto não se refere àquelas pessoas consagradas ao Senhor mediante um voto e servindo como escravos no Templo. Estas são mencionadas em Levítico 27.1-8. Também não se refere aos primogênitos dos homens que foram redimidos quando Deus escolheu a tribo de Levi como um equivalente (Nm 3.12). Não há qualquer vestígio de sacrifício humano naquele tempo. Antes os homens consagrados que devem ser mortos são os cativos das guerras santas, conforme Levítico 27.29. Estes cativos, teoricamente, pertenciam ao Senhor. Mesmo assim estes cativos não poderiam servir nos recintos sagrados. Como Agague e os amalequitas, eles deviam ser totalmente destruídos (1Sm 15.3-33).

Antes que se julgue Israel muito severamente nisto, ou faça objeções aos mandamentos de Deus, é preciso lembrar-se primeiro, que nos tempos atuais tem-se aprendido que a guerra mais eficaz é guerra total. Bombardeamento aéreo não poupa ninguém. Nos dias de Israel o inimigo podia pelo menos fugir. Uma observação comum é que a cultura do conquistado com freqüência conquista o conquistador. Deus não queria que isto acontecesse. O Salmo 106.34-38 mostra que a misericórdia mal exercida pode resultar na morte de inocentes. Pode-se observar ainda que, quando Josué conquistou Canaã, a guerra era mais do que normalmente justificada, pois ele estava procurando obter uma terra para seu povo, nas possessões palestinas do império egípcio. Em certo sentido, Israel tinha pago o preço por Canaã muitas vezes, com lágrimas e sangue no Egito. Lembre-se do segundo Discurso Inaugural de Lincon "Se Deus quiser...cada gota de sangue tirada pelo chicote será paga por outra com a espada,...e deve ser dito, os julgamentos do Senhor são verdadeiros e totalmente retos". *Veja* ANÁTEMA.

BIBIOGRAFIA. R. de Vaux, AIs, 251-265; G. F. Oehler, *Theology of the OT* (1883), 81, 82; J. B. Payne, *Theology of the Older Testament* (1962), 329, 330.

R. L. HARRIS

DEZ MANDAMENTOS, OS (עשרת הדברים, LXX οἱ δέκα λόγοι, *as dez palavras*). O termo é usado em Êxodo 34.28; Deuteronômio 4.13; 10.4, e os mandamentos estão registrados em Êxodo 20.1-17; Deuteronômio 5.6-21. O título alternativo "decálogo" angliciza o termo da LXX, que é uma tradução literal do hebraico.

I. Contexto histórico
A. O relato bíblico
B. O debate crítico

II. Estrutura e características gerais

III. Conteúdo

IV. Decálogo e Aliança

V. Relevância ao cristão

I. CONTEXTO HISTÓRICO

A. O relato bíblico. Êxodo 19.1,16 indica que os Dez Mandamentos, encontrados no capítulo 20, foram proclamados cerca de três dias após a chegada de Israel ao Monte Sinai, no terceiro mês (ou na terceira lua nova, RSV) após sua partida do Egito. A tradição judaica supõe que esta data seja a data do Pentecostes (q.v.). A voz de Deus anunciou essas palavras na audiência com toda a assembléia (Dt 5.22) e o dedo de Deus as registrou nos dois lados de duas tabuletas de pedra (Êx 31.18; 32.15s.), as quais Moisés recebeu na montanha, quarenta dias após a promulgação do pacto. Porém, Moisés as quebrou ao descobrir a queda de seu povo na idolatria (32.19); mas Deus reafirmou o pacto dando a Moisés novas leis suplementares para registrar (34.10-27), e registrou novamente os Dez Mandamentos em duas tabuletas de pedra preparadas por Moisés. Veja Êxodo 34.1; Deuteronômio 10.4 — declarações que mostram que Deus é o "Senhor" de Êxodo 34.28b. (A narrativa hebraica tende a deixar tais pontos à inteligência do leitor: cp., e.g., Gn 14.20 [com Hb 7.4]; Gn 32.26,27). As tabuletas foram colocadas na Arca no devido tempo (Êx 40.20; Dt 10.5), que derivaram seu nome da aliança (Dt 10.8) ou do "testemunho" (talvez uma outra palavra para pacto, Êx 40.21) cujas exigências elas sumarizavam.

B. O debate crítico. Os estudiosos críticos olham principalmente para o conteúdo e a forma do Decálogo, ao invés da sua narrativa que o

acompanha, para estabelecer sua origem. O que se segue são alguns dos principais pontos de referência no debate.

1. J. Wellhausen, no final do séc. 19, argumentou que o Decálogo não poderia ter precedido os principais profetas pré-exílicos, cujos ensinamentos ele parece incorporar, e que ele reconhecia serem os pioneiros em condenar a idolatria. O desinteresse inicial de Israel neste ponto sugeriu a ausência de qualquer lei antiga contra a idolatria. Este raciocínio, juntamente com a tendência da crítica ao Pentateuco, teve tal peso que somente uma minoria de críticos, na geração após Wellhausen, estava preparada para atribuir o Decálogo substancialmente a Moisés.

2. Em 1927, S. Mowinckel apresentou uma nova direção ao argumento ao localizar a origem do Decálogo à prática de culto existentes há muito tempo em Israel. Embora ele atribua o Decálogo de Êxodo 20 e Deuteronômio 5 aos discípulos de Isaías, ele visualiza seu antigo protótipo na "liturgia de entrada" que desafiava o suposto adorador numa porta de santuário (cp. segundo H. Gunkel, Sl 15.1ss.; 24.3-6), e vê seu ancestral mais direto numa proclamação introdutória no Festival de Entronização que ele postula em *Psalmenstudien*. O debate crítico subseqüente aceitou, principalmente, a união entre o decálogo e o culto, embora diferindo quanto a sua natureza precisa.

3. Em 1934, A. Alt classificou as leis do Pentateuco por intermédio de suas formas de expressão, distinguindo as leis "casuísticas" das "irrefutáveis". As primeiras (introduzidas principalmente por uma cláusula "se") eram seculares e, no conceito de Alt, extraídas do costume cananita; as últimas (introduzidas muitas vezes por um imperativo ou uma proibição, exatamente à maneira dos Dez Mandamentos) proclamavam a vontade incondicional de Yahweh, e foram um fenômeno unicamente israelita, originando-se do deserto e do pacto. Elas tendiam a ser agrupadas, algumas vezes em dez ou doze, e seu uso cúltico é ilustrado pela cerimônia no Monte Ebal (Dt 27.13ss.).

Esta análise apontava para o estágio pré-cananita, como o cenário bíblico do Decálogo; mas Alt, como Mowinckel, consideraram nosso Decálogo vigente uma amostra recente, comparado com outros grupos de mandamentos no Pentateuco.

4. Em 1954, G. E. Mendenhall chamou atenção para os tratados de suserania hititas, cuja estrutura e linguagem pareciam estritamente paralelas às do Decálogo e outras passagens do pacto (veja Aliança). Na estrutura eles consistiam de (1) o preâmbulo, introduzindo o rei e seus títulos (cp. Êx 20.1,2a), (2) o prólogo histórico, enfatizando os benefícios conferidos (cp. 20.2b), (3) as estipulações (cp. 20.3-17), (4) a provisão para o depósito do tratado no Templo e sua leitura pública periódica (cp. 25.16; Dt 31.9-13), (5) uma lista de deuses como testemunhas (no AT falta isto naturalmente), (6) as maldições e as bênçãos (cp. Dt 27.11ss.; cap. 28). No estilo, as estipulações hititas eram "uma mistura de lei irrefutável por precedente legal e lei apodíctica, muito semelhante à mistura e a encontrada no chamado 'Código da Aliança' de Êxodo 21-23".

Mendenhall salientou que esta forma de tratado era amplamente conhecida no antigo Oriente Próximo no período de Moisés (o império hitita entrou em colapso em 1200), e argumentou que a forte coesão das tribos israelitas poderia ser devida a um vínculo de pacto deste tipo, entre Yahweh como chefe supremo e as várias tribos como seus vassalos, estabelecido por meio de Moisés com base no Decálogo.

5. Os pactos e o culto continuaram a ser as principais áreas principais da discussão subseqüentes. D. J. McCarthy, por exemplo, argumentou numa extensão considerável contra a validade do uso dos tratados hititas para datar o material do Sinai, reconhecendo que a tradição do Sinai mais primitiva falava de um ritual de compromisso de sangue em vez de um tratado contratual, e que o padrão do tratado hitita provavelmente tenha sobrevivido ao império hitita, para servir como um modelo para pensamento israelita posterior sobre o pacto. E. Gerstenberger sustenta que "a estipulação do tratado e o mandamento têm pouco em comum", e deriva dos mandamentos do Decálogo, não do pacto ou do culto, mas das necessidades da vida comum: eles foram trazidos ao culto, mas se originaram no ensinamento dado pelos pais aos filhos, ou pelos anciãos ao clã. A. S. Kapelrud também enfatiza seu caráter social, mas os coloca no contexto histórico de Êxodo, argumentando, primeiro, que alguma coisa parecida com o Decálogo deveria ser uma base comum necessária, se várias tribos fossem se unir; e segundo, que seu sentido de libertação e chamada por Yahweh formou um pacto de fidelidade, escrito na forma de um tratado de suserania, uma expressão natural de seu novo *status*. Foi o fruto, em sua opinião, de reflexão, e foi concluído não no Sinai, mas no decorrer de uma temporada prolongada em Cades. H. H. Rowley coloca uma ênfase similar na experiência de Êxodo das tribos libertas do Egito, mas argumenta inequivocamente a favor do

papel indispensável de Moisés como o mediador de tal pacto.

Esta amostra de opiniões divididas sugere que o conteúdo do Decálogo, tomado separadamente, são ineficazes para sua origem. Nada impede (como alguns antigos críticos consideravam) sua transmissão a Israel por intermédio de Moisés; mas toda nossa informação específica está contida não nos mandamentos, mas na narrativa circundante. Enquanto os dois forem estudados à parte, é provável continuar-se o debate indefinidamente.

II. Estrutura e características gerais

Os dois grupos de mandamentos, 1-4 e 5-10, que orientados respectivamente em direção a Deus e em direção ao homem, correspondem aos dois grandes mandamentos de amor para com Deus e para com próximo, nos quais Jesus resumiu a lei e os profetas (Mt 22.37-40). Sua inscrição em duas tabuletas parece corresponder a esta divisão, embora não seja afirmado ter acontecido assim. (M. G. Kline considera as duas como cópias, análogas àquelas dos tratados humanos; mas cópias que são armazenadas juntas são de pouca utilidade.) A unidade subjacente a dualidade é torna-se ex-plícita no quarto mandamento dado em Deuteronômio 5.14,15, onde é mostrado que o que se deve a Deus é também bênção para próximo.

Os mandamentos mais longos (1-5 e 10) deveriam ser analisados, provavelmente, como ordens-mais-exposições. Isto é sugerido não simplesmente pelo padrão desigual, mas pelas conclusões alternativas ao mandamento do sábado (Êx 20.11; Dt 5.14c,15), que obtém lições diferentes da injunção básica, e as variações menores no décimo mandamento (veja III, 10, abaixo).

Todos os mandamentos são negativos, exceto o quarto e o quinto, os quais são a última da estipulações em direção a Deus e a primeira em direção ao homem. Dois são reforçados por conselhos (2, 3) e um por uma promessa (5). Todos são falados ao indivíduo.

Quanto às suas exigências sobre a pessoa apontada, o primeiro, o quinto e o décimo dizem respeito a suas atitudes e compromisso interiores, e o restante salvaguarda sua expressão prática nas esferas da adoração e da sociedade. Não há tensão entre o cúltico e o ético, pois as exigências do segundo seguem diligentemente as do primeiro; nem entre a lei e o amor, pois ambos são especificados juntos na frase, "daqueles que me amam e guardam os meus mandamentos" (Êx 20.6), como em João 14.15.

III. Conteúdo

A. Amor de Deus (mandamentos 1-4). 1. *Nenhum outro deus (Êx 20.2,3; Dt 5.6,7).* O mandamento, na verdade a série, baseia-se numa afirmação acerca do Senhor: quem ele é, de quem ele é, e o que ele fez. "Eu (sou)" precede e salienta "Ser-me-eis"; tudo é por sua causa (cp. "Ser-me-eis santos, porque eu...sou santo", Lv 20.26).

Literalmente, a proibição continua "não farás para ti"; possivelmente implica na lembrança de que esses deuses existem apenas em suas mentes de adoradores. "Diante de mim" significa "em minha presença", como "tendo precedência sobre mim". Não significa que esta sujeição nunca poderia ser ocultada, mas que sua verdadeira existência é uma afronta ao Senhor. "Ao lado de mim" (mg.) exprime a substância do mandamento; cp. "ao lado de mim" "Êx 20.23).

Este é o mandamento fundamental dos dez, o ponto central entre Deus e Israel no AT. O diabo até mesmo tentou o Senhor neste ponto (Mt 4.8-10).

2. Nenhum ídolo (Êx 20.4-6; Dt 5.8-10). A preocupação deste mandamento é a adoração de Deus não como imaginado, mas como revelado. Conforme João 4.24, "em espírito e em verdade"; não pelo apelo estético ou intelectual do artificial, mas em resposta ao Espírito e à Palavra de Deus. Deuteronômio 4 (especialmente vv. 12, 15ss.) salienta a invisibilidade de Deus; Isaías 40.18ss.; 44.9ff, expõe o lado farsante da idolatria.

O mandamento contra fazer quaisquer imagens pertence inseparavelmente ao mandamento de não se curvar a elas; não é uma proibição geral da arte representacional para ornamento ou instrução, como ex. Êxodo 25.18ss., 31ss., deixa claro.

O "zelo" de Deus neste contexto significa seu zelo ardente (é a mesma palavra) para a fidelidade de seu povo; tem a exclusividade do amor marital (cp. Nm 5.29-31). A palavra pode ter um sentido negativo (cp. Gn 37.11), mas mais freqüentemente tem um sentido positivo (e.g. Sl 69.9; Is 9.7; Zc 8.2). Usada em relação ao Senhor, ela o revela como o Deus que cuida. Seu "...visito a iniqüidade dos pais nos filhos" (Êx 20.5), não significa que ele considera os filhos culpados (cp. Ez 18.19,20), mas que ele tem juntado todas as vidas, para o bem e para o mal (e mais bem do que mal — cp. os números implicados em "até a terceira e quarta geração" [Êx 34.7], contra "mil", seja de pessoas ou [cp. Keil, Delitzsch] de gerações [como em Dt 7.9] incluídos em sua bênção). O processo é mos-

trado mais circunstancialmente em e.g. Provérbios 14.34; 29.18; Isaías 48.18; Oséias 4.1ss.

3. *O nome de Deus (Êx 20.7; Dt 5.11).* "Tomar o nome... em vão" (literalmente, "inutilmente", i.e., para nenhum propósito bom) é usá-lo irresponsavelmente, seja na adoração (cp. Sl 50.16; Is 29.13), na conversa comum (cp. Mt 5.34) ou numa tentativa de exercer poder (cp. At 19.13ss.).

Jacó (em Peniel, Gn 32.30) e Manoá (Jz 13.18) tiveram a santidade deste nome gravada vivamente sobre eles, e a visão de Moisés de Deus foi coroada com sua proclamação junto com um catálogo dos atributos divinos (Êx 33.18ss.; 34.5ss.). É parte da auto-entrega de Deus; não para ser explorado, mas para capacitar os homens a invocarem-no em verdade, e "entrar numa comunhão reverente e enaltecedora" com ele (R. S. Wallace, *The Ten Commandments*, p. 53). Portanto, os piedosos são aqueles "que amam o teu nome" (Sl 5.11), e que são dedicados a vê-lo santificado e glorificado (Mt 6.9; Jo 12.27,28).

O aviso, "o Senhor não terá por inocente" (Êx 20.7) pode sugerir um contexto primário de perjúrio (i.e., um juramento falso pode obter sua absolvição terrena, mas não a celestial); contudo, o nono mandamento cobre este parcialmente, e os primeiros quatro dizem respeito principalmente à questão mais ampla do relacionamento de Deus com o homem.

4. *Dia de Deus (Êx 20.8-11; Dt 5.12-15).* "Sábado" significa "interrupção" ou "descanso" (cp. Gn 2.2; Êx 16.23,30). Moisés tinha explicado isso a Israel igualmente como dia do Senhor (16.23) e presente de Deus (16.29). O Decálogo salienta ambos os aspectos. Ele é "santo", e pertence "ao Senhor", que o "santificou" (cp. Êx 31.14, o que o homem não deve profanar, i.e. secularizar com seus próprios afazeres; cp. também Is 58.13); ao mesmo tempo reanima o homem e o animal, "para que teu servo... descansem como tu" (Dt 5.14). É um dia, de fato, que Deus "abençoou" bem como "santificou".

Êxodo e Deuteronômio divergem em seu fraseado deste mandamento; dificilmente em qualquer outra parte. Deuteronômio começa com "Observe", contra "Lembre-se" (mas as duas palavras são virtualmente sinônimas; ambas presumem algum conhecimento anterior do dia: cp. Êx 16.22ss.); acrescenta a frase "como te ordenou o Senhor teu Deus"; e termina com o tema da escravidão (14c, 15) contra o da criação (Êx 20.11). Veja também II, acima.

Para o Sábado como um sinal da aliança, veja Êxodo 31.12-17; Ezequiel 20.12. Para mais detalhes sobre as leis do sábado veja Êxodo 34.21; 35.2,3; Levítico 23.3; 24.8; Números 15.32-36; 28.9,10. Para observância do sábado no AT veja Êxodo 16.22-30; Neemias 10.31; 13.15-22; Salmo 92: Título *Cântico para o dia de sábado*; Jeremias 17.21-27; Ezequiel 20.12-24; Amós 8.5.

Sobre a relevância deste mandamento para o cristão veja V, abaixo.

Para um sumário da especulação crítica sobre a origem do sábado (ex. como diversamente derivado dos babilônicos, quenitas, cananitas, a lua ou o mercado) veja J. J. Stamm e M. E. Andrew, *The Ten Commandments*, págs. 90-95.

B. Amor ao próximo (mandamentos 5-10). 5. *Respeito aos pais (Êx 20.12; Dt 5.16).* A autoridade de um pai e de uma mãe é vista no AT como parte da ordem divina, mais inerente à sua posição do que a suas qualidades pessoais. Conforme Gênesis 9.20-27, onde o comportamento infiel de Cam não é desculpado pelo deslize de Noé. Amaldiçoar ou desafiar o pai ou a mãe eram ofensas capitais (Êx 21.17; Dt 21.18-21; cp. Pv 30.11,17). A promessa ligada a este mandamento (cp. Ef 6.2) enfatiza o caráter do Decálogo como a expressão da aliança de Deus com seu povo peregrino, não uma antologia de máximas para a vida boa. O dever correspondente dos pais era educar seus filhos na lei de Deus (Dt 6.6-9,20-25; cp. Pv 1.8; 6.20; 22.6).

Deuteronômio 5.16 acrescenta duas frases confirmativas e o NT cita o mandamento em vários contextos: e.g. Mateus 19.19; Efésios 6.2s. Nosso Senhor poderia ignorar sua expressão costumeira (cp. Lc 9.59ss.), mas ele não apoiou nenhum pretexto para evitá-la (Mt 15.4ss.; cp. 1Tm 5.4,8).

6. *Não matarás (Êx 20.13; Dt 5.17).* O verbo hebraico (רצח) torna "assassinarás" (ASV) uma tradução mais exata que "matarás"; um fato confirmado pelo contexto de Êxodo e Deuteronômio, que ordena a matança de animais e, às vezes (judicialmente ou na guerra) de homens. A penalidade para o assassinato contrário ao homicídio (Nm 35.22ss.), era a morte; não era reduzida a alguma sentença menor (Nm 35.31). Esta penalidade já estava em vigor antes da lei do Sinai, nos decretos a Noé (Gn 9.6).

Nosso Senhor aplicou o mandamento àqueles que se entregam à ira, insultos e brigas (Mt 5.21-26), e salientou a afinidade espiritual do assassino com o diabo, "um homicida desde o princípio"

(Jo 8.44). Primeira João 3.15 marca como um homicida "todo aquele que odeia a seu irmão".

7. *Não adulterarás (Êx 20.14; Dt 5.18).* O adultério (expresso pelo verbo (נאף), no AT, é a relação sexual entre um homem e uma mulher já casados (cp. Ez 16.32; Os 4.13b). O termo e a penalidade (morte) são aplicados a ambas as partes (Lv 20.10; cp. Dt 22.22), e uma mulher noiva era incluída neste contexto como uma esposa (Dt 22.23,24).

Embora o adultério, com o pecado que diretamente inflige sobre uma terceira parte, é reconhecido como uma ofensa mais grave que a fornicação (pela qual alguma restituição podia ser feita: cp. Dt 22.28,29 com vv. 22-27), o AT denuncia intensamente toda relação sexual fora do casamento, condenando o homem ainda mais firmemente do que a mulher (cp. Os 4.14, Heb. ou RSV). Nem permite relação sexual entre os noivos: o fundamento da ordenança do casamento o autoriza somente após o rompimento com a casa dos pais (Gn 2.24), o que distingue o casamento do noivado.

Jesus mostrou que o mandamento poderia ser violado pelo pensamento tanto quanto pelo ato (Mt 5.27s.), e mesmo sob a cobertura da legalidade, por intermédio do divórcio de um companheiro fiel (Mt 5.31ss.; Mc 10.11s.).

8. *Não furtarás (Êx 20.15; Dt 5.19).* Embora reforçando o sentido evidente deste (requerendo até restituição quíntupla da propriedade roubada; Êx 22.1-4) e fazendo do roubo pelo homem uma ofensa capital (Dt 24.7), o AT também condena várias formas de roubo indireto: e.g. exploração (Êx 22.25-27; 23.6-8), fraude (Amós 8.5b), despojamento (Mq 2.2), e sonegação dos direitos do homem e Deus (Pv 3.27f.; Ml 3.8ss.).

O NT endossa o mandamento, e caracteristicamente vai além: o que era anteriormente ladrão é exortado à honestidade e ao trabalho duro, mas também à doação caridosa (Ef 4.28). Este é um exemplo clássico de amor, que cumpre plenamente a lei.

9. *Não darás falso testemunho (Êx 20.16; Dt 5.20).* O contexto é o tribunal de justiça. Deuteronômio 19.15-21 acrescenta a proteção de requerer um mínimo de duas testemunhas para uma acusação criminal e de fazer o falso testemunho sujeito à penalidade à qual ele expôs o acusado.

O julgamento de Nabote (cp. 1Rs 21.13,14) e o de Cristo (cp. Mt 26.59-61) demonstram o quanto pode persistir este mandamento, e quão pouco uma salvaguarda legal servirá onde a consciência falha. Efésios 4.15s.,25 expõe a veracidade em sua única moldura eficaz: o amor mútuo do qual todos os mandamentos destinados ao homem são exposições parciais.

10. *Não cobiçarás (Êx 20.17; Dt 5.21).* Outros mandamentos (do primeiro ao quinto) dizem respeito às atitudes interiores, mas nenhum é tão explícito quanto este. Paulo o cita em Romanos 7.7ss. como abrindo seus olhos para uma pecaminosidade que ele não teria, de outro modo, reconhecido.

A declaração é citada em Romanos 7.7 e 13.9 simplesmente como "Não cobiçarás". Isso parece incluir o próprio mandamento, e a lista de objetos apresenta sua aplicação (veja seção II, acima). A lista varia em ordem e conteúdo entre Êxodo 20.17 e Deuteronômio 5.21, o último começando com "a mulher do teu próximo" e incluindo depois "seu jumento".

O verbo é חמד (LXX e NT ἐπιθυμέω), "desejar", "desejar com todo coração". Este (com seu substantivo relacionado) é um termo mais geral que πλεονεξία, a cobiça por ganho material que é "avareza" em Lucas 12.15, por exemplo. Isto denota qualquer desejo egoísta do homem caído (cp. Gl 5.16,17). Em Tiago 1.14, ela é a pré-condição do pecado; em 1 João 2.16 ("concupiscência" RSV e ARA), a ânsia pelas satisfações mundanas. Em Mateus 5.28, o adultério é colocado nesta atitude (veja acima sobre o sétimo mandamento). Aqui está a principal raiz dos pecados em relação ao homem, a principal negação do amor. Para a conclusão desta nota, o Decálogo afasta a complacência do externalista. A exposição do nosso Senhor sobre o aspecto interior dos mandamentos, longe de ser imposta sobre o material, já está aqui, na origem.

IV. Decálogo e Aliança

(*Veja também* I B 4, 5, acima). A lei foi dada em um cenário de graça, em que a própria presença de Israel no Sinai deveu-se à intervenção de Deus (Êx 19.4; 20.2), baseada na aliança patriarcal (2.24) e direcionada a torná-lo unicamente sua possessão, um povo sacerdotal e santo (19.5s.). O cumprimento de tal chamamento pressupõe conformidade à vontade de Deus (19.5), e esta vontade divina foi sumarizada no Decálogo e exposta na lei acompanhante. Para Yahweh, assim revelado, Israel empenhou sua obediência na aliança descrito em Êxodo 24.3-11.

Esta lei, como Gálatas 3.17 afirma, não foi dada para anular a aliança com Abraão, mas para educar seus receptores no conhecimento de Deus e deles mesmos como transgressores, acompanhando-os em direção a Cristo, que é o cumprimento da promessa a Abraão (3.19) e a base da nossa justificação (3.24).

V. Relevância ao cristão

O NT emprega, freqüentemente, o Decálogo para seu ensinamento moral, seja por citação, seja como uma estrutura, e o trata como cumprido, não anulado, pelo amor. Em contraste, as leis rituais mosaicas são apresentadas como substituídas (cp. Mc 7.19b; Gl 5.2; Hb 10.18), e os detalhes administrativos do AT não são trazidos para a Nova Aliança.

Dessa forma, os Dez Mandamentos retém sua força, mas afasta-se de seus regulamentos de apóio. Por exemplo, o homicídio não pede mais pela intervenção do parente mais próximo, nem o adultério pede por apedrejamento. O Sábado, semelhantemente, está livre das regras que pertenciam à lei cerimonial (cp. Cl 2.16,17), para cumprir seu valor integral como uma ordenança da criação designada para ser uma bênção para o homem e santificada para Deus (Gn 2.3). O uso de nosso Senhor dele para adoração e serviço estabelece o padrão do NT, e a transição do Sábado Judaico para o Dia do Senhor começou na primeira Páscoa e se desenvolveu na época dos apóstolos, *pari passu* com a escrita do NT (Jo 20.1,19,26; At 2.1; 20.7; 1Co 16.2; Ap 1.10).

A posição é recapitulada na promessa da Nova Aliança, "Na mente, lhes imprimirei as minhas leis, também no coração lhas inscreverei" (Jr 31.33), juntamente com as palavras de Paulo em Romanos 8.4, "...a fim de que o preceito da lei se cumprisse em nós, que não andamos segundo a carne, mas segundo o Espírito". (cp. Rm 13.8-10).

BILBIOGRAFIA. J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel* (1855), 2ss., 392-425, 439; S. Mowinckel, *le Décalogue* (1927); A. Alt, *Die Ursprünge des Israelitischen Rechts* (1934) = KS I (1959), 278-332 = *Essays on OT History and Religion* (1966), 81-132; H. H. Rowley, "Moses and the Decalogue", *BJRL* XXXIV (1951-1952), 81-118 = *Men of God* (1963), 1-36; G. E. Mendenhall, *BA* XVII (1954), 26-46, 50-76 = *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (1955); C. F. H. Henry, *Christian Personal Ethics* (1957); J. Murray, *Principles of Conduct* (1957); D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant* (1963); M. G. Kline, *Treaty of the Great King* (1963); A. S. Kapelrud, "Some Recent Points of View on the Time and Origin of the Decalogue", *ST* XVIII (1964), 81-90; E. Gerstenberger, "Covenant and Commandment", *JBL* LXXXIV (1965), 38-51; R. S. Wallace, *The Ten Commandments* (1965); J. J. Stamm e M. E. Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research* (1967).

D. Kidner

DIA (יוֹם; ἡμέρα). A Bíblia usa esta palavra em vários sentidos. 1. Com freqüência se refere ao período de luz do dia, entre a aurora e o pôr do sol (Gn 1.5; 8.22; At 20.31; etc.). Nos tempos do AT o dia era dividido em manhã, tarde e noite (Sl 55.17), ou a hora do dia podia ser indicada pelo uso de expressões como o nascer do sol, o calor do dia, o frescor do dia, o pôr do sol, e assim por diante. Os babilônios consideravam o dia como sendo o período desde o nascer do sol até o próximo nascer deste; os romanos, da meia noite até a meia noite; os gregos e os judeus de pôr do sol a pôr do sol. Na Bíblia, a primeira menção ao dia como sendo de doze horas, é encontrada em João 11.9. Esta divisão do dia em períodos de doze horas teve origem na Babilônia.

2. O conceito de um dia legal ou civil, o período entre dois nascimentos sucessivos do sol, vem desde a história da criação (Gn 1.14,19) e é encontrado em toda a Bíblia (Lc 9.37; At 21.26). O único dia da semana ao qual os judeus deram nome foi o Sábado; eles utilizavam números ordinais para os dias, embora o dia antes do Sábado era, com freqüência, chamado de dia da Preparação (Mt 27.62; Mc 15.42; Lc 23.54; Jo 19.31,42). A noite era subdividida em turnos — primeiro, do meio e manhã. Os romanos tinham quatro turnos. Atos 23.23 mostra que a noite também era dividida em doze horas.

3. A palavra é freqüentemente usada no sentido de um período indefinido de tempo: todo o período da criação (Gn 2.4), dia da ira de Deus (Jó 20.28), dia da tribulação (Sl 20.1), dia do Senhor dos Exércitos (Is 2.12), dia da salvação (2Co 6.2), dia de Jesus Cristo (Fp 1.6).

O plural é, algumas vezes, usado no sentido de "tempo de", como no caso de "dias de Abraão" (Gn 26.18), "dias de Noé" (Mt 24.37), ou o período de tempo de vida humana, como "os dias de Adão... foram oitocentos anos" (Gn 5.4), "prolongarei seus dias" (1Rs 3.14).

O eterno Deus é chamado de "o Ancião de Dias" (Dn 7.9,13).

4. Muitas vezes a palavra dia é usada figurativamente. Quando Jesus disse "É necessário

que façamos as obras daquele que me enviou, enquanto é dia; a noite vem, quando ninguém pode trabalhar" (Jo 9.4), "dia" significa a oportunidade para fazer o serviço. Jesus disse que porque seus discípulos viam "a luz deste mundo" eles andavam "de dia" (Jo 11.9), e ele mesmo dizia ser a "luz do mundo" (Jo 8.12). Paulo chamou os cristãos de "filhos da luz e filhos do dia" em contraste com aqueles que eram "filhos da noite ou das trevas" (1Ts 5.5). Quando Paulo escreveu "Vai alta a noite, e vem chegando o dia". (Rm 13.12), ele quis dizer por "dia" o tempo escatológico da salvação. Haverá o dia perpétuo no estado final de perfeição (Ap 21.25).

5. Existem dias especiais reservados e pertencentes a Yahweh num sentido peculiar, como o dia do Sábado (Gn 2.3; Êx 20.8-11), a Páscoa (Êx 12.14) e o Dia da Expiação (Lv 16.29-31). Nestes dias não era para se fazer nenhum trabalho e devia se observar certos rituais especiais.

6. Em ambos os Testamentos faz-se menção freqüente ao "dia do Senhor" e termos semelhantes para designá-lo. Este não é um dia em particular, mas sim um período de tempo no fim da história, quando Deus trará julgamento sobre os ímpios e exaltará seu nome (Is 2.12; 13.9; Ez 7.7,8; Mt 24; 25; 2Ts 2.1-12). Depois desta intervenção sobrenatural de Deus na história, ele instalará seu reino eterno (Ap 20-22), e todas as coisas serão consumadas em Cristo (Ef 1.10).

7. A frase "os últimos dias" parece incluir em seu significado mais amplo todo o período desde a cruz até a Segunda Vinda (At 2.17; 2Tm 3.1; Hb 1.2; 2Pe 3.3,4).

BIBLIOGRAFIA. Crem. (1892), 275-277; BDB (1952), 398-401; O. Cullman, *Christ and Time* (1950); Arndt (1957), 346-348; W. G. Kummel, *Promise and Fulfillment* (1961); TWNT, II (1964), 243-253.

S. Barabas

DIA DA EXPIAÇÃO. *Veja* Expiação, Dia de.

DIA DA PREPARAÇÃO (ἡ Παρασκευή, *preparação, abastecimento* [cp. Mt 27.62; Mc 15.42; Lc 23.54; Jo 19.14,31]). Como observado no Judaísmo, o dia da preparação precede imediatamente o sábado. Durante o período grego, o desenvolvimento de uma séria ameaça à integridade e existência do modo de vida judaico levou os saduceus e fariseus a impor condições rígidas à guarda do sábado. De acordo com Josefo (Jos. Ant. XVI. vi. 2), o povo começava a fazer *preparativos* para o sábado bem antes do por do sol, quando as observâncias começavam de fato, suspendendo os negócios normais e a atividade social, e preparando a comida com antecedência.

Os evangelhos relatam que a crucificação de Cristo aconteceu num Dia da Preparação. Ele é mencionado como o dia antes do sábado (Mc 15.42; Lc 23.54), e ambos os evangelhos equiparam a Última Ceia com a refeição da Páscoa judaica da noite anterior (Mt 26.17; Mc 14.12; Lc 22.7), o que indica que ela teria ocorrido no primeiro dia completo da Festa dos Pães Asmos. João 13.1, porém, coloca a Última Ceia antes da Páscoa, considerando que a crucificação foi fixada para o "dia da preparação da Páscoa" (Jo 19.14). Com relação ao sábado, o dia que precedia a celebração da Páscoa era um período de intensa preparação. Na virada da era cristã ele se tornou conhecido como a "noite da Páscoa". A Páscoa foi precipitada para o 14º dia do primeiro mês (Lv 23.5), seguida da Festa dos Pães Asmos. Os judeus do 1º séc. d.C., exceto os saduceus, identificaram o dia da Festa da Páscoa como um "sábado" (cp. Lv 23.11). Os MSS de Qumrã mostraram o uso de calendários divergentes no Judaísmo heterodoxo, e pode parecer que ambas as tradições datadas nos evangelhos estejam corretas, com Jesus utilizando uma data farisaica para a Páscoa, e João empregando um calendário saduceu em seu evangelho.

BIBLIOGRAFIA. A. Jaubert, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne* (1957); J. Jeremias, JTS (1959), X (131-133).

R. K. Harrison

DIA DE CRISTO. *Veja* Dia do Senhor.

DIA DE JORNADA (דרך יום; ἡμέρας ὁδός). A distância que uma pessoa pode viajar normalmente em um dia. Esta necessariamente varia de acordo com o terreno e o método de viagem — se a pé, com um animal, com uma caravana; também se a jornada era feita como passeio ou com pressa. Heródoto diz (IV 101) que calculava a jornada de um dia em cerca de 40 km; em outro lugar (V 53), em cerca de 29 km. São feitas menções a jornada de um dia (Nm 11.31; 1Rs 19.4; Jn 3.4; Lc 2.44); a uma jornada de três dias (Gn 30.36; Êx 3.18; 5.3; 8.27; Nm 10.33; Jn 3.3); e a jornada de sete dias (Gn 31.23; 2Rs 3.9). Diz-se que Labão perseguiu

Jacó de Harã até Gileade, uma distância de cerca de 563 km em sete dias — uma média de 80 km por dia (Gn 31.23).

J. C. CONNELL

DIA DE YAHWEH. *Veja* DIA DO SENHOR.

DIA DO JULGAMENTO. *Veja* ESCATOLOGIA.

DIA DO SENHOR (YAHWEH) (יום יהוה; LXX ἡ ἡμέρα [τοῦ] Κυρίου). Junto com expressões associadas como "o dia da ira de Yahweh" e "aquele dia" ele indica a intervenção decisiva de Deus na história para julgamento. (Em outros lugares os eventos decisivos são chamados "dias", cp. "o dia dos midianitas" em Isaías 9.4; "o dia de Jezreel" em Oséias 1.11. Em hebraico não há uma palavra especial para "hora".).

A expressão era, evidentemente, comum nos tempos de Amós no 8º séc. a.C., para indicar o tempo em que Yahweh iria castigar os inimigos de seu povo. Amós a desenvolve sobre aqueles que a usam, porque o dia trará julgamento sobre Israel também (Am 5.18-20; 6.3; 8.9; caps. 1 e 2). A visão de Amós sobre aquele dia oscila entre batalhas, desastres naturais e calamidades sobrenaturais, mas ele termina com uma nota de esperança. Aquele dia conduzirá a uma era nova (9.11s., o qual é interpretado no sentido cristológico em Atos 15.16s).

A expressão aparece muitas vezes nas profecias posteriores. O tema do julgamento é desenvolvido por Isaías (cp. caps. 2 e 22), mas como em outros livros proféticos, Isaías faz predições sobre vários temas ao mesmo tempo. A maioria dos profetas anseia pelo Dia do Senhor, mas de certa forma este foi cumprido no dia da queda de Jerusalém em 587 a.C. (Lm 1.21; Ez 34.12). Algumas vezes o profeta prediz o julgamento pendente sobre uma nação em particular: Babilônia (Is 13.1,6,9,13); Edom (Is 34.8s.; 63.4); Egito (Jr 46.10; Ez 30.3ss.); os filisteus (Jr 47.4). Depois de descrever minuciosamente os horrores daquele dia, Sofonias (Sf 1) menciona pelo nome as nações vizinhas (cp. 2; cp. 3.8) antes de anunciar o julgamento e a restauração de Jerusalém (cap. 3). Obadias 15 anuncia que "o dia do Senhor" está próximo para todas as nações". Zacarias 12-14 pinta um quadro vívido e detalhado da desolação de Jerusalém naquele dia.

O dia do Senhor também está associado com a restauração universal, e em alguns lugares vem ligado ao Messias. "Naquele dia, recorrerão as nações à raiz de Jessé que está posta por estandarte dos povos; a glória lhe será morada. Naquele dia, o Senhor tornará a estender a mão para resgatar o restante do seu povo", (Is 11.10,11; cp. 61.2; Lc 4.18s.). Isaías 2.2-4 (cp. Mq 4.1-3) anseia pelos "últimos dias" de paz e prosperidade universais, quando o Senhor trará julgamento entre as nações.

Malaquias enfatiza o julgamento insuportável e purificador, assim como também a cura e a alegria que aquele dia trará (3.2; 4.1s.). Ele fala também do seu mensageiro "Elias" que anunciará o dia (Ml 3.1; 4.5). O último é identificado como sendo João Batista em Mateus 11.10; 17.10-13; Marcos 1.2; 9.11-13; Lucas 1.17,76; 7.27.

A descrição de Joel sobre o dia do Senhor, à primeira vista, parece se referir a uma praga de gafanhotos (Jl 1.15; 2.1s., 11), mas a visão se funde com eventos sobrenaturais e cósmicos e o julgamento final (3.14ss.). Contra o pano de fundo dos presságios celestes é dada a promessa de que "todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo" 2.32), e Deus derramará seu Espírito "sobre toda carne" (2.28). Atos 2.17-21 vê o cumprimento da profecia no Pentecostes.

Jeremias usa as expressões "naquele tempo" e "naqueles dias" em lugar do dia do Senhor (cp. Jr 3.16ss.; 4.11; 50.4). O sentido parece ser o mesmo. Ele anuncia que "Eis aí vêm dias" quando Deus fará uma nova aliança, pela qual ele escreverá sua lei nos corações dos homens e cumprirá a promessa da aliança: "eu serei o seu Deus, e eles serão o meu povo" (31.31-34).

A expressão não é usada por Daniel, que antes fala "nesse tempo", quando "se levantará Miguel... o defensor dos filhos do seu povo, e haverá tempo de angústia, qual nunca houve, desde que houve nação até àquele tempo; mas, naquele tempo, será salvo o teu povo, todo aquele que for achado inscrito no livro. Muitos do que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna, e outros para vergonha e horror eterno". (12.1s; cp. 9.26; 10.14; 11.27,35,40; 12.4,9,13 onde menciona também o "fim").

A expressão virtualmente desaparece na literatura judaica posterior que deixou de usar o nome de Yahweh. A terminologia sobrevive em (ex.) em 2 Baruque 48.47; 49.2; 55.6. É reavivada no NT (2Pe 3.10,12; Ap 6.17; 16.14) onde se encontra também ligada à volta de Cristo, tanto na linguagem quanto na imagem (Mt 24; 25; Mc 13; Lc 17.22-31; 21; 1Co 1.8; 5.5; 2Co 1.14; Fp 1.6,10; 2.16; 1Ts 5.2; 2Ts 2.2).

As profecias do AT enfatizam a iminência do dia do Senhor. Os homens precisam se preparar

para ele, sem demora. A justiça e o julgamento de Deus são certos, bem como a sua misericórdia. Algumas profecias foram parcialmente cumpridas em eventos particulares. Mas estes são, de fato, amostras ou demonstrações dos atos decisivos de Deus na vinda de Cristo, no derramar o Espírito e na volta de Cristo no julgamento final e glória.

BIBLIOGRAFIA. L. Cerný, *The Day of Yahweh and Some Relevant Problems* (1948); G. Delling, ἡμέρα em *TDNT*, II, 943-953; E. Jenni, "Day of the Lord", *IDB*, I, 784s.; H. H. Rowley, *The Faith of Israel* (1956), 177-201; S. Mowinckel, *He that Cometh* (1956), passim; G. von Rad, "The Origin of the Concept of the Day of Yahweh", JSS, IV (1959), 97-108; *Old Testament Theology*, (1965), 119-125; D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (1964) passim.

C. Brown

DIA LONGO DE JOSUÉ. Um evento mencionado numa passagem poética em Josué 10.12,13. Quando Josué e os israelitas começaram a conquistar a região montanhosa de Judá das tribos cananitas, a cidade de Gibeom fez paz com os invasores. Uma coalizão de reis inferiores, Adoni-Zedeque de Jerusalém, Horão de Hebrom, Pirão de Jarmute, Jafia de Laquis e Debir de Eglom, juntamente com cinco reis dos amorreus, pelejaram contra Josué na batalha de Gibeom (10.1-10). Lá o Senhor fez chover granizo e matou um grande número dos inimigos. Então Josué, na presença de Israel, orou ao Senhor com um pequeno poema. "Sol, detém-te em Gibeom, e tu, lua, no vale de Aijalom". Então o sol se deteve, e a lua parou (10.12,13). É como se o paralelismo e o sentido das Escrituras ligam o movimento do sol e da lua. A declaração seguinte, v. 14, afirma que "Não houve dia semelhante a este, nem antes nem depois dele". Não há dúvida de que a narrativa da Escritura tem o intuito de ser entendida no sentido sobrenatural, um evento miraculoso. Contudo, o dia longo não é mencionado em nenhum outro lugar nas Escrituras. É desnecessário acrescentar que esta passagem tem sido de grande interesse através dos tempos de estudo bíblico. É tão simples e direto que não admite questionamento. Por outro lado é claro que a vitória obtida por Israel foi o resultado direto da ação soberana de Deus. O pequeno poema de Josué é um hino de louvor à provisão providencial de Deus. Não é dada explicação sobre a intervenção, mas somente o resultado, que foi a vitória dos filhos de Israel.

W. White Jr.

DIA SANTO, a tradução do hebraico comum קדש, geralmente traduzido como "santo" (Is 6.3, etc.), mas traduzido pela BJ em Êxodo 35.2 como "dia santo", e a Almeida traduz como "santo". No NT a palavra grega ἑορτη, é traduzida pela KJV como "dia santo" apenas em Colossenses 2.16, mas como "festa" em todas as outras passagens (Lc 2.41, etc.). Em todos os casos, independente da tradução precisa, tanto do hebraico como do grego, as palavras se referem a muitos dias santos judaicos, quando os festivais específicos eram realizados no Templo em Jerusalém.

W. White Jr.

DIA, AQUELE (O). *Veja* Dia do Senhor.

DIABO. Esta palavra aparece nas VSS em inglês (Devil) em relação a vários termos no AT e NT. Referências aos demônios no AT, embora poucas em número, parecem ocorrer relacionadas principalmente a deidades estrangeiras, como o termo שדים (Dt 32.17), traduzido na LXX como δαιμόνια. Outra referência semelhante aparece em Levítico 17.7, onde שעירים, δαιμόνια na LXX, ou "peludos", tem sido interpretado como uma alusão aos "sátiros". Numa referência semelhante (2Cr 11.15), a LXX lê μάταια ou "coisas vãs", o que lança dúvida sobre uma interpretação especificamente demoníaca. *sēḏîm*, um termo hebraico pós-bíblica comum para "espíritos maus", foi derivado do assírio *shêdu* ou "espírito guardião", mas os deuses pagãos mencionados não têm necessariamente conotação demoníaca (Dt 32.17; Sl 106.37). O tópico geral era de pouco interesse para os escritores do AT, de modo que eles fizeram pouca referência a ele. (*Veja* Demônio).

Em contraste, demônios tiveram grande destaque nos evangelhos. A personagem de Satanás (LXX διάβολος) foi chamada no NT como *diábolos* ou *satanâs* sem qualquer diferença básica. Em Jó, Satanás foi acusado perante Deus numa demonstração da natureza da virtude desinteressada; no NT ele foi descrito como aquele que incita a fazer o mal - o "príncipe dos demônios" (Mt 4.1; 13.39; Jo 13.2; etc.). Aqueles sob seu controle poderiam ser chamados demônios ou filhos do diabo (Jo 6.70; 8.44; 1Jo 3.8,10), e ele tinha o poder da morte (Hb 2.14). Embora príncipe deste mundo ele foi vencido pela morte e ressurreição de Cristo (cp. Mt 25.41; Ap 2.10; 12.9, etc.).

No NT, a palavra mais comumente usada para "diabo" era δαιμόνιον, um diminutivo de *daimōn*,

e se referia a um ser espiritual hostil tanto a Deus quanto aos homens. Os evangelhos apresentam várias passagens sobre pessoas sendo possuídas pelos demônios, uma situação que manifestava-se em comportamentos excêntricos (Lc 8.27), mudez (11.14) e epilepsia (Mc 9.17,18). Deve-se observar, porém, que os evangelistas faziam diferença entre doença e possessão pelos demônios, como em Mateus 4.24, onde as várias categorias são distintas umas das outras.

Os inimigos de Cristo atribuíram seu sucesso em expulsar demônios como estando ele próprio endemoniado (Lc 11.15), ao que Cristo respondeu que tal situação dividiria todo reino do mal (11.17,18). Jesus compartilhou com seus discípulos sua supremacia sobre os demônios, como na missão dos doze (9.1) e dos setenta (10.17). De modo diferente dos seus discípulos, ele não ficou preocupado quando outros usaram seu nome para expulsar demônios (Mc 9.38,39).

BIBLIOGRAFIA. E. Langton, *Essentials of Demonology* (1949).

R. K. Harrison

DIÁCONO, DIACONISA (διάκονος, *servo, alguém que serve à mesa*, Lc 10.40; 17.8s.; 22.25ss.; Jo 2.5,9); de servos reais (Mt 22.13); de serviço ou ministério em geral (Mc 10.43-45 [Jesus]; At 1.17,25 [apóstolos]; Rm 11.13 [Paulo]; dos líderes cristãos locais, possivelmente um título oficial (Fp 1.1, 1Tm 3.8,12,13 [*Veja também* Ministério]. Em Romanos 13.4 a palavra também é aplicada aos governadores seculares.

1. Origem. Segundo o pensamento grego, serviço (*diakonía*) era considerado incompatível com a dignidade de um homem livre (Platão, *Gorg.* 492b, "Como pode um homem ser feliz se ele tiver de servir a alguém?"), exceto quando servindo ao estado (Demosth. 50, 2; Platão, *Leg.* 955). Nos tempos helênicos o termo *diakonos* é aplicado para alguns oficiais do culto (MM pág. 149); mais geralmente, Epicteto descreve o homem sábio como sendo um servo de Deus (Diss. III, 22, 69 et al., Kittel. II, pág. 82). O Judaísmo considerava o serviço muito mais positivamente, mas a LXX empregou outros termos para descrevê-lo (*diákonos* somente em Et 1.10; 2.2; 6.1,3,5; Pv 10.4; *diakonía* em Et 6.3,5). O Servo Sofredor de Isaías 40ss. (*Yebed Yahweh*) é descrito na LXX como escravo (*doûlos toû Theoû*, 42.19) ou "criança" (*paîs*, 52.13) ao invés de *diákonos*. Alguns aspectos do AT concernentes aos pobres provavelmente antecipam as funções caritativas do diácono cristão. A relação do "líder da sinagoga" (*hyperétēs*, Lc 4.20) com seu assistente (*ḥazzān*) mostra certas semelhanças com a correlação entre o bispo cristão e os seus diáconos, mas as funções envolvidas eram muito diferentes e não há evidência de qualquer ligação casual entre os dois conjuntos de ofícios.

2. Cristo como diácono. A única fonte de toda *diakonía* cristã e seu protótipo perfeito é encontrada naquele que, sendo Senhor, fez-se servo (*diákonos*, Rm 15.8) e escravo (*doûlos*, Fp 2.6). Por intermédio de sua encarnação como o servo messiânico do Pai e por seu sofrimento messiânico, Cristo inverteu completamente o relacionamento servo-senhor e valorizou a dignidade e honra do servir e do sofrer. Contrastando seu próprio papel de servo com a estrutura de poder da autoridade dos gentios e rivalidade ambiciosa dos discípulos, ele afirmou que "quem quiser tornar-se grande entre vós, será esse que vos sirva (*diákonos*); e quem quiser ser o primeiro entre vós será servo (*doûlos*) de todos; pois o próprio Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir (*diakonêsai*) e dar a sua vida em resgate por muitos" (Mc 10.35-45, cp. 9.35; Mt 20.20-28). Lucas, que coloca o episódio no contexto da Última Ceia, conclui o relato com a declaração de Cristo, "Pois, no meio de vós, eu sou como quem serve". (Lc 22.27, *ho diakonôn*). No quarto evangelho, a mesma natureza de servo do Filho é dramaticamente ilustrada por ele, ao lavar os pés dos discípulos antes da Ceia (Jo 13.1-11).

Todos os três evangelhos sinópticos fazem referência às mulheres que seguiam Jesus e o serviam (Lc 8.3; Mt 27.55; Mc 15.41); a sogra de Pedro, ao ser curada de sua febre, se levantou e serviu os discípulos (Mt 8.15; Mc 1.31; Lc 4.39). Embora o costume fosse do mestre ceiar primeiro e espera receber a costumeira atenção (Lc 17.8), no final da festa de casamento o próprio Senhor sentará seus servos fiéis à sua mesa e com um avental os servirá (Lc 12.37, cp. Jo 12.25s.).[1] No julgamento descrito em Mateus 25.31-46, o Filho do Homem separará

1 Um paralelo rabínico curioso ocorre na Mishnah: quando o Rabino Gamaliel II causou espanto em seus companheiros rabinos ao se levantar e servi-los à mesa, o Rabino Jehoshua comentou que "Abraão era maior que ele e ele servia a mesa", enquanto outro colega acrescentava "o próprio Deus dispõe a mesa para os homens e porquê não deveria o Rabino Gamaliel se levantar e nos servir?" (SBK II, pág. 257)

as ovelhas dos cabritos com base na *diakonía*: o Filho reconhecerá aqueles que o serviram (25.40) alimentando, vestindo, abrigando e visitando "a um destes meus pequeninos irmãos".

A partir destes ensinamentos fica claro que toda *diakonía* cristã, e na verdade toda vida cristã, é uma participação pela graça na qualidade de servo do Filho do Homem. Este diaconato em Cristo marca toda a igreja; nós somos participantes na vida comum e na corporação de servitude e sofrimento do Servo Sofredor (cp. Fp 2.5-11; Cl 1.24-28). Conforme Romanos 12.7 e 1 Pedro 4.7 esta *diakonía* é uma dádiva distinta do Espírito dentro do Corpo de Cristo, junto com (ou manifesta em) dádivas como auxílios, liberalidade, misericórdia e hospitalidade.

3. Ministério Cristão. Em todo o NT o termo grego "diácono" (*diákonos*) e "diaconato" (*diakonía*, ministério) são consistentemente usados no sentido amplo implícito nos dados acima; das mais de cem ocorrências dos termos, algumas até sugerem a idéia do ofício eclesiástico que se desenvolveu mais tarde. O substantivo *diakonía* é usado para ajuda financeira (2Co 8.4; 11.8; Rm 15.25; a oferenda é *diakonía* e *koinōnía*, Rm 15.26; 2Co 8.4), de beneficência (At 6.1), e de assistência pessoal relativa às necessidades temporais ou aos esforços evangelísticos e missionários (At 19.22; 1Co 6.15; 2Tm 4.11; Ap 2.19). O título *diákonos* é aplicado a Cristo (veja acima), os Doze (At 1.7,25), a Paulo (1Co 3.5), ao ministro de Deus (2Co 6.4); de Jesus Cristo (11.23); ou da nova aliança (3.6); do Evangelho (Ef 3.7, Cl 1.23); da Igreja (Cl 1.25), a Timóteo (1Ts 3.2; 1Tm 4.6; At 19.22, com Erasto), a Tíquico (Cl 4.7; Ef 6.21) e a Epafras (Cl 1.7). Assim o termo é aplicado a uma área do ministério que inclui o apóstolo, o missionário, o evangelista e o profeta — de fato, em todas formas variadas do ministério cristão (1Co 12.5; Ef 4.12).

Alguns têm visto em Atos 6 a iniciação do diaconato como um ofício eclesiástico visto que a passagem emprega o subst. *diakonía* (6.1,4) e o verbo *diakoneîn* (6.2), e introduz a distinção significativa entre o "ministério da Palavra" (6.4) e o "servir às mesas" (6.1,2). Mas os sete não são, em nenhum lugar, chamados de "diáconos"; Filipe na verdade é chamado um "evangelista" (21.8) e relatos subseqüentes enfatizam o papel dos sete no debate, ensino, pregação e batismo.

A saudação de Filipenses 1.1 parece referir-se ao diaconato como uma função específica e relativamente definida dentro da congregação, estreitamente associada com o bispo (ou superintendente), talvez especialmente na administração da contribuição pela qual Paulo agradece aos filipenses. O mesmo uso quase oficial reaparece em 1 Timóteo 3.8-13, novamente relacionado intimamente com o bispo. Os requisitos para escolha dos diáconos são compatíveis com aqueles exigidos para a administração dos fundos da congregação e para a visitação de casa em casa, duas funções tipicamente atribuídas aos diáconos na literatura patrística (Hip. *Ap. Tr.* 9,21.23-25,30). Estas duas passagens são apenas exemplos de um sentido oficial mais técnico do termo. A literatura patrística ilustra a definição progressiva de seu caráter oficial, juntamente com a distinção gradual de bispo e presbítero para constituir um tríplice ministério no qual o diácono assiste o bispo.

4. Diaconisa. Os evangelhos sinópticos oferecem uma ênfase curiosa à *diakonía* de algumas mulheres (veja acima). Em Romanos 16.1 Febe é descrita como sendo um *diákonos* (BJ, "diaconisa"), mas visto que a forma usada é masculina e sem artigo, e visto que as primeiras indicações de um ofício de diaconisa aparecem somente no terceiro século, é bastante duvidoso que o versículo se refere a um ofício específico e definido na igreja. As "mulheres" de 1 Timóteo 3.11 provavelmente são mais uma referência às esposas dos diáconos do que às diaconisas. Estas passagens, entretanto, mais o papel das viúvas indicado em 1 Timóteo 5.3-16 e 1 Coríntios 7.8 podem apontar para as origens mais antigas do desenvolvimento do ofício posterior de diaconisa.

BIBLIOGRAFIA. B. Reicke, *Diakonie, Festfreude und Zelos* (1951); G. Kittel, TWNT II, (1964), 81-93; J. McCord e T. H. L. Parker, *Service in Christ* (1966); H. von Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries* (1969).

J. STAM

DIADEMA (צפירה, um *aro* ou *algo ao redor da cabeça* [Is 28.5]; עניף, principalmente *peça para envolver, vestir, enrolar, a cabeça* na forma de turbante; pedaço de tecido para enrolar em volta da cabeça [Is 62.3]; διάδημα, sempre indica *uma tiara, o símbolo da realeza*). A palavra "diadema" aparece apenas oito vezes, duas em Isaías, duas em Provérbios, uma em Ezequiel e três em Apocalipse. Diadema é estritamente um adereço real e, portanto, muito semelhante a uma coroa. Muitas

palavras hebraicas, incluindo a acima e *kether*, podem ser traduzidas por "diadema", "coroa", "grinalda" ou "turbante", dependendo do contexto (Et 1.11; 2.17; 6.8; Jó 29.14; Pv 14.18; Ez 21.26 et al.). Nos tempos antigos o diadema era usado pelos reis como um sinal de realeza; daí emblemático de poder e distinção. Por isto Isaías disse, "Naquele dia, o Senhor dos Exércitos será a coroa de glória e o formoso diadema para o restante de seu povo" (Is 28.5). Sobre Sião ele profetizou "Serás uma coroa de glória na mão do Senhor, um diadema real na mão do teu Deus" (62.3). Em Apocalipse, onde João testemunhou uma grande demonstração de poder, ele viu três fileiras de diademas, sempre no plural. O dragão usava "nas cabeças, sete diademas" (12.3); a besta usava "sobre os chifres, dez diademas" (13.1); e Cristo usou "muitos diademas" sobre sua cabeça (19.12).

BIBLIOGRAFIA. Davies-Mitchell, *Student's Hebrew Lexicon* (1960), 311, 545s.; *Zondervan Interlinear Greek-English NT* (1965), 25.

G. B. FUNDERBURK

DIALETO (λαλιά). Esta palavra ocorre na BJ (Mt 26.73): "...pois o teu *dialeto* te denuncia". A ARA e NVI traduzem "porque o teu *modo de falar* te denuncia". A palavra envolvida é *lalia*, que na verdade significa "modo de falar", referindo-se provavelmente à peculiaridade do dialeto de uma pessoa como Pedro, que falava um aramaico-judaico, um modo característico de um habitante da Galiléia. "Dialeto" pode ser também uma tradução limitada porque *lalia* provavelmente incluía o uso peculiar de palavras e expressões, assim como um mero sotaque ou entonação. A ARC traz "tua fala".

G. L. ARCHER

DIAMANTE, a mais desejada de todas as pedras preciosas e a substância mais dura encontrada na natureza (Jr 17.1). É carbono puro e geralmente aparece em cristais octaédricos. Diamantes foram extraídos na Índia desde os tempos mais remotos, e esta deve ter sido a fonte de todos os diamantes famosos da antigüidade.

DIANA. *Veja* ARTEMIS.

DIAS, ÚLTIMOS. *Veja* ESCATOLOGOA.

DIÁSPORA (διάσπορα, *dispersos*). A dispersão dos judeus para além das fronteiras da Palestina.

1. O termo. *Diaspora*, em grego, era geralmente equivalente ao hebraico *golah* e entrou para o protuguês como "dispersão". Havia, contudo, uma distinção entre o termo grego que tinha o significado de "disperso" e o hebraico que significava "exilado". "Diáspora" se referia a um movimento voluntário dos judeus para outras terras que não as suas. Isto os separava tanto dos seus compatriotas que ficaram no seu país, quanto dos estranhos entre os quais os judeus transplantados viviam em outras terras. *Golah* se referia aos judeus que tinham sido forçados a se mudarem como resultado de guerra, exilados e, algumas vezes, prisioneiros. Os descendentes de tais exilados formavam uma grande parte da diáspora dos tempos do NT.

Os Oráculos Sibilinos (c. 250 a.C.) relataram a dispersão dos judeus "Toda terra e todo mar estão cheios deles". Nos tempos do NT estimava-se que havia mais judeus vivendo fora (talvez uns três a cinco milhões) do que na Palestina.

A principal causa da Diáspora foi a deportação dos judeus para o exílio por seus inimigos. Os assírios levaram judeus da Samaria para o oriente em 722 a.C., e os babilônios levaram alguns de Jerusalém no ano de 586 a.C. Mais tarde, Pompeu levou judeus para Roma como escravos.

Os judeus, por serem um povo diligente, também foram voluntariamente para outras terras, onde as oportunidades de negócios e comércio eram melhores. O aumento da população na Palestina pressionou os judeus a irem em busca da sobrevivência em outras terras, especialmente as grandes cidades dos países vizinhos. Estas circunstâncias contribuíram para criar o povo chamado de a Diáspora.

2. Áreas geográficas. O Egito tinha uma das maiores, senão a maior, concentração de judeus fora da Palestina nos tempos do NT. Os judeus do Egito quase fizeram um centro religioso para rivalizar com Jerusalém. Foi de fontes provenientes do Egito que foi produzida a LXX. Se a colônia do Egito ou a da Mesopotâmia foi a primeira é discutível, mas sem dúvida a dispersão dos judeus para o oriente é muito antiga. Os dois principais centros judaicos na Mesopotâmia estavam em Nehardea e Nisibis. Josefo afirmou que a Síria tinha a maior porcentagem de judeus nos seus dias. Na Síria os judeus se concentraram mais em Antioquia. Havia milhares também em Damasco. Judas Macabeu e seu irmão Jônatas levaram colônias de judeus até

a fronteira com a Síria como uma proteção para a Judéia. A proximidade da Síria com a Palestina era o suficiente para atrair os empreendedores judeus para estas cidades.

Há bastante evidência tanto dentro quanto fora do NT para a presença de judeus na Grécia e Ásia Menor. Filo, o judeu alexandrino, preservou uma carta de Herodes Agripa I para o Imperador Calígula, com um pedido urgente a fim de garantir liberdade religiosa e civil aos judeus da Panfília, Cilícia, e a maior parte da Ásia Menor até a Bitínia, também em Tessália, Boetia, Macedônia e Corinto. Parece que os judeus estavam nesta área principalmente por causa das oportunidades de comércio. A principal rota de comércio ia corria através da Cilícia até a Síria e Palestina. Outras rotas de comércio na Macedônia e Acaia contavam com judeus também. Além do comércio, há evidências de que Antíoco III transferiu 2.000 famílias judaicas, que eram leais a ele, para a Ásia a fim de ajudar a garantir a paz.

Havia judeus dispersos por toda a Itália. Cícero escreveu sobre eles com ódio e medo (62 a.C.). Tibério César perseguiu a colônia de judeus em Roma. Cláudio César procurou expulsar os judeus de Roma e proibiu-os de se reunirem em suas sinagogas. Parece que os judeus estiveram em Roma mesmo antes da deportação dos cativos de Pompeu de Jerusalém (63 a.C.).

Colônias judaicas povoaram as ilhas do Mediterrâneo também. A carta de Agripa I para Calígula mencionava Chipre e Creta como tendo judeus em número considerável. Chipre parece ter sido a cidade natal de Barnabé, e Tito estava ligado a Creta.

Paulo encontrou sinagogas bem estabelecidas por toda a Ásia Menor. Isto era verdade também na Macedônia e Acaia. Geralmente ele começava seu trabalho entre seu próprio povo em cada novo local aonde ia.

3. Característica. Em muitos países os judeus recebiam lugares de confiança e gozavam de liberdade social. Freqüentemente eram confiadas a eles posições militares e, por causa de sua lealdade, até mesmo o comando de exércitos. Eles se tornaram alto oficiais no governo também.

A maioria das colônias judaicas tinha autonomia nas questões que eram estritamente suas. Em muitos lugares eles tinham direitos iguais, ou quase iguais, aos dos estrangeiros no meio dos quais eles viviam. Nos assuntos religiosos os judeus da Diáspora eram devotos à fé de seus ancestrais. Quando sobrevinha alguma perseguição sobre os judeus fora da Palestina era quase sempre por causa de algum fanatismo religioso, como era julgado pelas autoridades onde viviam. Tibério César odiou os judeus porque ele achava que os judeus consideravam sua religião como sendo superior a todas as outras religiões.

Na maioria dos casos os judeus da Diáspora gozavam de liberdade religiosa. Esta parece ter sido a política de Antíoco III, que transferiu 2.000 famílias judaicas para a Ásia Menor. O governo romano considerou o Judaísmo como uma religião permitida, *religio lícita*. Os judeus, portanto, não eram obrigados a comparecer no tribunal aos sábados; e quando era feita a esmola pública para os pobres, nenhuma comida estranha ou azeite era oferecido aos judeus. Se o dia da distribuição caísse no sábado, os judeus tinham permissão para tirar sua cota no dia seguinte. Embora alguns judeus tinham servido nas forças militares com distinção, os judeus na Ásia Menor como um todo eram isentos do serviço militar, por causa de suas leis peculiares sobre comida e observância do sábado.

Os judeus dispersos mantinham fortes ligações com Jerusalém e com o Templo. Peregrinações freqüentes eram feitas a Jerusalém para as festas religiosas. Ofertas de dinheiro eram enviadas regularmente para o Templo. Meio siclo era esperado de todos os judeus da Diáspora, mas sem dúvida muitos enviavam muito mais. Quase todos os países tinham um ponto de coleta, onde as dádivas eram juntadas, esperando pela viagem anual a Jerusalém. Mitridates, rei do Ponto, na Ásia Menor, confiscou 800 talentos de prata na ilha de Cos, que os judeus haviam coletado em Jônia para o Templo. Pomponius Flaccus, governador romano da Ásia Menor, em outra ocasião confiscou 45,400 kg em ouro, que tinha sido recolhido para o Templo, vindo de Apaméia, Laodicéia, Pérgamo e Adramítio. Era especialmente o tesouro vindo da Diáspora que fazia o Templo de Jerusalém tão rico e bonito.

Alguns dos judeus da Diáspora obtinham cidadania romana. No NT, Paulo serviria como exemplo. Não se sabe ao certo de que maneiras os judeus obtinham esta cidadania. Ao que parece Paulo herdou a dele. Alguns, sem dúvida, eram capazes de comprar a cidadania romana. Outros judeus, aparentemente, eram recompensados com a cidadania por se distinguirem no serviço militar prestado aos Césares.

O proselitismo era outra característica dos judeus fora da Palestina. Estes judeus eram propagandistas de primeira ordem e missionários

zelosos. A tradução do AT para o grego capacitou-os a comunicar sua religião aos povos entre o quais viviam. O alto conteúdo ético e o monoteísmo do Judaísmo combinaram para interessar a um segmento considerável do mundo pagão. Grande número de pessoas tementes a Deus se posicionavam nas margens do Judaísmo enquanto que muitos outros gentios mergulhavam nele completamente.

4. Contribuições. Se não fosse pela Diáspora não haveria a LXX. Além da LXX, a Diáspora produziu a Targum, traduções e paráfrases do AT em outros dialetos do oriente, especialmente o aramaico. A Diáspora também deu origem a um significante volume de literatura. Alguns estudiosos incluíram os livros de Jó e Provérbios, bem como alguns Salmos, nesta literatura. As contribuições literárias principais, contudo, são os Apócrifos e Pseudo-epígrafos. Pensa-se também que a sinagoga teve sua ascensão na Diáspora.

5. Influência. Os judeus, vivendo em terras estrangeiras, foram inevitavelmente influenciados pelo meio ambiente cultural e religioso a sua



volta. Muitos estudiosos acham que a angeologia e demonologia entre os judeus eram doutrinas especialmente resultantes da Diáspora. Entretanto, deve-se reconhecer que foi feito um esforço considerável para ajustar o Judaísmo ao pensamento do mundo grego, como testemunha Filo da Alexandria, que foi um líder importante durante o processo de helenização.

Pode ser que as sementes do legalismo judeu tenham sido lançadas na Diáspora. No tempo do cativeiro não foi possível executar as exigências levíticas da adoração sacrificial. A concentração na sinagoga foi, portanto, dirigida para a letra da lei. Após o regresso à Palestina, a preocupação com a observância e a interpretação legal continuou no Farisaísmo.

Por outro lado a Diáspora também exerceu influência em direção a religião pessoal. A convicção do pecado foi apressada; a piedade pessoal cresceu; os elementos espirituais na religião foram enfatizados. Uma perspectiva universal, uma visão cosmopolita, entrou no Judaísmo por intermédio da mistura e interação dos judeus com povos de outras heranças.

6. Importância. A Diáspora foi indispensável para a difusão do Cristianismo. O Judaísmo dos judeus dispersos era muito mais aberto a mudanças do que a religião da pátria mãe. A presença de comunidades de judeus por todo o mundo Mediterrâneo tornou possível aos missionários cristãos se moverem rapidamente de uma área a outra pregando a mensagem para a qual o povo das sinagogas tinha um preparo básico, não sem mencionar o grande número de gentios tementes a Deus que estavam prontos para ouvir o Evangelho. A LXX foi também de valor incalculável para o progresso do Cristianismo, porque foi as Escrituras das primeiras igrejas. A esperança messiânica dos judeus da Diáspora tinha preparado, até um certo ponto, o mundo civilizado para a mensagem de Cristo.

BIBLIOGRAFIA. A. Causse, *Les Disperses D'Israel* (1929); H. W. Robinson, *The History of Israel* (1938); R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times* (1949); J. M. Wilkie, "Nabonidus and the Later Jewish Exiles", JTS, II (1951), 36-44; A. Schalit, "The Letter of Antiochus III to Zeuxis Regarding the Establishment of Jewish Military Colonies in Phrygia and Lydia", JQR, 50 (1951), 289-318; F. Zweig, "Israel and the Diaspora", *Judaism*, VII (1958), 147-150; N. H. Snaith, *The Jews from Cyrus to Herod* (s.d.).

H. L. Drumwright Jr.

DIATESSARON. *Diatessaron* (uma frase preposicional grega, "através dos quatro") nome tradicional dado a uma harmonia, dos quatro Evangelhos, combinados em uma única narrativa feita por Taciano, um apologista cristão de origem assíria, residente em Roma, em meados do 2º séc., até sua volta para o Oriente em 172 d.C. Em uma fonte antiga, sua compilação é chamada *Diapente* "através dos cinco". Ambos os termos pertencem à teoria musical grega, que quer dizer quarto perfeito e quinto perfeito, respectivamente, sendo estas harmonias da mais alta estima. Daí a obra ser definida como a "harmonia perfeita". O uso da *Diapente* pode indicar a inclusão, por Tatiano, do material apócrifo de uma quinta fonte apócrifa, junto com os quatro evangelhos canônicos, visto que exemplos de itens apócrifos são encontrados em todas as fontes.

Foi provavelmente composto em siríaco, mas uma versão latina pode ter sido feita logo em seguida, ainda durante a vida do autor. É pouco provável que a língua original da obra fosse o grego. O fragmento em grego, conhecido, é, provavelmente uma re-tradução do siríaco. A Diatessaron não sobreviveu em sua forma original; um comentário em siríaco, parcialmente preservado, feito por Efraim (d. 378), editado em 1963, constitui a fonte mais direta. Uma tradução do armênio preservou o comentário completo. Uma versão árabe da harmonia é conhecida em muitos manuscritos. Estas duas formam as fontes primárias conhecidas, mas podem ser suplementadas por muitas outras. Uma adaptação persa é conhecida, e a harmonia deixou sua marca no Oriente nas versões sírias armênia, geórgiana e palestiniana; em sua fonte, os evangelhos em siríaco antigo; em referências feitas pelos Pais siríacos; e na literatura maniqueísta. No Ocidente, originando-se da primeira tradução latina mencionada, existem marcas fortes nos evangelhos em latim antigo, nas harmonias latinas adaptadas ao texto da Vulgata, e nas harmonias vernaculares em alemão nobre antigo, alemão nobre médio, holandês medieval, médio inglês, e os dialetos tuscano e veneziano medieval da Itália.

Esta influência, surpreendentemente ampla, exibe o talento literário de Taciano e o seu apelo devocional popular. A harmonia, mesmo nas fontes mais antigas, mostra traços de ascetismo extremo (Encratismo), que proibia tanto a experiência sexual como o compartilhar de carne e vinho. Algumas referências antigas chegam até mesmo a afirmar que Taciano omitiu as genealogias de Jesus contidas nos evangelhos, embora muitas das fontes a trazem. Três sinais seguros da influência

diatessárica sobre qualquer documento são as asserções de que tanto José quanto Maria eram de descendência davídica; que uma grande luz brilhou no Jordão no batismo de Jesus; e que Jesus olhou "amorosamente" para o jovem rico.

BIBLIOGRAFIA. C. Peters, *Das Diatessaron Tatians* (1939); L. Leloir, *Le Témoignage d'-Ephrém sur le Diatessaron* (1962); B. M. Metzger, "Tatian's Diatessaron and a Persian Harmony of the Gospels", *Chapters in the History of New Testament Textual Criticism* (1963).

J. N. Birdsall

DIBLA, DIBLATE. Veja Ribla.

DIBLAIM (דבלים, pode significar *dois inchaços*, *bocado*, *bolos*, como pasta de figos). O pai de Gômer, a mulher infiel do profeta Oséias (Os 1.3).

DIBLATAIM. *Veja* Bete-Diblataim.

DIBOM, DIBOM-GADE (דיבון, דיבן; a grafia da Pedra Moabita, דיבן, e a Δαιβών da LXX mostra que o י tinha valor de consoante; דימדן; דימונן; LXX Δειμών, Διμωνά). 1. Uma cidade do sul da Judéia, habitada no tempo de Neemias por membros da tribo de Judá (Ne 11.25), que parece ser a mesma que Dimona, uma cidade do sul da Judéia (Js 15.22), possivelmente Tell ed Dheib.

2. Uma cidade em Moabe, ao leste do Mar Morto, ao norte do Rio Arnom, é mencionada pela primeira vez no AT na narração da vitória de Israel sobre Seom, rei dos amorreus (Nm 21.30), foi dada junto com toda a região a Gade e a Rúben (Nm 32.3,34; Js 13.9), e embora Dibom fosse construída (i.e. reconstruída) por Gade (Nm 32.34) e, portanto, fosse algumas vezes chamada Dibom-Gade (Nm 33.45,46), ficou sendo parte do território de Rúben (Js 13.17).

Israel não manteve posse contínua de Dibom e das terras ao redor, como é evidenciado pelo controle moabita do rei Eglom (Jz 3.12ss.), a conquista da área por Davi (2Sm 8.2), a rebelião de Moabe (2Rs 1.1) e subjugação por Judá e Israel (2Rs 3), embora Mesa, na sua Inscrição Moabita (c. 840 a 830 a.C.), tenha declarado vitória sobre Israel; depois nos tempos de Isaías (Is 15) e mais tarde no tempo de Jeremias (48.18,22) esta cidade, junto com outras, aparece sob o controle de Moabe, havendo um jogo de palavras em Isaías 15.9, como o TM, que traz Dibom em Isaías 15.2 tem Dimom que se parece mais com a palavra דם "sangue".

Moabe, como um estado político, parece ter sido destruída por Nabucodonosor. Mais tarde, Dibom parece ter ficado sob o controle judeu, como evidenciado por uma moeda de Hircano II (63-40 a.C.), encontrada lá.

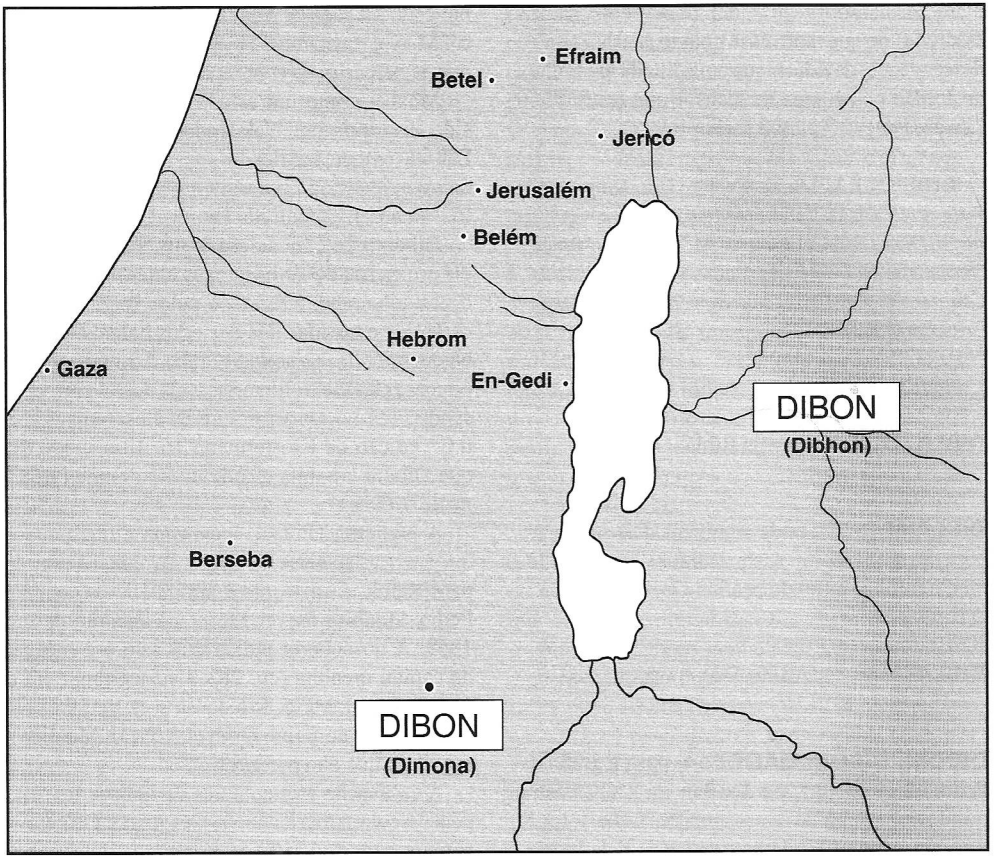
Dibom não é mencionada no NT, porém, que ela prosperou desde os tempos antes de Cristo até o período árabe, é atestado pelos fragmentos de cerâmica e moedas dos períodos helenístico, nabateu, romano, bizantino e árabe, havendo apenas poucas referências literárias a ela nestes períodos, sendo uma no *Onomasticon* de Eusébio (4º séc. d.C., edição de Klostermann 16, 18ss.), que diz que Dibom era uma cidade muito grande (κώμη παμμεγέθης).

A hodierna Dhībân, localizada a uns poucos quilômetros ao norte do vale de Arnom, na estrada para Kerak, é adjacente à antiga Dibom, onde a Pedra Moabita do rei Mesa foi encontrada em 1868. A descoberta indica que este era o lugar da capital moabita (cp. 2Rs 3.4,5). Dibom era o nome original; Mesa, ao reconstruí-la, deu-lhe pelo menos parte do nome Qrhh (Inscrição Moabita), um título que não perdurou.

A escavação arqueológica de Dibom foi feita pela Escola Americana de Pesquisas Orientais, entre os anos de 1950 a 1956, nas seguintes expedições (os diretores são citados): 1950-1951, Fred V. Winnett; 1952, W. L. Reed; 1952-1953, A. D. Tushingham; 1956, W. H. Morton. Esta escavação foi de especial interesse, porque Dibom era um sítio transjordaniano que tinha sido ocupado durante a maior parte da história da Transjordânia, e que poderia fornecer um perfil da história arqueológica da região.

O sítio de Dibom, elevação de 650 metros acima do nível do mar, consiste de dois montículos, um ocupado pela moderna cidade Dhībân, e o outro ao noroeste, ligados por uma depressão em forma de sela, onde se localizava a antiga Dibom, cuja área era de 2,4 hectares, a área ao sudeste deste montículo era provavelmente o local onde Mesa construiu seu anexo real de Qrhh a Dibom (Inscrição Moabita 1.24,25). Não há fontes de água nesta área.

Algumas conclusões obtidas das escavações até agora são: a identificação de Dhībân com Dibom do período Onri-Acabe-Mesa (c. 850 a.C.) é certa; o local foi ocupado no período da Antiga Idade de Bronze, e a cidade foi importante durante os períodos medieval, início do árabe, bizantino,



romano, nabateu e Ferro II. Deve-se usar de precaução em se tirar conclusões com relação à falta de estratos que possam ser associados aos períodos dos macabeus, helenístico, persa e Média Idade do Bronze devido à área restrita das escavações em Dibom; as 100 cisternas já encontradas confirmam a declaração da Inscrição Moabita sobre a necessidade de tais objetos; e que Dibom era um centro de agricultura é comprovado pela descoberta de grãos, fornos e jarros para armazenar grãos.

BIBLIOGRAFIA. P. Savignac, "Sur les pistes de Transjordanic méridionale", RB XLV (1936), 238s.; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II (1938), 304, 305; F. V. Winnett, "Excavations at Dibom in Moab, 1950-1951", BASOR, CXXV (1952), 7-20; A. D. Tushingham, "Excavations at Dibon in Moab, 1952-1953". BASOR CXXXIII (1954), 6-26; W. H. Morton, BASOR, CXL(1955), 4-7; J. B. Pritchard, org. ANET, 2ª ed. (1955), 320; F. V. Winnett e W. L. Reed, "The Excavations at Dibon (Dhībân) in Moab", AASOR XXXVI, XXXVII (1964).

W. H. Mare

DIBRI (דברי, provavelmente *prolixo*, *verboso*; i.e. *ele fala demais*). Um homem da tribo de Dã, cuja filha, Selomita, se casou com um egípcio. O filho deste casal blasfemou o "nome" do Deus e foi apedrejado (Lv 24.10-23).

DICIONÁRIOS DA BÍBLIA. Obras que tratam, em forma de tópicos, de locais, pessoas, histórias, doutrinas e objetos da Bíblia. Provavelmente o primeiro a elaborar esse tipo de trabalho foi Eusébio de Cesaréia (c. 326 d.C.), que escreveu uma enciclopédia de quatro volumes (dos quais restaram apenas um), conhecida como *Onomasticon*. Trata-se de um dicionário geográfico, listando e descrevendo cerca de 600 nomes de cidades, rios, etc., no AT e nos Evangelhos. Jerônimo (c. 340 d.C.), que conhecia profundamente a Palestina, traduziu esta obra para o latim, corrigindo alguns de seus erros e acrescentando algum material importante. Essa obra jamais foi traduzida para o inglês. Alguns anos mais tarde, em 367 d.C., Agostinho expressou o que deve ser o desejo geral de muitos estudiosos

sérios das Escrituras, quando escreveu em sua obra *Regras para a Interpretação das Escrituras*:

> Então, o que alguns homens fizeram em relação a todas as palavras e nomes encontrados nas Escrituras em hebraico, siríaco, egípcio e outras línguas...e o que Eusébio fez concernente à história do passado...creio que o mesmo deve ser feito em relação a outros assuntos, se algum homem competente estiver disposto, num espírito de benevolência, a empreender a tarefa para o bem dos seus irmãos. Assim, deve organizar em suas diversas categorias e dar um relato dos lugares desconhecidos, bem como dos animais, plantas, árvores, pedras, metais e outras coisas mencionadas nas Escrituras, tomando somente estas coisas, e escrevendo suas observações... (*On Christian Doctrine*, Livro II, cap. XXXIX).

Este artigo não incluirá concordâncias bíblicas (*veja* CONCORDÂNCIAS), léxicos, índices da Bíblia, enciclopédias teológicas e denominacionais, ou as obras menores feitas a partir de 1900.

O primeiro livro publicado em inglês, que pode ser classificado como dicionário da Bíblia, foi um volume de 200 páginas, publicado em Londres por William Patten, em 1575, intitulado: *The Calendars of Scripture, whearin the Hebru, Chaldean, Arabian, Phenician, Syrian, Persian, Greek and Latin names of Contreys, Men, Women, Idols, Cities, Hills, Rivers, and of Other Places in the Holy Bible Mentioned by Order of Letters is Set and Turned into Our English Toung.*

O primeiro dicionário bíblico genuíno em inglês foi o *Complete Christian Dictionary*, de Thomas Wilson, um pastor de St. George, Canterbury (1621). Esta obra foi publicada pela primeira vez em 1612 e passou por várias edições, das quais a quinta (1667) foi ampliada. A terceira edição (1622) contém 948 páginas não numeradas, incluindo um dicionário exclusivo do livro de Apocalipse de 131 páginas, e um dicionário de Cantares de Salomão de 49 páginas. Provavelmente é o único dicionário da Bíblia em inglês que contém verbetes escritos não somente referentes a palavras individuais, mas também a frases.

Nos cem anos que se seguiram, nenhum volume importante desse tipo foi publicado em inglês, mas em favor de uma visão completa, relacionamos as seguintes obras:

Thomas Wayne, um diretor de escola (1582-1645) escreveu *The General View of the Holy Scriptures; or, the Times, Places, and Persons of the Holy Scriptures*, ed. rev. (1640).

Dois anos mais tarde, em 1642, Richard Bernard (1568-1641) publicou uma pequena obra de menos de 200 páginas, mais teológica que bíblica, *The Bibles Abstract and Epitome, The Capitale Heads, Examples, Sentences and Precepts of all the Principall Matters in Theologie, Collected Togehter for the Most Part Alphabetically... taken out the best Modern Divines.* Só se tem conhecimento de uma edição.

Francis Roberts, autor de várias obras apologéticas, lançou em 1648 sua obra *Clavis Bibliorum: The key to the Bible*, impressa em pelo menos quatro edições até 1675. Em 1660, foi publicado um volume que trazia um dos títulos mais abrangentes que já foram dados a este tipo de dicionário: "SCRIPTURE-NAMES EXPOUNDED, nesta oportuna, frutífera e ampla Tabela Alfabética: Contendo a Interpretação de cerca de quatro mil Nomes Próprios (mas metade a leitura de um dia Newcastle, 16 de julho de 1649), nas línguas hebraica, caldeia, grega e latina, dispersos por toda a Bíblia. Coletados por R. F. H. Novamente reimpresso por S. D., para o benefício de todos que desejam ler e compreender as Escrituras da Verdade, em suas línguas originais, especialmente o hebraico; esta tabela contém todos, ou a maioria dos nomes primitivos em hebraico, os quais, sendo conhecidos, bem como seu significado, ficam impressos na memória, melhor do que qualquer outro método que conheço; todos os nomes são reduzidos às suas formas primitivas, as quais, apesar da forma hebraica sem vogais, podem proporcionar, com alguma ajuda, muito proveito e satisfação".

Um volume mais compatível com a natureza de um dicionário foi publicado em 1730 por Ferdinando Shaw, *A Summary of the Bible; or the Principal Heads of Natural and Revealed Religion; alphabetically disposed in the Words of Scripture only.*

Em 1732 surgiu um grande dicionário bíblico, embora fosse a tradução de uma obra publicada originalmente em francês, em Paris (1722), por Augustin Calmet (1672-1757). Foi o célebre *Historical, Critical, Geographical, Chronological and Etymological Dictionary of the Holy Bible*, apresentado em três volumes, uma obra com quase 2,5 milhões de palavras. A última seção, a segunda parte do volume dois, provavelmente é uma das obras mais fascinantes e, ao mesmo tempo, mais ignoradas na área da interpretação bíblica. As primeiras 300 páginas (600 colunas) consistem

em uma cuidadosamente organizada "*Bibliotheca Sacra*, ou um Catálogo dos Melhores Livros que podem ser lidos para se adquirir um bom entendimento das Escrituras". A maior parte das seções sobre os vários livros da Bíblia e assuntos bíblicos foi reclassificada por autores católicos e protestantes. Muitos dos livros que constam em sua magnífica bibliografia não podem atualmente ser encontrados nas maiores bibliotecas da Europa, Grã-Bretanha ou América. A tabela alfabética de autores contém mais de dois mil nomes. Contém também um relato das táticas militares hebraicas, feito por uma famosa autoridade militar francesa, uma dissertação sobre moedas hebraicas, uma tabela cronológica da história da Bíblia e um "Prefácio à tradução dos nomes hebraicos, caldeus, siríacos e gregos na Bíblia". Essa obra continuou a ser publicada por mais de cem anos, até 1847; em 1856, T. A. Buckley publicou uma edição resumida em um único volume.

Em 1759 foi publicada uma obra de três volumes, sem nenhuma menção do autor. Foi chamada de *A Dictionary of the Holy Bible... Serving in a Great Measure as a Concordance to the Bible*, Londres (1759). Continha cerca de 1.300 páginas e aproximadamente 1.700.000 palavras. Essa obra foi bastante influenciada pelo dicionário de Calmet. Alguns dos seus verbetes eram desproporcionalmente longos: Ao nome "Agab" são dedicadas dez colunas, mais do que são dedicadas a "Adão" ou "anjo".

Provavelmente o dicionário bíblico, surgido na segunda metade do séc. 18, mais reimpresso, foi *A Dictionary of the Holy Bible Containing Definitions of All Religious and Ecclesiastical Terms... and a Biographical Sketch of Writers in Theological Science*, editado pelo famoso John Brown de Haddington (1722-1787). A primeira edição surgiu em 1768; a quarta, por volta de 1797, enquanto que a sexta incluiu no título *The whole comprising whatever important is known concerning the antiquities of the Hebrew nation and the Church of God*. A sexta edição foi ampliada pelos três filhos de Brown, passando a incluir a biografia do autor. Os dois volumes continham 1.770 páginas e cerca de 800 mil palavras. Edições posteriores foram publicadas até 1860, sob a supervisão de William Brown. Um verbete interessante aparece no final do artigo sobre "Igreja", onde o editor escreve: "Apesar dos avivamentos particulares que têm ocorrido entre os protestantes, temo que a situação geral irá piorar cada vez mais, até que pela apostasia, pela perseguição e assassinato a matança das testemunhas contra o Papado se cumpra. Suponho que isso ocorrerá por volta de 1816 ou 2016".

Um *Dictionary of the Bible*, anônimo, foi publicado em 1792, e tornou-se o primeiro a ser publicado na América, em Worcester, Massachusetts, por Isaiah Thomas, em 1798.

Em 1774, John Fleetwood, autor de uma das obras sobre a vida de Cristo de maior circulação publicadas nos sécs. 18 e 19, produziu o mais extenso dicionário escrito por um erudito inglês antes da grande obra de Kitto. Nada se sabe sobre a vida de Fleetwood, que pode ser um pseudônimo. O livro possuía um título extenso: *The Christian's Dictionary; ou Sure Guide to Divine Knowledge. Containing a Full and Familiar Explanation of all the Words Made use of in the Holy Scriptures and Body of Divinity, as set forth in the Writings of the Most Eminent and Pious Divines; whether Ancient or modern... to which is added a Brief Explication of all the Proper Names found in Scripture, including the senses wherein they were used by the Jews etc.* Tinha quatro volumes, contendo mais de 500 páginas cada um, com um texto de aproximadamente 200 mil palavras.

As interpretações de Fleetwood, em geral, eram bem singulares. Para ele, o Papa era o anticristo, e a besta que subia da terra era Roma. Seu *Dictionary of Scriptural Proper Names* contém cerca de 1.500 itens, a maioria tratada com um número considerável de detalhes.

O mais importante dicionário bíblico editado por um escritor britânico no final do séc. 18 foi o de Alexander MacBean, publicado em 1779, *A Dictionary of the Bible Historical and Geographical, Theological, Moral, and Ritual, Philosophical and Philological*. A primeira edição americana foi extraída da segunda edição inglesa ampliada, publicada em Boston em 1798. Vários outros dicionários de importância secundária aparecerem na mesma ocasião: *A Comprehensive Dictionary of the Holy Bible: Containing a Biographical History etc.*, Londres (1776); Alexander Fortescu: *A Dictionary of the Holy Bible*, Winchester (1777, reimpresso em 1792 e 1798); William Button: *A Comprehensive Dictionary of the Holy Bible* (1796), baseado no dicionário de John Brown; e Peter Oliver: *The Scripture Lexicon, or a Dictionary of Above Four Thousand Proper Names Mentioned in the Bible, with their Derivation, Description, Accentuations*, Birmingham (1787). Esta obra de menos de 300 páginas foi publicada numa nova edição em Oxford, em 1810, e outra edição em 1818, também em Oxford. Oliver era um americano formado em Harvard, em 1730, juiz

da Suprema Corte e presidente do Supremo Tribunal até 1776, quando se mudou para a Inglaterra.

No início do séc. 19, James Wood (1751-1840) publicou uma obra de dois volumes, *A Dictionary of the Holy Bible*, e uma parte do subtítulo dizia: *Serving in a Great Measure as a Concordance to the Bible Extracted Chiefly from Calmet, Brown etc...and a Considerable Quantity of Original Matter*, Liverpool (1804). Esta obra teve 12 edições, a última delas em 1863.

James Morrison (1762-1809) foi supostamente o autor da obra anônima *Bibliotheca Sacra or Dictionary of the Holy Scriptures*, lançada em dois volumes em Edimburgo (1806). A maior parte do material foi coletado de obras anteriores.

O primeiro *Geographical Dictionary of the Holy Scriptures* foi publicado em 1807, por Aaron Arrowsmith. Várias edições foram feitas durante cinqüenta anos. Ele editou também *A Bible Atlas*, editou durante sua vida mais de 130 mapas. O *Dictionary of Scripture Proper Names*, de James Creighton, foi publicado em Londres (1808). A obra de dois volumes de Miles Martindale, *A Dictionary of the Holy Bible*, foi lançada em 1810.

Uma famosa obra de dois volumes, intitulada *The Biblical Cyclopaedia; or Dictionary of the Holy Scriptures* (Londres, 1816), foi editada por William Jones (1762-1846), um pastor batista de Finbury. As páginas não eram numeradas, sendo 648 no primeiro volume e 564 no segundo. Continha belos entalhes e mapas excelentes (para a época).

Em 1812 surgiu a obra *A Concordance and Dictionary to the Holy Scriptures*, de Thomas Hawker (1753-1827), com edições posteriores; a obra tinha cerca de 880 páginas. Um volume menor de 130 páginas foi publicado em 1815 por J. K. Whish, *The Cottager's Dictionary of the Bible*, Bristol (1815). As definições se limitavam a duas ou três linhas. O compilador disse que escreveu o livro "para facilitar o entendimento das Escrituras entre os pobres". Alguns dicionários menores foram publicados nesta época: *A Theological, Biblical and Ecclesiastical Dictionary*, Londres (1815, 1816, rev. 1835), de John Robinson. Um volume pequeno foi publicado em 1818, *The Youth's Spelling, Pronouncing and Explanatory Theological Dictionary of the New Testament*, com uma introdução de Emerson Dowson.

Em 1822, surgiu o primeiro Dicionário da Bíblia feito por uma reconhecida autoridade em geografia bíblica, Edward Robinson (1794-1863), autor da mais importante obra sobre geografia bíblica que já tinha sido feita em qualquer língua e professor do Union Theological Seminary por quase meio século. Sua obra, *A Dictionary of the Holy Bible*, lançado em 1822, continuou sendo publicado com numerosas revisões até 1879.

Na mesma década foi lançada uma obra que teve circulação fenomenal: *The Domestic Dictionary of the Bible*, de Howard Malcolm (1799-1899). Supostamente este livro vendeu mais de 130 mil cópias nos vinte anos seguintes ao seu lançamento. Malcolm editou também um *Index to Religious Literature, A New Bible Dictionary*, Boston (1852); *A Dictionary of the Most Important Names found in the Holy Scriptures* (1831); e *The Proper Names of the Old Testament arranged Alphabetically* (1859).

Dr. Archibald Alexander (1772-1851), professor do Princeton Seminary, preparou seu *Pocket Dictionary of the Bible*, Filadélfia (1829), para a União Americana de Escola Dominical, com uma edição revisada em 1831. Embora fosse chamado de dicionário "de bolso", continha 546 páginas. Não foi listado na bibliografia de seu autor.

Um dos volumes desta natureza mais amplamente usados foi escrito por Richard Watson (1781-1833), autor do famoso *Theological Institutes*. O título era abrangente: *A Biblical and Theological Dictionary: Explanatory of the History, Manners, and Customs of the Jews and Neighboring Nations. With an Account of the Most Remarkable Places and Persons Mentioned in Sacred Scriptures: An Exposition of the Principal Doctrines of Christianity and Notices of Jewish and Christian Sects and Heresies*, Londres (1831), 1068 páginas. Pelo menos dez edições foram necessárias, num período de vinte anos.

A obra de Samuel Green, *A Biblical and Theological Dictionary*, lançada pela primeira vez em Londres (1840), continuou a ser republicada por mais de um quarto de século. Diz-se que a edição de 1868 foi a 28ª. Uma obra de dois volumes foi lançada em Londres por William Goodhugh (1799-1842), com 1.444 páginas, com o título *The Bible Cyclopedia, or Illustrations of the Civil and Natural History of the Sacred Writings by Reference to the Manners, Customs, Rites, Traditions, Antiquities and Literature of Eastern Nations*.

Começando em 1844, numerosos dicionários foram lançados em rápida sucessão. Samuel Dunn editou *A Dictionary of the Gospels with Maps etc.*, 4ª ed., Londres (1846). John Beard (1800-1876) escreveu *The People's Dictionary of the Bible*, Londres (1847 e 1861). Em 1847, John P. Lawson produziu uma obra de três volumes intitulada *The Bible Cyclopedia Containing the Biography, Geography and Natural History of the Holy Scriptures*.

O primeiro volume era dedicado a biografias. Em 1869, ele colaborou com John N. Wilson numa obra de dois volumes intitulada *A Cyclopedia of Biblical Geography, Biography, Natural History and General Knowledge.* A Bibliografia, que cobre dezoito colunas, era a lista mais exaustiva de títulos disponíveis naquela época. Posteriormente, ambos publicaram *The Imperial Encyclopedia of Biblical Knowledge*, em Edimburgo (1873).

O maior dicionário deste período foi o *Cyclopedia of Biblical Knowledge*, editado por John Kitto (1804-1845). Ele contou com a ajuda de quarenta reconhecidos eruditos da Bíblia, incluindo George Bush, John Eadie, J. Pye Smith e os eruditos alemães Hengstenberg e Tholuck. Pela primeira vez foram incluídos artigos elaborados por autoridade sobre assuntos geográficos, como cinco colunas sobre Baal-gade (Baalbeque). A crítica bíblica recebeu onze colunas; o gnosticismo, doze. A terceira edição de 1869 foi editada por William Lindsay Alexander, em três volumes, com o auxílio de eruditos como F. W. Farrar, Alexander Geikie, R. S. Pole, Henry Wace e John S. Candlish.

Em 1849, John Eadie (1810-1876) produziu o mais importante dicionário da Bíblia, em um volume, do seu tempo, *The Biblical Cyclopedia*, obra que foi revisada e editada até 1901.

Entre 1850 e 1860 dez novos dicionários foram impressos, alguns deles novos, outros eram reimpressões ou revisões de obras anteriores. Em 1860 foi impresso o primeiro volume da obra de William Smith (1813-1893), *Dictionary of the Bible*. Imediatamente obteve o mérito de ser o melhor dicionário bíblico em inglês. A revisão americana, editada pelo professor H. B. Hackett, assistido pelo Dr. Ezra Abbot, de Harvard, em quatro volumes, 3.667 páginas, foi o dicionário bíblico americano padrão por quase meio século.

Um grande número de dicionários foi escrito na segunda metade do séc. 19. Uma lista parcial inclui *Cassell's Bible Dictionary* (1863); *Treasury of Bible Knowledge*, de John Ayre (1866); J. Eastwood e W. A. Wright, *The Bible Word Book* (1866); William Henderson, *Dictionary and Concordance of the Names of Persons and Places in the Scriptures* (1869); Samuel O. Beenton, *Bible Dictionary* (1870); William Gurney, *A Handy Dictionary of the Bible* (1870); William Nicholson, *The Bible Explained: A Dictionary of the Names, Countries etc. as Contained in the Old and New Testaments* (1870); James A. Wylie, *The Household Bible Dictionary*, 2 vols. (1870); Charles Boutell, *A Bible Dictionary for Students of the Holy Scriptures*, Londres (1871).

Uma obra excelente deste período foi o *Imperial Bible Dictionary*, escrito por Patrick Fairbairn (1805-1874), a qual foi ampliada para seis volumes na nova edição de 1885, reimpressa há não muito tempo. Outra obra digna de um comentário especial é a de William Blackwood, *Potter's Complete Bible Encyclopedia* (1873), em dois volumes de duas mil páginas, com três mil ilustrações. Foi o mais belo dicionário bíblico já publicado nos EUA. Abordava praticamente todos os assuntos concebíveis nas áreas bíblica, teológica e eclesiástica. Essa obra nunca teve uma aceitação muito ampla, possivelmente em virtude de seu custo, muito elevado para a época.

Uma obra anônima, *A New and Complete Pronouncing Bible Dictionary*, surgiu na Filadélfia em 1877. O *Handbook of Bible Words*, escrito por H. F. Woolrych, com uma introdução por J. J. S. Perowne, foi publicado em 1878. A Junta Presbiteriana de Educação da Filadélfia publicou *The Westminster Bible Dictionary* em 1880, o qual posteriormente se tornou o título da obra mais famosa editada por John Davis. A Sociedade Publicadora Metodista do Sul lançou *A Bible Dictionary*, de John C. Granberry (1829-1907), em Nashville (1883). No mesmo ano, Robert Young publicou uma pequena obra em Edimburgo, *Dictionary and Concordance of the Bible Words and Synonyms of the New Testament*. A obra anterior de Eastwood e Wright foi revisada pelo próprio Wright em 1884 e tornou-se uma obra de referência: *The Bible Word Book, A Glossary of Archaic Words and Phrases in the Authorized Version of the Bible and the Book of Common Prayer.*

O *Self-Pronouncing Bible Dictionary*, de James P. Boyd, publicado em 1890, foi inserido com freqüência no *Pronouncing Teacher's Bible* de Holman. Em 1891, A. R. Fausset (1821-1910) produziu *The Englishman's Critical and Expository Bible Encyclopedia*, uma grande obra de cerca de 950 mil palavras, que continuou sendo impressa até 1949. Fausset foi um dos três autores do famoso *Jamieson, Fausset and Brown Commentary*, originalmente publicado em seis volumes, imensamente popular e que passou por várias edições, completas e abreviadas. Fausset era um estudioso assíduo das profecias, mas seus trabalhos sobre este assunto são muito escassos.

Um dos dicionários modernos, mais populares e úteis foi o de John D. Davis (1854-1926): *A Dictionary of the Bible.* Passou por várias edições: a primeira em 1898; a segunda em 1903; a segunda versão revisada em 1907; a terceira revisão em 1911; a quarta em 1924. A quarta edição foi

reimpressa pela editora Baker Books House em 1954. A obra foi revisada e reescrita por Henry S. Gehman e publicada sob o título *The Westminster Dictionary of the Bible* (1944). Durante quarenta anos foi um dos mais úteis dicionários conservadores em um volume em inglês. Seus pontos de vista ficaram um pouco menos conservadores depois da edição de Gehman. Uma edição totalmente revisada surgiu em 1970, a qual será discutida mais adiante.

Em 1899 foi publicada a famosa *Encyclopedia Biblica*, editada por T. K. Cheyne e T. Sutherland Black, contendo 544 mil colunas de texto. Uma grande quantidade da obra de erudita foi produzida por alguns dos escritores, mas no geral a obra foi drasticamente prejudicada por alguns dos seus pontos de vista radicais. O *Expository Times* observou: "Não se trata de um dicionário da Bíblia: é um dicionário sobre a crítica histórica da Bíblia".

A *Bible Encyclopedia*, de Charles R. Barnes, foi lançada em 1900 em dois volumes, foi relançada em 1910 em três volumes, e novamente em 1913 num único volume com um suplemento arqueológico curto, escrito por Melvin Grave Kyle, com o título *The People's Bible Encyclopedia*. Samuel Fallows (1835-1922) editou *The Popular and Critical Encyclopedia and Scriptural Dictionary*, Chicago (1901, 1904), em três volumes de mais de 1.900 páginas, com 600 mapas e gravuras. Andrew C. Zenos e Herbert L. Willett foram os co-editores. Mais tarde, esta obra se tornou o fundamento para a *International Standard Bible Encyclopedia*.

Em 1905 iniciou-se a publicação do mais importante dicionário da Bíblia desde a obra de William Smith em 1860, *Dictionary of the Bible*, de James Hastings, contendo aproximadamente 5.400.000 palavras em cinco volumes. O quinto volume continha uma série de excelentes artigos especiais e 200 páginas de índice remissivo. Os artigos de Sir William Ramsay, no quinto volume, sobre as religiões da Grécia e da Ásia Menor (47 páginas) e sobre os números, horas e anos, estradas e viagens no NT (28 páginas), totalizando 172 colunas, fazem com que o leitor fique se perguntando como um homem pode produzir uma discussão tão esclarecida. Um resumo desta obra, num único volume, foi lançado por Scribner em 1909. Hastings também editou uma obra de dois volumes, *A Dictionary of Christ and the Gospels*, a qual foi publicada em 1908, e uma outra obra também em dois volumes, *Dictionary of the Apostolic Church* (1916-1918).

Dentro do mesmo período foram publicados muitos outros dicionários. A *Handy Bible Encyclopedia*, de Jesse L. Hurlbut, foi lançada por Winston em 1908. No mesmo ano, a editora Murray publicou uma grande obra de 1.000 páginas, editada por William C. Piercy. *The Standard Bible Dictionary*, editado por Edward E. Nourse e Andrew C. Zenos, foi publicado por Funk e Wagnalls em 1909 e uma segunda edição foi lançada em 1925. Em 1936 recebeu nova revisão e foi publicado com o nome *A New Standard Bible Dictionary*. *The Temple Dictionary of the Bible*, editado por W. Ewing e J. E. H. Thomsen, foi lançado em 1910; em 1914, Fleming H. Revell publicou *The Universal Bible Dictionary*, editado por A. R. Buckland e em 1929, lançou uma edição revisada, com a assistência de Canon Lukyn Williams.

A *The International Standard Bible Encyclopedia*, editada por James Orr, em cinco volumes, foi publicada pela primeira vez em 1915. Os artigos totalizavam mais de 4 milhões de palavras, com centenas de ilustrações e um índice exaustivo. Era consistentemente conservadora em sua teologia e muitos dos seus artigos ainda são os mais completos já escritos sobre os respectivos assuntos.

Nos trinta anos que se seguiram, foi publicado somente um dicionário que vale a pena ser mencionado. Foi a revisão do *Standard Bible Dictionary*, de 1909, sob o título *A New Standard Bible Dictionary*, editado por W. M. Jacobus, Nova Iorque (1936), auxiliado por 55 colaboradores, atingindo um total de cerca de 5 milhões de palavras. Provavelmente, a obra de Alan Richardson, *The Theological Wordbook of the Bible*, também deveria ser incluída. Embora não seja um dicionário exaustivo, contém bibliografias muito úteis.

O *Harper's Bible Dictionary* (1952), editado por Madeleine S. Miller e J. Lane Miller, seguiu a obra *An Encyclopedia of Bible Life*, publicada em 1944, dos mesmos editores. Enfatizava a arqueologia, a sociologia, a história natural, os trabalhos em cerâmica e muitos outros tópicos similares. Em termos arqueológicos, a obra era definitivamente bem atualizada, contendo 500 ilustrações e mapas de Westminster. Na Inglaterra, era conhecido como *Black's Bible Dictionary*.

Em 1957, a Moody Press publicou o *Unger's Bible Dictionary*, editado pelo Dr. Merrill F. Unger do Dallas Seminary, baseado na *Bible Encyclopedia* de C. F. Barnes, lançada originalmente em 1900. A maior parte das 500 fotos e desenhos eram novos, e o material arqueológico era recente. Embora presumivelmente fosse uma obra revisada, cerca de 3/4 do material de Barnes não foi alterado, a despeito do lapso de quase meio século.

Entre os dicionários modernos devemos incluir a obra publicada em 1958 pela Oxford University

Press, *A Companion to the Bible*, editada por J. J. Van Allmen, lançada originalmente na França em 1954. Trata-se de um dicionário dos principais termos e idéias teológicos encontrados na Bíblia.

Em 1960, os Adventistas do Sétimo Dia publicaram um grande volume, *The Seventh Day Adventist Bible Dictionary*, de mais de 1.200 páginas, como o volume 8 de uma série de Comentários, editado por S. H. Horn. Os artigos arqueológicos são especialmente valiosos.

The *New Bible Dictionary*, publicado em 1962 por Eerdsmans, sob a supervisão editorial de J. D. Douglas, de 1.390 páginas, sem dúvida é o mais importante dicionário bíblico em um volume publicado no séc. 20. Além dos editores consultores, trabalharam nele mais 135 colaboradores, incluindo 11 eruditos da Austrália, 12 da África e 19 dos Estados Unidos. Alguns artigos são curtos demais, mas a maioria é bem completa. O artigo escrito por Donald Wiseman sobre Arqueologia, de trinta colunas, inclui uma singular "Lista dos principais sítios escavados na Palestina", é um tratado completo sobre o assunto.

No mesmo ano, foi lançado também o primeiro de quatro volumes do *Interpreter's Dictionary of the Bible*, publicado pela Abingdon Press, uma bela peça de tipografia, com centenas de ilustrações e um texto de mais de 4 milhões de palavras. Inclui a contribuição de 253 eruditos sob a supervisão editorial do Dr. George A. Buttrick. Em termos teológicos, principalmente nas áreas de inspiração, profecia preditiva e autenticidade, a obra tende para uma visão liberal. Em outras áreas, como Ressurreição, três colunas inteiras são dedicadas à defesa do ponto de vista de que o túmulo de José de Arimatéia estava vazio no domingo de Páscoa. Os artigos são cuidadosamente documentados, e os mais importantes trazem extensas bibliografias.

Em 1963 foram publicados quatro volumes de uma enciclopédia, cada um bem diferente do outro. McGraw-Hill lançou um enorme volume, *The Encyclopedic Dictionary of the Bible*, editado por Louis Hartman, traduzido da *Bijbels Woordenboek*, de A. Van den Born, de mais de 2.600 páginas. Alguns dos artigos eram incomuns, tais como uma série sobre a Veneração dos Mortos, Medo da Morte, Cuidados com os Mortos e o Domicílio da Morte.

O *Zondervan Pictorial Bible Dictionary* foi lançado no mesmo ano, sob a supervisão editorial do Dr. Merrill C. Tenney, auxiliado por 65 colaboradores, um volume muito útil confiável para aqueles que não desejam os artigos mais exaustivos do *New Bible Dictionary*. Na mesma categoria, em 1963 Macmillan publicou a *Pictorial Biblical Encyclopedia*, editada por G. Cornfield. Também nesse ano foi lançada uma edição, em um volume, nova e totalmente revisada do *Dictionary of the Bible*, de Hastings, editada por F. C. Grant e H. H. Rowley. Como o *Interpreter's Bible Dictionary*, este se baseou na RSV e contém novos verbetes, bem como mapas excelentes.

Em 1970, mais de setenta anos depois de sua primeira edição (1898), foi lançado o *New Westminster Dictionary of the Bible*, editado pelo Dr. Henry W. Gehman, que já tinha revisado este volume para uma edição em 1944. Esta nova edição tinha mais de 300 páginas que as anteriores. Também foi acrescentado um grande número de ilustrações e os dados arqueológicos foram atualizados.

BIBLIOGRAFIA. Para um estudo mais aprofundado sobre este assunto, veja T. H. Horne: *Manual of Historical Bibliography* (1839), 369-372; McClintock e Strong: *Cyclopedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature* (1867-1881), vol. II, 787-789; *The Jewish Encyclopedia* (1903), vol. IV, 577-579; artigo escrito pelo famoso bibliógrafo E. C. Richardson, na *International Standard Bible Encyclopedia*, vol. II (1915), 844, 845; e um artigo de C. T. Fritsch na *Interpretation* (julho de 1947), vol. I, 363-371. O tratado mais extenso sobre os dicionários da Bíblia em inglês, na época em que foi lançado, é o artigo de Wilbur M. Smith no *Fuller Library Bulletin*, em setembro de 1954, que inclui dicionários teológicos e eclesiásticos não mencionados neste artigo.

W. M. SMITH

DICLA (דקלה; LXX Δεκλα; *tamareira*). Uma tribo semita descendente de Héber por meio de Joctã (Gn 10.27; 1Cr 1.21). Segundo a tradição, Joctã é o ancestral dos árabes do sul, mas os nomes de lugares específicos de Gênesis 10.30 são difíceis de identificar. *Veja* J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, 136.

G. G. SWAIM

DIDAQUÊ. (Διδαχή, *ensino*). Um Escrito da Igreja Primitiva.

1. O texto. O título do documento, hoje em dia geralmente chamado, *Didaché*, aparece no início do manuscrito grego, que é o texto original, como "O Ensino do Senhor pelos Doze Apóstolos aos Gentios". Clemente de Alexandria, em sua

Miscellanes (I, 20) citou-o talvez como Escrituras. Entretanto, Eusébio o classificou entre os νόθοι (livros espúrios) em sua *History* (III, 25,4) e Atanásio disse que não fazia parte do cânon, mas estava entre os livros "para serem lido pelos novos convertidos" (*Festal Letter* 39). A última referência ocidental a ele, antes dos tempos modernos, parece ser uma menção em *Pirmínio* (d. 753). Encontra-se listado na *Stichometry of Nicephorus* (c. 850) como um livro rejeitado. Ele parece ter desaparecido das discussões dos entendidos depois daquele tempo. Mas em 1873, Filoteos Brienios, metropolitano da Nicomedia, encontrou o texto da *Didaquê* em um manuscrito datado de 1056. Ele o publicou em 1883, e causou grande sensação, pois este parecia ser bem do início do período da Igreja. Este manuscrito ainda traz o texto grego básico (H). Existe um texto quase completo em uma variante grega no *Apostolic Constitutions* derivado do 4º séc., e um fragmento no *Oxyrhynchus Papyrus* No. 1782, do final do 4º séc..

Existem duas versões latinas de uma porção do material na primeira parte da *Didaquê*, uma data do sécs. 9 ou 10, e a outra, bem maior, do séc. 11. E. J. Goodspeed, da Universidade de Chicago, considerou este último, preservado em Munique e conhecido como a *Doctrina Apostolorum*, como sendo a forma original da *Didaquê*. Entretanto esta não parece ser a melhor maneira de resolver o problema. Existem também versões cópticas, geórgica, etíope e árabe de partes ou da maior parte do texto.

2. Conteúdo. Em linhas gerais a *Didaquê* pode ser dividida da seguinte forma: I. A Descrição dos Dois Caminhos (caps. 1-6); II. Instruções para o Culto, incluindo Batismo e Eucaristia (caps. 7-10); III. Instruções para Oficiais e Condução das Atividades Congregacionais (caps. 11-15); IV. Escatologia (cap. 16). Estes assuntos são do mais alto interesse, se a *Didaquê* for de fato um documento primitivo como parece ser (Confere abaixo no item Data).

a. *A Descrição dos Dois Caminhos é um documento por si mesmo.* Constitui a primeira parte da *Didaquê* e a última parte da assim chamada *Epístola de Barnabé* (q.v.). Naturalmente, este é um conceito antigo (cp. Dt 30.15). Pode ser encontrado também nos profetas do AT (Jr 21.8). O *Manual de Disciplina* de Qumrã (3.13—4.26) apresenta um conceito semelhante. Na *Didaquê* o contraste é entre vida/morte como no AT. Em *Barnabé* e no *Manual* de Qumrã é luz/trevas. Existem outras formas de contraste. Devido à similaridade do texto alguns têm opinado que *Barnabé* teria copiado da *Didaquê* (ex. F. X. Funk, O. Bardenhewer) ou ainda mais freqüentemente, a *Didaquê* teria copiado *Barnabé* (ex. R. H. Connolly, F. C. Burkitt, J. A. Robinson, J. Muilenberg). É mais provável que ambos tenham tirado a idéia de uma terceira fonte, que circulava na diáspora judaica de língua grega. Este ponto de vista está sendo preferido cada vez mais.

O contraste entre os dois caminhos é de cunho ético. É colocado de maneira a ser usado no ensino a catecúmenos. Ele reflete claramente as instruções morais do AT. Há uma seção na *Didaquê* (I, 3-6) que não corresponde a nada no texto de *Barnabé*, entretanto, a base é claramente o Sermão do Monte. Não é claro se o escritor estava usando o texto de Mateus ou Lucas. Provavelmente alguma forma anterior, talvez uma fonte oral.

b. *Uma das áreas de maior interesse abordada pela Didaquê é a do culto, visto que parece que havia informação anterior a respeito do batismo e da Ceia do Senhor.* O capítulo sete é dedicado ao batismo. A instrução catequética devia ser apresentada no início. O jejum devia preceder o batismo (VII, 4). O batismo era para ser feito em nome da trindade "no nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo" (VII, 1). Água fria corrente era preferível e provavelmente pressupunha a imersão. Uma alternativa era despejar (VII, 3).

A palavra usada para a Ceia do Senhor, na Igreja Primitiva, era Eucaristia (ευχαριστια). Duas seções da *Didaquê* usam este termo. IX, 1; X, 7; XIV. Alguns pensam (ex. Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, 90ss,; F. E. Vokes, *The Riddles of the Didaché*, 177-207) que a seção que começa em IX, 1 descreve uma refeição ágape e o capítulo XIV a Eucaristia propriamente dita. É mais provável que os capítulos IX e XIV representem uma observância onde a Eucaristia e a refeição ágape ainda eram celebradas juntas, enquanto que o capítulo XIV refere-se a uma celebração de domingo da Eucaristia apenas. Outras interpretações são possíveis e têm sido defendidas. Assumindo, como mais provável, a sugestão acima, pode-se notar que as orações de ações de graça (XI, 2-4) são na ordem cálice-pão enquanto que a ordem "coma...e beba" (v.5) segue e pode muito bem se referir a ação. A ordem cálice-pão, entretanto, ocorre em Lucas 22.17-19 (partes dos vv. 19 e 20 são omitidos pelo texto ocidental) e em 1 Coríntios 10.16. A forte ênfase sobre a Ação de Graças

e o triunfo nas orações é notável. A Eucaristia é restrita aos batizados. Conhecimento e santidade são enfatizados. O prazer do alimento e bebida como bênçãos de Deus é observado.

A celebração da Eucaristia é indicada para cada Dia do Senhor (XIV, 1). O uso da palavra θυσία (sacrifício) não deve ser entendido nesta relação como uma referência ao sacrifício de Cristo. A palavra era uma descrição comum de orações, esmolas e dádivas segundo o costume da época. A referência era ao "sacrifício" do povo.

c. *Vida e Disciplina.* As normas de conduta são, naturalmente, influenciadas pelas leis do AT e pela elaboração destas pelos judeus. Devia haver supervisão mútua e assistência uns aos outros, na comunidade (XV, 3). Amor e oração uns pelos outros são ordenados (II, 7). Divisões deviam ser evitadas (IV, 3). Presentes para os outros são recomendado (I, 5; XIII, 3,4). É recomendada a hospitalidade tanto para o líder (XI, 4) quanto para qualquer estrangeiro (XII, 1, 2). Restrições alimentares são feitas. Pode não incluir alimentos oferecidos a ídolos (VI, 3), e o dever de praticar o jejum (VIII, 1). O texto dá idéia de uma comunidade relativamente pobre, economicamente falando. Os membros não tinham influência social. Eles estavam sujeitos às tentações para serem briguentos, aflição comum neste tipo de grupo (XV).

d. *Os títulos oficiais usados são apóstolo (XI, 3-6), profeta, (X, 7; XI, 3-11; XIII, 1-4; XV, 2), mestre, (XI, 2; XV, 2), bispo (XV, 1), e diácono (XV, 1).* Os três primeiros são aplicados a indivíduos itinerantes cuja permanência na comunidade é de caráter temporário e efêmero. A possibilidade de que um profeta deseje permanecer é, no entanto, prevista (XIII) e bem vinda. Em tais casos eles deveriam ser como sumo sacerdotes para a comunidade (XIII, 3). Os bispos e diáconos, por outro lado, são tidos como os residentes, equivalentes dos profetas e mestres viajantes, e deveriam ser respeitados pelo grupo (XV, 2).

e. *A volta de Cristo no futuro era esperada (XVI, 8).* A hora era desconhecida (XVI,1), mas haveriam sinais de sua aproximação. Profetas falsos e corruptos aumentariam em número e a lealdade de alguns mudaria (XVI, 3). Um indivíduo afirmando ser o Filho de Deus apareceria, cujas ações enganadoras haveriam de confundir (XVI, 4). A vinda em si seria precedida por sinais no céu, uma trombeta soaria e haveria a ressurreição dos santos mortos (XVI, 6,7). A vinda visível seguiria e, de acordo com a versão geórgica, o último julgamento (XVI, 8). Ele alerta os cristãos para a necessidade de estarem vigiando e preparados (XVI, 1).

3. Lugar de origem. É impossível ser dogmático a respeito do local onde a *Didaquê* foi escrita. Parece improvável que tenha sido escrito numa grande cidade, onde a permanência de um profeta ou apóstolo itinerante poderia ser mais demorada do que o contemplado (XI, 5; cp. XII, 2). A referência a montanhas (IX, 4) pode refletir a paisagem. Possivelmente continha banhos e fontes de água (VII, 2). A Síria talvez possa parecer como um lugar de origem tal, como outro qualquer, à luz destas considerações.

4. Data. Especulações a respeito da data oscilam dentro de um amplo período. Está claro que as referências aos oficiais da igreja pressupõem uma situação de atividades relativamente cedo, onde os apóstolos e profetas itinerantes não eram muito raros. Não há qualquer indicação de um episcopado monárquico. Os procedimentos eucarísticos parecem comparativamente primitivos. Embora as especulações tenham oscilado dentro de um período amplo, desde 50 d.C. até o 3º séc., a data mais provável parece ser entre 70-100 d.C.

BIBLIOGRAFIA. R. Knopf, *Die Lehre der zwölf Apostel, die zwei Clemensbriefe* (*Handbuch zum neuen Testament, Ergänzungs-Band, Die apostolischen Väter*, I) (1920); J. A. Robinson, *Barnabas, Hermas and the Didache* (1920); J. Muilenberg, *The Literary Relations of the Epistle of Barnabas and the Teaching of the Twelve Apostles* (1929); F. E. Vokes, *The Riddle of the Didache* (1938); E. J. Goodspeed, *The Apostolic Fathers* (1950), 1-18; J. P. Audet, *La Didachè, Instructions des Apôtres* (1958); R. M. Grant, *The Apostolic Fathers*, I (1964); R. A.Kraft, *Barnabas and the Didaché* (org. R. M. Grant, *The Apostolic Fathers*, III (1965). *Veja* também Pais Apostólicos, especialmente para textos e traduções.

P. Woolley

DÍDIMO. (Δίδυμος, *gêmeo*). Outro nome do apóstolo Tomé, que aparece apenas no evangelho de João (11.16; 20.24; 21.2). A forma grega θωμᾶς, é uma transliteração de תואם, que significa "gêmeo" (Gn 25.24; 38.27; Ct 4.5; 7.3). É provável que o equivalente grego, Dídimo, fosse usado pelos amigos de Tomé que falavam o grego. Toda vez que João emprega esta palavra, ele a precede

de λεγόμενος, que não significa "Tomé, o qual é comumente *chamado* Dídimo". A teoria de que Jesus teria lhe dado este nome, devido a sua dupla natureza, dividida entre a dúvida e a fé, parece ser pura invenção. Mais provável é que Tomé (q.v.), fosse gêmeo.

L. Foster

DIDRACMA. *Veja* Moedas.

DIFAMAÇÃO (βλασφημέω, *difamar*; ἐγκαλέω, *acusar*; καταλαλέω, *difamar*; κατηγορέω, *formular acusações contra*; ψευδομαπτυπέω, *dar falso testemunho*). Acusar falsamente, especialmente em uma situação judicial; falar contra alguém por quem Deus fala.

O caráter básico deste pecado é demonstrado por sua inclusão no Decálogo (Êx 20.16) e também pelo contexto imediato do qual Cristo cita o segundo e grande mandamento (Lv 19.15-18; cp. Mt 19.19; 22.39; Tg 2.8). Lá o amor pelo próximo é caracterizado por não caluniá-lo, mas antes mostrar-lhe a justiça sem parcialidade.

É enfatizado repetidamente em Provérbios que a difamação é contra a sabedoria de Deus, (9.13; 10.18; 18.8; 26.20-22). Quando é contra os mensageiros de Deus, é contra o próprio Deus e assim é punida (Nm 14.36, onde os relatos sobre a Terra Prometida foram declarados contra; Rm 3.8, onde a doutrina falsa é imputada a Paulo). É colocar o padrão humano acima do julgamento de Deus, e é blasfêmia implícita (Tg 4.11). Pertence à categoria daqueles últimos pecados aos quais Deus entrega os homens (Rm 1.30, o homem difama o bem e aprova o mal; cp. 2Tm 3.3 para seu caráter escatológico).

O grande caluniador é o próprio Satanás (διάβολος = acusador). Ele tentou alienar Jó de seu Deus. Apocalipse o descreve como aquele que continuamente acusa os irmãos (Ap 12.10). O falso testemunho deliberado contra Cristo, particularmente em seu julgamento, deve ser observado neste contexto (Mt 26.59; cp. o mandamento aos discípulos de Cristo para dar testemunho *verdadeiro* dele). É por causa de Cristo que seus seguidores são falsamente acusados (Mt 5.11), mas quando Deus pronuncia seu juízo sobre os eleitos (justificação), quem se atreve a apresentar qualquer acusação contra eles (Rm 8.33)?

A difamação é oposta ao caráter integral da vida cristã, ao amor pelos irmãos (1Pe 2.1). Em vez de difamar ou caluniar o crente deve perdoar, lembrando-se de como Cristo o perdoou (Ef 4.31,32), e revestir-se da nova natureza que não é caracterizada pela mentira, mas que é renovada em conhecimento conforme a imagem de Deus (Cl 3.8-10).

Veja Verdade; Os Dez Mandamentos; Justificação; Satanás.

D. C. Davis

DIFAMAR, CALUNIAR. Tradução da palavra hebraica רגל, *ocupar-se* (de contar fábulas), *difamar* (Sl 15.3), e da palavra hebraica סתר, *segredo*, na frase לשׁך סתר, literalmente *língua de segredo*, isto é, *língua caluniadora* (Pv 25.23). Muitas traduções modernas traduzem "difamação" no Salmo 15.3, mas várias delas mantêm *fingida* em Provérbios 25.23. Esta palavra também é usada para traduzir καταλαλέω, *falar contra, falar mal, caluniar* (Rm 1.30; 2Co 12.20).

F. W. Bush

DILEÃ (דלען; LXX A Δαλααν; B Δαλαλ; significado desconhecido). Uma cidade na Sefelá de Judá (Js 15.38). Embora sua localização seja desconhecida, alguns pensam ser Tell en-Najileh.

DILÚVIO (Geral). É a tradução de um número de expressões diferentes (פרץ מים, um rompimento de água; מים נחלות, *precipitação de água*; שׁבלת, *riacho corrente*; שׁטף, *dilúvio, enchente*; מבול, *inundação*, usado principalmente no dilúvio de Gênesis; grego κατακλυσμος, *inundação*; πλεμμυρα *cheia primaveril*; πόταμος, *rio*. Os dilúvios têm sido parte de muitos enormes ciclos da natureza durante todos os anos da história geológica da terra. Esses ciclos podem ser chuva periódica anual ou o derretimento da neve do inverno, ou esporádica e imprevisível, causados por grandes furacões e tempestades de monção. Há também grandes dilúvios marítimos causados por fortes ventos e marés. À medida que o homem começou a construir seu centro de vida próximo a grandes sistemas de rios e portos de oceano, e conforme a população aumenta, a incidência de deslizamento de terra, ondas *tsunami* e ciclos de dilúvio tornaram-se desastrosos.

As inundações repentinas são súbitas rupturas violentas de água que surgem dos vales estreitos das montanhas ou valas do deserto previamente secas. Elas ocorrem em áreas montanhosas onde altas inclinações estão relativamente descobertas

de vegetação, mas geralmente não duram muito. A ilustração de Jesus concernente aos homens que constróem suas casas sobre a rocha e areia, e que passaram por um dilúvio, é uma provável alusão a este fenômeno (Mt 7.25,28; Lc 6.48).

Tsunamis são *baixas* ondas sísmicas marítimas, geradas por terremotos. A energia da onda pode viajar através dos oceanos, mais rápido em águas bem profundas, a 966 km por hora. Uma das mais antigas ondas registradas exterminou as cidades de Creta, da Grécia e outros portos do Mar Egeu após a erupção do vulcão Santorini, cerca de 1500 ou 1400 a.C.

Os termos *mabbul* e *kataklysmos* são aplicados quase que completamente no AT e NT respectivamente ao dilúvio de Gênesis. Os outros termos são usados para descrever os dilúvios naturais que ocorrem de tempos em tempos ou outros que são usados figuradamente.

BIBLIOGRAFIA. J. Strong, *The Exhaustive Concordance of the Bible* (1890); W. G. Hoyt, e W. B. Langhein, *Floods* (1955); L. B. Leopold, M. G. Wolman e J. P. Miller, *Fulvial Processes in Geomorphology* (1964); A. N. Strahler, *The Earth Sciences*, 2ª ed. (1971).

W. U. Ault

DILÚVIO (Gênesis)

I. O relato bíblico
   A. Razão
   B. Data
   C. Local
   D. Arca
   E. Animais
   F. Causa

II. As tradições sumeriana, babilônica e outras

III. As interpretações — universal e não-universal

IV. As teorias para explicar a causa do dilúvio
   A. Teoria da cobertura
      1. Eras glaciais
      2. Mudança climática
      3. Extinções gigantescas
   B. Derretimento rápido do gelo glacial
   C. Fontes do abismo (isostasia)

V. Evidência citada para o dilúvio
   A. Linguagem universal (?)
   B. Tradição do dilúvio
   C. Dilúvio

VI. Catastrofismo X uniformitarismo — geologia do dilúvio
   A. Inconformidades
   B. Depósitos eólicos
   C. Camadas vermelhas
   D. Chuva
   E. Depósitos evaporativos
   F. Seqüência fóssil
   G. Extinções em massa
   H. Carvão
   I. Ciclogeológico
   J. Período dos combustíveis fósseis
   K. Sedimentos
   L. Falha crítica
   M. Tabela do tempo geológico

VII. Conclusões

I. O relato bíblico.

O relato bíblico sobre o dilúvio na época de Noé está em Gênesis 6-9. A relativa quantidade de espaço na Escritura e os detalhes dados para este evento na história humana parece salientar sua importância. No NT ele é citado como um evento importante. Dois escritores recentes, Ramm (1956) e Heidel (1946), apresentam as abordagens mais extensas, objetivas e acadêmicas do dilúvio, e o leitor é reportado a estas obras. Nós aceitamos o relato de Gênesis sobre o dilúvio como real e verdadeiro, um evento histórico; mas não podemos interpretar, explicar ou aumentar as palavras pronunciadas em Gênesis sem introduzir incerteza. Muitas teorias têm sido sugeridas para explicar aspectos específicos do dilúvio e assim fazer o relato se adequar a uma interpretação particular. Algumas dessas teorias podem ser brevemente avaliadas com base nos dados arqueológicas e geológicas estabelecidas.

A. Razão. A razão para o dilúvio foi "a maldade do homem...a terra porém estava corrompida diante da face de Deus, e encheu-se a terra de violência" (Gn 6.5-11 ARC). Mas "Noé era varão justo e reto em suas gerações...andava com Deus" (Gn 6.9 ARC). Deus comissionou Noé como pregador da justiça para avisar o povo e preparar uma grande arca para preservar a vida, humana e animal, durante o dilúvio.

B. Data. A data quando o dilúvio ocorreu é desconhecida. Os escritores cristãos conservadores, e.g. Unger (UIGOT, p. 194) e Ramm (RCVSS, p. 233) acreditam que o Dilúvio ocorreu "antes de

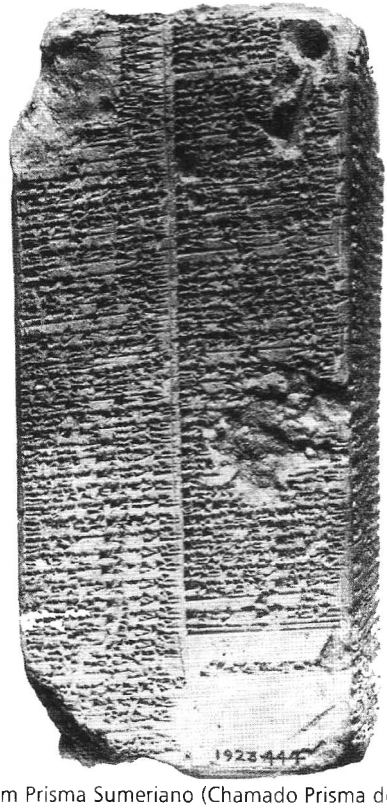
4000 a.C.", baseados em vestígios arqueológicos. Os métodos genealógicos usados para computar as datas são apenas, na melhor das hipóteses, estimativas, tendo incertezas de talvez de milhares de anos. (*Veja* ANTIDILUVIANOS para discussão de genealogias). Parece que muitos escritores sobre o assunto colocariam Noé entre 5000 e 15000 anos atrás, mas sem base satisfatória. Quinze mil anos cobririam os estágios recessionais do derretimento e inundação das últimas camadas de gelo continental, mas não a migração do homem para a América do Sul e do Norte.

Camadas de sedimento fino de uma inundação de dimensão muito limitada tem sido encontradas em várias cidades antigas da Mesopotâmia. Na literatura arqueológica encontramos o uso dos termos "lodo puro do rio" e "barro limpo uniforme" aplicados à camada de 2,4m do sedimento do rio em Ur, datada do Período Médio Obeid e, posteriormente, "evidência de um grande dilúvio" em Shuruppak, durante o período Jemdet Nasr, e ainda mais tarde uma "camada de sedimento" (ou "estrato similar" comparado àquele em Ur) 45cm mais espessa em Kish e "um pouco além do período Jemdet Nasr". Portanto, esses termos aplicados ao sedimento de inundação devem ser tomados em sentido geral, para indicar seu tamanho de granulação fina e não no sentido técnico para distinguir-se entre sedimento e barro ou para indicar composição. Finnegan sugere que a inundação em Shuruppak ou Kish pode ser a referida na Lista do rei sumério Barton, e indica que "não há prova real" de que qualquer uma das camadas de sedimento (Ur ou Kish) foi depositada no período do Dilúvio Bíblico. De fato, a evidência da cerâmica examinada por Frankfort mostrou que as duas "inundações não foram no mesmo século". Ele conclui que "não há evidência de que esses depósitos...significam mais do que, por um tempo, o Eufrates e o Tigre mudaram seus leitos e fluíram durante um tempo sobre partes de Ur e Kish, que anteriormente eram desabitadas" (FLAP, p. 24, BAB, p. 41).

Alguns, assim chamados "Selos Pré-Dilúvianos" e "Tabuletas Pré-dilúvias" encontrados em Fará, Ur e em Kish, respectivamente, abaixo das "camadas de sedimento (HBH) são provavelmente mais velhos que o sedimento, mas é uma questão em aberto se pré-datam Noé. Ramm indica que existem quatro "depósitos de inundação" separados no tempo por cerca de 600 anos; portanto, eles não podem ser citados como evidências do dilúvio de Noé" (RCVSS, p. 233). Eles não podem ser usados para datar o dilúvio.

Até aqui, conhecemos os materiais não genuínos, arqueológicos ou geológicos, que são sabidos com certeza derivarem do Dilúvio de Noé. Isto não deve ser interpretado como significando que não acreditamos que o Dilúvio Bíblico seja um evento histórico, mas sim que nós não temos encontrado ou reconhecido qualquer vestígio do dilúvio que o evidencie. Uma evidência material, se puder ser produzida, poderia e deveria ser estudada mediante variadas técnicas analíticas físicas e químicas. Por exemplo, um sedimento particular ou rocha sedimentária freqüentemente tem características que revelam informação concernente à rocha fonte e sua proximidade, e os processos de desgaste, erosão, transporte e depósito de sedimento. Esses fatores são variados e diversos como representado pelo acúmulo atual de sedimento.

Arqueolólogos têm descoberto vários registros históricos antigos sobre o Dilúvio, provenientes de fontes sumeriana e babilônica na Mesopotâmia.



Um Prisma Sumeriano (Chamado Prisma de Weld), encontrado em Kish, e data de c. 2000 a.C. Ele apresenta um resumo da história do mundo, citando dez reis que governaram antes do dilúvio. © *ARAMCO*

Estas mostram similaridades notáveis ao relato de Gênesis e serão discutidas posteriormente.

Tem sido provado que as freqüentes histórias acerca da descoberta da arca de Noé são fictícias, e mesmo expedições recentes ao Monte Ararate (Agri Dagi), de modo variado dado como tendo de 4.954 a 5.165m, não tem produzido evidência convincente. Berossus registrou que "o navio estando encalhado deste modo na Armênia, uma parte dele ainda permanece nas Montanhas Corciraianas". Gênesis 8.4 indica que a arca "repousou sobre as montanhas de Ararate". Wright indica que este é um local indefinido nas montanhas da Armênia e não o Monte Ararate. (ISBE, 11, pp. 821,823).

Poucos escritores recentes, não geólogos, apelam para plataformas de cascalho e sedimentos não consolidados como evidência de depósitos de inundação, mas isto é insustentável. Nenhuma dessas plataformas de cascalho são conhecidas como tendo relação com o mundo todo e as mais recentes datam por volta de 1.6 milhões de anos da Época Pleistocena. As divisões da Época Pleistocena serão discutidas de maneira completa depois. Alguns materiais orgânicos, tais como fragmentos de planta, camadas do solo húmico, ou madeira da arca poderiam ser confiadamente datados pelo radiocarbono.

C. Local. Essencialmente, todos os escritores concordam que Noé viveu na Mesopotâmia e construiu a arca lá. A Lista do rei sumerério, indicando as cidades dominantes, antes e depois do Dilúvio, na Mesopotâmia, fornece um suporte de peso (BAB, p. 317).

Se a data para Noé for colocada muito distante, o Golfo Pérsico não existiria como golfo. Ele simplesmente teria sido uma planície extensa, atravessada pelas confluências dos Rios Tigre e Eufrates e os tributários subseqüentes. Durante a prolongada Era Glacial Wisconsin, de talvez 40.000 anos ou mais, quando as vastas camadas de gelo cobriram uns 9,5 milhões de quilômetros quadrados da América do Norte e Eurásia, o nível do mar estava cerca de 91m mais baixo que hoje. Em seus últimos estágios, a camada de gelo norte-americana teve vários avanços com períodos de recuo (derretimento) no meio. A última máxima glacial, a Tazwell, ocorreu em 17.000 (antes da era presente) e o último avanço, o Cochrane, em 8.000 antes da era presente.

Conseqüentemente, antes de 17.000 (antes da era presente) e possivelmente até 8.000 (antes da era presente), a humanidade provavelmente não habitou em extensas áreas da plataforma continental, agora abaixo do nível do mar. Áreas como o Golfo Pérsico deveriam ser áreas frutíferas de exploração de vestígios enterrados do homem primitivo. Porém, mesmo as mais velhas estórias sumerianas sobre o Dilúvio referem-se a cidades na Mesopotâmia pós-glacial, e não a uma área prolongada da planície como discutido acima. Uma possível exceção pode ser encontrada em BAB, p. 318, tradução do texto cuneiforme babilônico, Coluna III, linhas 23-25, diz "Dumuzi o caçador (?), cuja cidade está *entre os peixes*, governou 100 anos". Isso pode ser observado, não prova, mas se adapta bem a uma data para Noé e o Dilúvio dentro dos últimos 8.000 anos.

D. A arca. Foi ordenado a Noé (Gn 6) fazer uma arca de madeira de cipreste com três conveses e cômodos, calafetada por dentro e por fora com betume, com um telhado e terminada "a um côvado acima", e com dimensões de 300 côvados de comprimento, 50 côvados de largura e 30 côvados de altura. Pensa-se que a madeira de gofer (Heb. *'atsē*) é o cipreste, a qual Ramm sugere ter sido usada pelos fenícios para seus navios, como fez Alexandre para construir sua frota na Babilônia (RCVSS, p. 229). A arca era essencialmente uma caixa retangular com uma porta. Aparentemente o telhado devia ser terminado um côvado acima das paredes, deixando uma abertura em toda volta para ventilação (HGEOTP, p. 234). A extensão de um côvado não é certa, visto que existiam o côvado longo e o curto, o côvado real, o côvado egípcio e o côvado talmúdico, com extensões variando de 45 a 63cm. O côvado legal dos talmudistas era 55cm. Independentemente de qual côvado foi usado, a arca foi construída com dimensões perfeitas para flutuar, as proporções aproximadas têm sido copiadas pelos navios modernos (RCVSS, p. 230). Calafetar a arca dentro e fora com betume (*veja* BETUME) a tornaria à prova d'água com um revestimento flexível.

E. Animais. Os animais, os pássaros e os répteis entraram na arca, todos em pares e alguns em sete pares, foi nada menos que um milagre. Taxólogos relatam que há, presentemente, cerca de 4500 espécies de mamíferos e 8650 espécies de pássaros viventes. Há algumas, espécies que se tornaram extintas nos últimos mil anos, mas não são comparativamente poucas (SPEAK, p. 7; PCDZ, p. 302; ABW, p. 11).

F. Causa. As águas do dilúvio são atribuídas à chuva e a fatores não compreendidos. As janelas (porta de eclusa) do céu foram abertas, e todas as

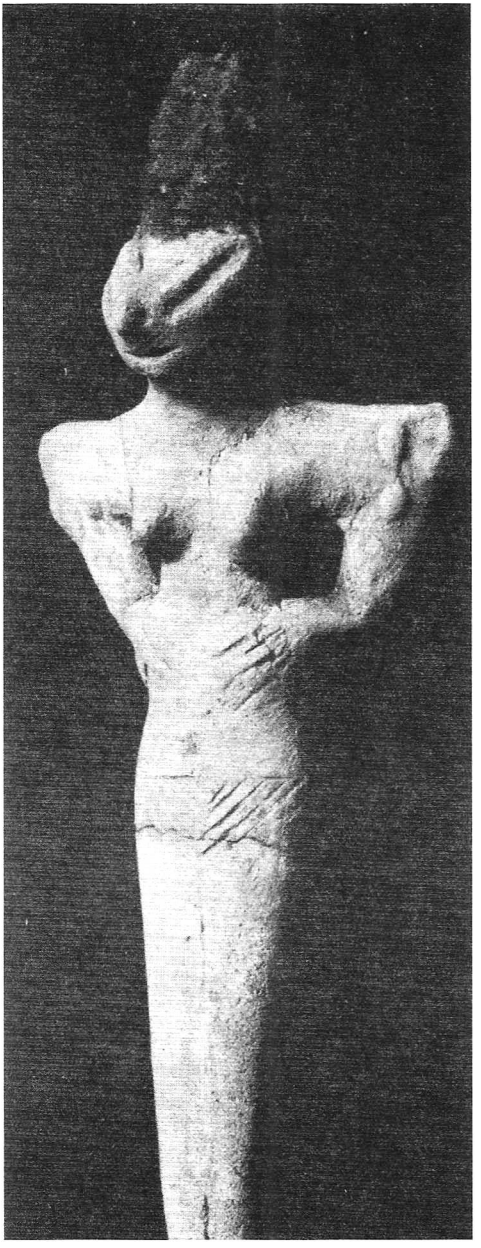
fontes do grande abismo (Gn 7.11). Se as águas cobriram as montanhas mais altas, como elas se encontram hoje, seria necessário oito vezes mais água do que a existente na terra atualmente. Certamente existiam cadeias de montanhas altas no período do Dilúvio por causa das mais altas cadeias de montanhas de hoje, que foram erguidas muitos milhões de anos atrás — os Alpes e o Himalaia por volta de 35 milhões de anos, as Montanhas Rochosas e a Serra Nevada cerca de 80 milhões de anos e os Andes cerca de 10 milhões de anos. Daí, é altamente improvável que, devido a algum processo normal natural, as elevações do solo do oceano e os picos das montanhas mais altas no período do Dilúvio, há alguns mil anos fossem diferentes das elevações presentes mais que alguns metros. Suposições sobre o significado de "janelas do céu" e "fontes do abismo" não são mais que teorias e devem ser reconhecidas como tais até que alguma evidência substancial seja descoberta. Podemos dizer com segurança que não há fonte de águas subterrâneas suficiente. A água tem uma gravidade específica de cerca de um terço da média da rocha da crosta. Os oceanos e continentes foram percorridos por meio da avaliação da gravidade suficiente para fazer este relatório generalizado. Nenhum reservatório subterrâneo semelhante foi encontrado.

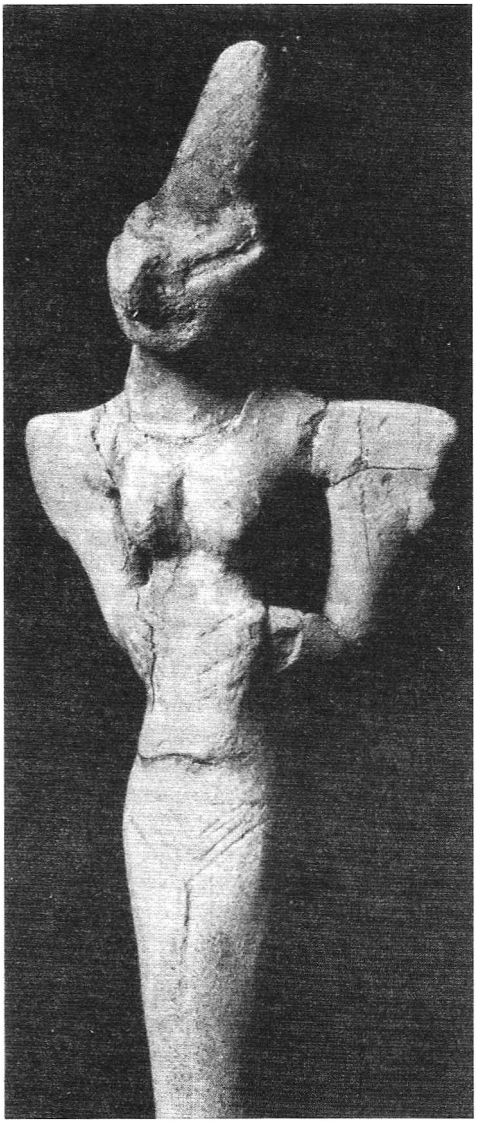
II. Tradições sumeriana, babilônica e outras.

Evidência confimadora notável para o Dilúvio bíblico vem de antigas tabuletas de argila encontradas na Mesopotâmia. Abaixo, uma comparação mostrando algumas das similariedades e diferenças entre as várias fontes. Barton (BAB, pp. 317-336) dá uma tradução e comparação dos relatos babilônicos. Wright (ISBE, II, p. 823,824) compara os relatos de Gênesis e babilônico que são habilmente resumidos por Ramm (RCVSS, p. 247, 248). Similaridades: (1) O Dilúvio é uma punição divina pela iniqüidade do homem. (2) A arca flutua no interior da Mesopotâmia. (3) Ambos os relatos concordam em geral com relação a coleta de animais para a preservação, mas o relato babilônico não menciona o número sete para os animais limpos. (4) Pássaros são enviados em ambos os relatos, mas a ordem em Gênesis é um corvo e uma pomba (duas vezes), enquanto que no cuneiforme a pomba e o corvo são invertidos e uma andorinha é acrescentada. (5) Ambos os relatos têm um altar após o Dilúvio, mas o relato babilônico é politeísta. (6) Ambos os relatos concordam em indicar que a raça humana não seria novamente destruída por um dilúvio.



A décima primeira Tabuleta da versão assíria do Épico de Gilgamés. Ela registra a versão babilônica do Dilúvio. © *B.M.*





Figuras feitas pelos povos pré-Dilúvio.

As diferenças são: (1) A inscrição cuneiforme é politeísta: Gênesis é monoteísta. (2) Os diferentes nomes usados não são conciliáveis no presente. (3) As dimensões da arca em Gênesis são sensatas, sendo semelhantes às dimensões de embarcação moderna. As apresentadas pelo cuneiforme e por Berossus não são razoáveis. O cuneiforme dá 140 x 140 x 140 côvados, e Berossus dá o cumprimento como 2 estádios (914m) e a largura como 2 estádios (365m). (4) No cuneiforme o dilúvio resulta de uma disputa entre os deuses, e os sobreviventes escaparam por um engano que irrita o deus Bel. Em Gênesis a santidade, a justiça e a misericórdia de Deus são evidentes, mesmo na sua punição do ímpio. (5) Ambos os relatos indicam a chuva como uma fonte de água, mas o relato bíblico indica "fontes do abismo" e a tabuleta babilônica indica um mar e ventos violentos.

(6) A tabuleta babilônica relata o abatimento de animais para alimentação, um mastro e piloto para a embarcação e o carregamento desta com prata e ouro. (7) A duração do Dilúvio na Bíblia é de um ano e dezessete dias, enquanto que na tabuleta babilônica é de quatorze dias.

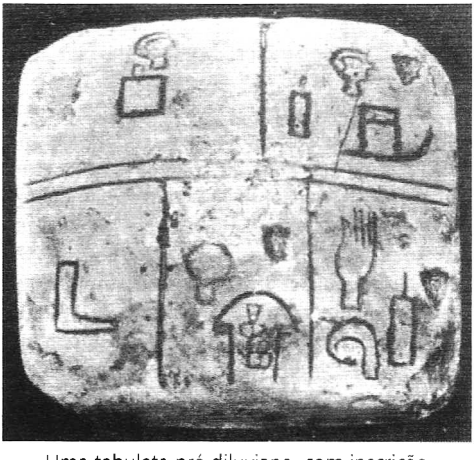
III. Interpretações.

As interpretações acerca do relato de Gênesis sobre o Dilúvio são categorizadas como: 1) universal ou 2) não universal (limitada, local, regional), dependendo se é considerado que todas as montanhas altas do mundo foram cobertas pela água ao mesmo tempo.

Wright (ISBE II, p. 824) faz uma pergunta: "O dilúvio foi universal?" Ramm (RCVSS, pp. 236, 238) nota que a Igreja em geral sustenta a crença no dilúvio universal e muitos cristãos também, mas a maioria "da erudição conservadora recente da igreja defende um dilúvio local". Os argumentos geralmente apresentados na defesa de um dilúvio universal são:

1. A linguagem de Gênesis 6-9 é universal — as águas predominaram tão poderosamente sobre a terra que todas as *altas* montanhas debaixo de *todo* céu foram cobertas; as águas predominaram acima das montanhas, cobrindo-as quinze côvados acima. E toda carne morreu... tudo sobre a terra seca em cujas narinas estava o fôlego da vida morreu... somente Noé foi deixado e aqueles com ele na arca.

2. A universalidade das lendas do dilúvio entre todos os povos, é atribuída à descendência de todas as raças de Noé.



Uma tabuleta pré-diluviana, com inscrição pictográfica, encontrada sob o depósito de inundação em Kish, na babilônia. © *F.M.*

3. A distribuição mundial dos depósitos diluvianos.

4. A morte inesperada de muitos mamutes lanígeros congelados no gelo do Alasca e da Sibéria; um clima mais ameno suposto para sustentar a flora necessária para comida, em contraste com as condições de frio intenso que prevaleciam agora; e a observação registrada de que esses animais morreram por asfixiamento ou afogamento e não por congelamento.

5. O assim chamado esgotamento das espécies pretendida pelos "geólogos do dilúvio". Eles argumentam que existem relativamente poucas espécies hoje, comparadas ao número evidenciado na camada rochosa e atribuída ao dilúvio.

Aqueles que consideram que o Dilúvio foi menos que universal, fazem isso por causa dos aparentemente insuperáveis problemas físicos envolvidos, a saber:

1. A quantidade de água necessária para cobrir o Monte Everest seria cerca de oito vezes mais a da terra atualmente, e não há fonte conhecida para



Tablete de Fundação de Annipodda, uma placa de mármore encontrada pelo Dr. Woolley numa pedra angular de um Templo próximo a Ur. Este tablete é um dos documentos mais antigos já encontrados data de logo após o Dilúvio. © *B.M.*

tal volume de água, e não há jeito de livrar-se da água depois.

2. A distribuição única de animais, por exemplo, o canguru na Austrália, na Tasmânia e Nova Guiné (Cangurus pequenos) e o problema de trazê-los para a Mesopotâmia e levá-los de volta sem povoar outras partes do mundo.

3. As práticas logísticas de alojamento de tantas espécies de mamíferos (4500), pássaros (8650) e outras formas de vida terrestre em três pavimentos da arca de aproximadamente um acre no andar térreo (3 no total), cuidando deles por um ano.

Uma vez que a Escritura registra o Dilúvio como uma ocorrência natural-sobrenatural e não como um puro e gigantesco milagre múltiplo, eles argumentam, é apenas lógico assumir que os problemas práticos apresentados por um dilúvio universal indicam que tal interpretação está incorreta e não foi pretendida pelo relato inspirado. De fato, outras referências da Escritura em expressões universais de linguagem, obviamente não significam universal em um sentido absoluto (veja discussão posterior).

Várias interpretações não universais do dilúvio têm sido sugeridas:

1. Que todas as montanhas mais altas não foram cobertas pela água, mas talvez por neve ou gelo, ou simplesmente não foram intencionalmente incluídas.

2. Que o Dilúvio foi universal apenas com respeito à humanidade — a) que a inundação cobriu as planícies mundiais e que a habitação da humanidade estava limitada a essas planícies, ou b) que a inundação foi limitada à área da Mesopotâmia como era a distribuição da humanidade.

3. Que todo o registro deve ser interpretado fenomenalmente; isto é, se o Dilúvio foi local, embora falado em termos universais, então a destruição do homem também foi local, embora falada em termos universais.

Essas interpretações envolvem muitas suposições e cada uma deve ser vista somente como teorias de interpretação. Os fatores envolvidos nas interpretações acima serão discutidos na próxima seção.

IV. Teorias para explicar a causa do Dilúvio.

Visto que o relato do Dilúvio em Gênesis é simples e breve, há muitas questões não respondidas. Muitas dessas questões podem permanecer sem resposta indefinidamente, mas elas têm gerado várias teorias. É importante lembrar que, essencialmente, todas discussão para explicar a *causa* do Dilúvio são teorias, e não devem ser consideradas no mesmo nível dos fatos provenientes das Escrituras inspiradas. Por inspiração nós queremos dizer que, sob a direção de Deus, os autógrafos originais das Escrituras eram reais e exatos dentro do significado pretendido pelo escritor. O relato de Gênesis descreve pessoas históricas, locais e fenômenos físicos. O ponto de vista favorecido (interpretação) deveria ser aquele que parece ter a melhor concordância com a Escritura e com informação provinda do nosso presente conhecimento do universo físico. As teorias propostas de modo que mostram desdém pelo conhecimento básico, ou consistem em hipótese tendo pouca ou nenhuma base, de fato deveriam ser classificadas, talvez, como ficção científica. As várias teorias que se agrupam em volta do milagroso são deste tipo, porque assumem fenômenos físicos que não têm base de fato.

Há um sentido no qual todo fenômeno do Dilúvio era sobrenatural, isto é, Deus disse a Noé: "Eis que trago um dilúvio de águas sobre a terra" (Gn 6.17 ARC). Entretanto, o dilúvio não é considerado como um milagre na Escritura. Ele é relatado em termos de fenômenos físicos, aparentemente emanados exclusivamente da terra. Os escritores que sustentam um dilúvio universal são impulsionados a postular fenômenos milagrosos para a fonte de água e sua subseqüente remoção da terra; ou eles postulam uma mudança milagrosa na altura das montanhas e na profundidade das bacias oceânicas. Ramm habilmente nos recorda que muito do peso da evidência para um conceito do dilúvio local provém da demonstração das dificuldades imponderáveis de um dilúvio universal (RCVSS p. 240).

Devemos enfatizar que não é uma questão do que Deus pode ou não pode fazer. Antes a questão é: "O que Deus fez?" Aqueles que sustentam um conceito de dilúvio local acreditam na onipotência de Deus tanto quanto aqueles que defendem um dilúvio universal. O problema não é a inspiração da Escritura, mas a interpretação. Os problemas procedentes do dilúvio universal e as questões de interpretação têm induzido escritores a postular vários supostos fenômenos físicos para realizar a inundação universal da terra, ou associar a inundação mundial de todas as planícies (ou terras até uma certa elevação arbitrária) com o rápido derretimento das geleiras continentais no final da Era Glacial Wisconsin.

A. Teoria da cobertura. A teoria da cobertura e a teoria do gelo cristalino são semelhantes no que sugerem, a uma fonte de inundação de água que está acima da atmosfera, ambas sofrem dos mesmos problemas.

A teoria da cobertura de água postula que a terra inicialmente estava envolvida por uma camada de água ou vapor de água além da nossa atmosfera, supostamente formada durante a história primitiva (provável alta temperatura) da terra. Esta cobertura de água foi a fonte para a água que inundou a terra.

A versão do gelo cristalino é semelhante, sugerindo que a água requerida para encher a terra, existia inicialmente como gelo cristalino ou talvez um satélite (lua) da terra. Esta massa de gelo foi quebrada e precipitada sobre a terra causando a grande era glacial (vastas geleiras continentais) e o Dilúvio.

Nós somos lembrados de que para envolver a terra com água numa medida suficiente para cobrir o Monte Everest, 8.848 metros de altura, seria necessário oito vezes mais o volume de água existente na terra atualmente. Ainda que houvesse naturalmente a existência de fontes de água extraterrenas precipitadas por algum fenômeno físico, a subseqüente remoção da água seria um milagre maravilhoso, pois não há conhecimento de massa de água existente acima da atmosfera hoje. A água na atmosfera compreende apenas 0,001 por cento do total de água na terra.

Ambas as teorias, da cobertura e do gelo cristalino, propõem presumivelmente a precipitação sobre a terra de água fresca. Isto diluiria grandemente os oceanos do mundo e poderia ser verificada de várias formas. Se este fosse o caso, então seria de se esperar que os estudos geoquímicos da água marinha e dos organismos marinhos que pré-datam ao dilúvio difeririam dos de hoje. A precipitação é substancialmente diferente isotopicamente da água do mar. O oxigênio na precipitação é isotopicamente mais leve em massa em cerca de 0,7 por cento nas médias latitudes, e em 3 por cento no Ártico. O hidrogênio na precipitação é mais leve em cerca de 7 por cento nas médias latitudes e em 30 por cento no Ártico. Embora nenhum estudo isotópico tenha sido direcionado unicamente para o problema da possível diluição recente dos oceanos, há amplos dados sobre o oxigênio isotópico disponíveis nas amostras marinhas de milhares de anos até o presente. O estudo das medições da paleo-temperatura (temperatura antiga) é possível por causa da verificação de que certos organismos marinhos constróem suas carapaças de carbonato, nas quais a composição de oxigênio está isotopicamente em equilíbrio com a da água do oceano e é dependente da temperatura. Também, os dados do hidrogênio e oxigênio isotópicos nos mares antigos (resíduos apanhados da antiga água do mar) são tipicamente os dos oceanos atuais. Os dados geoquímicos não têm mostrado evidência de uma grande diluição — digamos uma diluição de oito vezes ou mesmo uma de três vezes ou de duas vezes — uns mil anos atrás.

Keil e Delitzsch consideram (v. III, p. 146) o problema da grande quantidade de água necessária, que possivelmente os picos das montanhas mais altas não foram cobertos e que Gênesis 7.19 como Deuteronômio 2.25 e 4.19, têm sido considerados como uma expressão retórica que não é de aplicação universal. Contudo, eles mantêm que mesmo que os picos das montanhas mais altas que o Ararate (há mais de quarenta) não foram cobertos, nós devemos considerar o dilúvio como universal, porque os poucos picos não cobertos seriam insignificantes em comparação com a superfície coberta, e nenhum dos seres humanos poderia existir sobre essas montanhas cobertas com neve e gelo perpétuo. A sugestão deles não ajuda muito, visto que ainda seria preciso cerca de três vezes mais que a água que há na terra.

Alguns escritores sugerem que não existiam montanhas altas na terra na época de Noé. Tal sugestão não pode ser tomada seriamente, porque o Himalaia e os Alpes vem se elevando gradualmente, desde o geossinclinal Tethyan no período pós Eoceno por milhares de anos, iniciando cerca de trinta e cinco a quarenta milhões de anos atrás. Muitas outras cadeias de montanhas são muito mais velhas.

As sugestões de gelo cristalino ou gelo de planeta aparentemente foram concebidas, primeiro por causa da exigência de muita água para realizar o Dilúvio e, em segundo lugar, como resultado de se admitir que a era glacial foi um evento catastrófico de "extrema subtaneidade" (PBFIE, p. 101 ss.). Ele é, pelo contrário, mau concebido, fazendo várias suposições sem evidências estabelecidas, e a teoria não se responsabiliza pela disposição do excesso de água após o Dilúvio. A teoria é especialmente inadequada muito que ignora das evidências para os períodos glaciais.

1. *Eras glaciais.* Não houve apenas um período glacial — precipitado de repente a alguns milhares de anos atrás e durando um ano — quando as geleiras continentais cobriram muito da parte norte dos continentes no hemisfério norte,

mas há evidência adequada de que houve quatro períodos de extensa glaciação continental durante toda Época Pleistocena (a última há 1,6 milhões de anos). As camadas de gelo continental lentamente espandiram-se para fora e geralmente em direção ao sul, a partir de várias áreas da acúmulo de neve sobre cada um dos continentes do norte. Na América do Norte, o local de maior acúmulo de neve foi à vasta área em volta da Baía Hudson. Esses fenômenos de acúmulo de neve, alterando para gelo glacial sob pressão e a expansão para fora das áreas de acumulação são bem conhecidos, sendo agora observados no interior da Groenlândia e da Antártica e em numerosos vales glaciários, sob estudo nas cadeias de montanhas altas.

Cada uma das geleiras continentais levou milhares de anos para avançar, permaneceu por dezenas de milhares de anos, e levou vários milhares de anos para recuar (derreter novamente). A última grande camada de gelo na América do Norte é chamada a Wisconsin. Ao longo de sua fronteira sul ela não avançou tanto quanto as primeiras e sucessivamente mais velhas camadas de gelo Illioiana, Nebraskana e Kansana fizeram. Durante o período Wisconsin existiram sub-períodos cobrindo milhares de anos, quando a geleira foi recuando seguida por outros avanços menores. Fairbridge apresenta dados sobre alguns desses sub-períodos de avanço — Tazewell (cerca de 17.000 antes da era presente), Carey (cerca de 15.000 antes da era presente), Valders (10.500 antes da era presente) e Cochrane (8.000 antes da era presente). Somente antes do sub-período Valders a geleira recuou da área em volta dos Dois Riachos, Wisconsin na margem do Lago Michigan, de modo que uma floresta negra limpa cresceu ali. Esta floresta limpa foi derrubada, enterrada e preservada por um fino sedimento glacial, cerca de 11.300 antes da era presente (data do radiocarbono sobre a madeira, Broecker e Farrand, 1963).

2. *Mudança climática.* Outra suposição feita pelas teorias da cobertura, é que o clima da terra mudou repentinamente no período do Dilúvio (PBFIE, p. 110), de subtropical comum para temperado, na maior parte daquela terra das eras glaciais. Esta suposição ignora os dados e a grande extensão do tempo mostrado pelo repetido estabelecimento e avanço das geleiras continentais, como já discutido, e também as épocas variadas dos resíduos da flora citadas como evidência para a mudança no clima. Repetidamente houve no passado períodos longos de condições subtropicais comuns, mas ninguém pode afirmar ao acaso uma dessas como evidência e ignorar o aspecto do tempo de quando tais condições predominaram.

O último interglacial (Sangamom ou Riss Würm), com temperaturas médias de 24° C aproximadamente, prevaleceu por milhares de anos antes até cerda de quarenta ou cinqüenta mil anos atrás. Atualmente, a temperatura média é de -1° C. Esses períodos interglaciais não vieram repentinamente, mas a mudança aconteceu ao longo de milhares de anos, como evidenciado pelos sedimentos depositados no fundo do oceano e os datados pelos estratos das finas camadas de sedimentos de lago glacial formados durante o recuo das geleiras. Muitas das mudanças climáticas do passado ocorreram durante milhares de anos. Por exemplo, a mudança gradual que ocorreu durante as Épocas Miocena e Pliocena do Período Terciário, compreendeu uns vinte e cinco milhões de anos.

3. *Extinções gigantescas.* A extinção de mamutes lanígeros, que são encontrados congelados em áreas de gelo glacial e permanentemente congelado do Alasca e da Sibéria, tem sido citada por escritores não científicos como evidência da súbita catástrofe que congelou toda a população com a relva fresca ainda nas bocas e comida não digerida nos estômagos. É alegado que esta é a evidência de uma mudança repentina no clima.

Novamente um dado importante tem sido convenientemente omitido. O mamute lanífero, o mastodonte, os rinocerontes lanígeros e outros animais associados são animais nativos das latitudes mais frias. Drumm indica que o mamute lanífero "tinha pêlo pesado e uma camada de gordura de baixo da pele, ambas adaptações para o frio extremo". Contrário à opinião popular, as carcaças de mamute "não eram tão frescas quanto a carne congelada". Seus vestígios têm sido encontrados associados com as plantas e animais típicos das planícies das regiões árticas. O mamute Beresouka descoberto no norte da Sibéria, próximo ao Rio Beresouka em 1899, tinha comida não digerida no estômago — "vestígios de ervas, plantas ciperáceas, papoula alpina e ranúculo" (DMM, pp. 7, 12). A opinião científica coloca o mamute extinto dentro de seu habitat ártico usual, e atribui cada morte e sepultamento a acidentes normais, como: cair de um penhasco ou em uma fenda; prender-se numa nevasca ou numa avalanche de lama; etc., em situações onde foram rapidamente congelados e preservados.

Drumm também estima a população de mamutes no último Pleistoceno, antes da extinção, em cerca de 50.000 (ibid). O mamute lanífero foi

extinto tão cedo que nenhuma menção a ele é conhecida a partir das lendas do povo, mas o homem paleolítico deixou desenhos deles nas paredes de uma caverna em Combarelles, França. Ao lado da carcaça quase completa de Beresouka, cerca de outras cinqüenta menos completas foram encontradas congeladas no Alasca e na Sibéria (DWHG, p. 35). A data de radiocarbono das carcaças mostra que eles viveram e morreram de 11.450 a 39.000 antes da era presente. É significativo o fato de que eles não morreram todos ao mesmo tempo, mas atravessaram um período de tempo, 37.000 anos ou mais, e o mais recente há 10.000 anos. A existência das carcaças de mamute congeladas que têm 39.000 anos de idade é uma evidência de peso de que as regiões ao norte da tundra da terra têm permanecido congeladas e, portanto, não foram cobertas por uma enchente neste período. Tal evidência parece ser fatal à teoria de Patten, pois ele postula que a era glacial veio de repente, congelou os mamutes e causou um dilúvio mundial. Entretanto, ele não explica como os mamutes permaneceram congelados durante um ano numa enchente prolongada que foi violenta, com ondas gigantescas, de modo que transportou todos os tipos de sedimento, mas deixou todos os mamutes e vestígios de animais associados impassíveis em seu frio habitat.

Kowalski (MWPE, pp. 356, 357) discute as possíveis causas da extinção dos mamutes, chama atenção que a adaptação do mamute ao clima frio impossibilita a vida nas atuais estepes ao sul da Eurásia, com seus verões quentes e secos. A atual tundra ao norte do Círculo Polar Ártico, com suas longas noites polares e abundantes nevascas no inverno, é muito diferente da estepe-tundra do último Pleistoceno sem noite polar e possivelmente nevasca branda.

Em resumo, a teoria glacial extraterrestre como a causa do Dilúvio, como apresentada por Patten é inválida pela 1) existência de mais de um período de glaciação na Época Pleistocena; 2) duração do período Wisconsin da glaciação por 40.000 anos ou mais; 3) duração dos períodos combinados de glaciação durante a Época Pleistocena (talvez até 1,6 milhões de anos); 4) evidência de extensa glaciação durante a última parte da era Paleozóica, a saber, o período Permiano (200 a 300 milhões de anos atrás) e também durante o período huroniano da era pré-cambriana (uns 600 a 700 milhões de anos atrás); 5) existência de clima subtropical e temperado comum várias vezes no passado, o último há cerca de 60.000 anos atrás (há a existência de subtropical comum e alterações); e 6) supostas extinções catastróficas em massa pelo congelamento em uma data recente, que não está de acordo com os fatos.

B. Derretimento rápido do gelo glacial. Há muita evidência que durante a máxima glaciação (a maior extensão de geleiras continentais) o nível médio mundial do mar era de cerca de 91,4 metros mais baixo que hoje. Se os cumes de gelo da Groenlândia e Antártica fossem completamente derretidos, o nível do mar subiria mais uns 91,4 a 121,9 metros. Durante a glaciação máxima, muito das áreas continentais de bancos de areia, atualmente submersas, eram regiões costeiras de terras secas, habitadas pelo homem. Foi sugerido por Fairbridge que um período de derretimento relativamente rápido das geleiras e inundação de extensas regiões costeiras, acompanhados por chuvas torrenciais, poderiam ter originado as diversas estórias de dilúvio entre muitos povos. Os dados também são citados para indicar que o nível médio do mar se levantou, durante algumas oscilações das geleiras, em aproximadamente 9,1 metros. A maior e mais rápida elevação foi em cerca de 6000 anos antes da era presente, e o nível médio mais alto do mar foi de cerca de 3 a 3,7 metros, mais alto que atualmente.

Na falta de qualquer outra evidência confirmadora, esta acima deveria ser tomada apenas como uma sugestão. Nós não sabemos a data do Dilúvio de Noé, ou que a população humana habitava somente as regiões costeiras naquele tempo. O homem fóssil, do Australopthecus ao Homo sapiens, parecem ter alcançando muito do interior. Além disso, um apelo à inundação mundial para gerar as diversas estórias de enchente implica que toda a humanidade de hoje não derivou de Noé.

C. Fontes do abismo (Isostasia). Outra teoria que tem sido sugerida para explicar o mecanismo da inundação da terra indicado em Gênesis 7.11,17 — "as fontes do grande abismo se abriram... e cresceram as águas sobre a terra"- é que o fundo do oceano foi levantado e as massas continentais, especialmente as cadeias de montanha, desceram.

A isostasia ou equilíbrio isostático é o fenômeno geológico que descreve os vários segmentos da crosta terrestre, por exemplo, os profundos leitos dos oceanos ou partes das massas continentais quando flutuam, mais ou menos independentemente, no manto maleável (ou quente e viscoso) da terra. O princípio pode ser ilustrado por barcaças em um rio. Quando carregadas, elas flutuam mais

baixas do que quando não carregadas. Também, mesmo que duas barcaças idênticas fossem carregadas com o mesmo peso, se uma fosse carregada com rocha sólida com densidade de 3,3 e a outra com um pouco mais de carga de rocha, com densidade de 2,8, então o casco das barcaças flutuaria cada um ao mesmo nível na água, mas a carga da segunda barcaça permaneceria em uma elevação mais alta. Ilustrando ainda mais, se a segunda barcaça tivesse uma carga muito mais pesada que a primeira, além de ser mais volumosa (densidade menor), então sua superfície mais baixa flutuaria mais abaixo e sua superfície superior mais alta que a da primeira barcaça. Esta é precisamente a comparação que o dado geofísico indica entre a crosta da terra na bacia oceânica e os continentes. Poucos quilômetros de água (baixa densidade) acrescidos à rocha basáltica espessa compondo o fundo do oceano, produzem uma densidade mais alta que as muitas placas grossas de crosta que consistem principalmente de baixa densidade de rocha granítica e sedimentar. À medida que as cadeias de montanhas são vagarosamente desgastadas pela erosão, elas continuam a se elevar.

Improbabilidade (milagre?). O ajustamento isostático da crosta terrestre à carga é uma resposta lenta, por causa da viscosidade do manto substrato. Partes do continente, onde aliviado de seu fardo de gelo glacial a 8 a 10.000 anos atrás, ainda estão se levantando de modo mensurável (ajustando-se isostaticamente). Assim, pode ser visto que sugerir que os fundos dos oceanos subiram as montanhas desceram sem uma causa física conhecida e dentro de poucos meses, invocaria nada menos que um milagre gigantesco. É evidente que as cadeias de montanha mais altas, por exemplo, o Himalaia, os Alpes, os Andes e as Montanhas Rochosas, não poderiam ter sido abaixadas vários quilômetros independente dos continentes, e erguidas novamente sem deixar sinais indicadores de falha e zonas estriadas (rocha triturada). Sugerir que as celas de convecção no manto da terra, propostas por geofísicos sob muita evidência, localizou seletivamente e acelerou muito, a um fator de um bilhão ou mais, é novamente sugerido nada menos que um milagre mundial.

Novamente lembramos o leitor de que não há evidência científica conhecida que nos permita estender o significado de "fontes do abismo". Certamente não há vastos reservatórios atmosféricos ou reservatórios subterrâneos de água sob o fundo dos oceanos. Aparentemente o milagre mais simples seria criar e então remover a água adicional requerida para o longo ano do Dilúvio. Mas as Escrituras, em nenhum lugar, chama o Dilúvio de um milagre, ou indica que Deus criou muita água para esta ocasião, ou que os continentes e montanhas desceram. Pelo contrário, nós dizemos que as águas se levantaram e predominaram excedentemente até que os altos morros e montanhas foram cobertos.

V. Evidências citadas para o Dilúvio

A. Linguagem universal (?). John Pye Smith, Ramm, Filby e outros sentiram que o peso do argumento está a favor de um dilúvio local. A universalidade da linguagem não é prova suficiente para um dilúvio universal, em face dos problemas inerentes e da ausência de uma evidência confirmatória. Expressões similares são encontradas em 1 Reis 18.10; Jó 37.3; Salmo 22.17; Mateus 3.5; João 4.39 e Atos 2.5, mas elas não insistem na universalidade. Todos os países do mundo literalmente vieram ao Egito para comprar grão (Gn 41.57)? Os índios americanos viviam com medo por causa da conquista de Canaã por Josué (Dt 2.25)? Da mesma maneira a referência do NT à universalidade do pecado passando sobre todos os homens tem uma notável exceção em Jesus Cristo (Rm 1.8) (RCVSS, p. 241). Nossa atitude deve ser aquela de desejar conhecer todos os fatos no caso, pesando todas as evidências, antes de tirar nossas próprias conclusões, em vez de ser submetida imovelmente a uma posição. Se nós estivermos buscando a verdade, estaremos dispostos a mudar quando os fatos a confirmarem.

B. Tradição do dilúvio. As tradições de um dilúvio (ou dilúvios) são comuns entre os povos. Isto é geralmente tomado como evidência de que todos os povos da terra descenderam de Noé. O Dilúvio foi tão impressionante que eles carregaram a história com eles quando se espalharam sobre a terra, mudando e corrompendo a história completamente através dos milênios. Ramm salienta que as estórias de dilúvio não são encontradas em todo lugar; e.g., Japão ou Egito e um pouco na África (RCVSS, p. 242). Mas Wright (ISBE, II, p. 822) e Filby (FFR, p. 52) discutem muitas lendas de dilúvios, entre elas China, Sibéria, Kamchatka, as Américas e a África. Filby indica que elas são "muito menos comuns na África, que é representada pelo Egito, Sudão, Nigéria, Congo e África do Sul".

Filby conclui que "não há outra história de um evento antigo em todo o mundo tão amplamente aceita", e o peso cumulativo da evidência é "que

a raça humana presente tem se espalhando a partir de um centro e até mesmo de uma família..."(ibid). Mesmo que os relatos do Dilúvio fossem tomados como evidência para a destruição universal da humanidade no Dilúvio, eles não poderiam ser interpretados para indicar a extensão da inundação das altas montanhas sem fazer suposições acerca da distribuição do homem antediluviano. Também deve ser admitido que não há prova de que todas as tradições referem-se ao mesmo dilúvio.

C. Dilúvio. Cerca de cem anos atrás o dilúvio mundial foi citado como prova do Dilúvio de Noé. Estes conceitos foram mantidas pelos então proeminentes geólogos, Wm. Buckland em seu *Reliquiae Diluvinae* (1823), e pelo não-geólogo Cuvier e outros. Buckland, entretanto, desdisse seus conceitos em 1836 por causa do estudo mais minucioso desses materiais geológicos não consolidados, que tinham sido completamente designados de modo não especifico. Correntezas não consolidadas e depósitos aluviais glaciais de períodos amplamente diferentes foram erroneamente agrupados. Muitas correntezas deixarão vales nos planaltos de cascalho como fazem os lagos glaciais durante os estágios de recuo da geleira e o nível do mar permanente dos primeiros períodos interglaciais quentes.

VI. Catastrofismo x Uniformitarismo

Moore (1970) examinou proveitosamente o debate entre os pontos de vista catastrófico e uniformitarista da geologia durante o séc. 19. Ele sabiamente aconselha os escritores, de que entender a história do combate do passado "é valioso tanto como um aviso para evitar repetir os desempenhos quanto como um auxílio para melhorar o entendimento do presente debate".

Os catastrofistas variavelmente atribuem certos tipos de estratos de rocha ao Dilúvio de Noé. Com o desenvolvimento de muitas técnicas analíticas e os decorrentes estudos detalhados dos estratos geológicos, vários fenômenos sedimentares são reconhecidos, nenhum dos quais indicando um dilúvio universal. Os períodos de formação dos vários estratos em questão também são conhecidos a representar não um ponto no tempo, mas muitas épocas e períodos geológicos por milhares e milhões de anos. Hoje, nenhum geólogo qualificado mantém o ponto de vista catastrófico, essencialmente porque não há evidência para isso.

Alguns escritores recentes sobre o Dilúvio assumem uma posição anti-uniformitarista, mas é significativo que nenhum deles seja geólogo. Eles não parecem compreender que uma posição anti-uniformitarista, para ser eficaz, requer que demonstre, na relação de causa e efeito das leis físicas e químicas do universo, a variabilidade que propõem. Em quase todo caso, tal escritor, após uniformidade na desaprovação, prosseguirá então a apresentar um plano que, para torná-lo plausível ao leitor, emprega a uniformidade da causa e efeito nos fenômenos naturais que ele propõe. Para todos os cristãos a natureza do Deus judaico-cristão da Escritura, em que não há variedade, nem sombra de variação, não deveria apenas se ajustar bem aos conceitos uniformitaristas, mas parece exigi-los. De fato, se não fosse pela uniformidade de causa e efeito na natureza, seria impossível reconhecer um milgre (um ato do Sobrenatural). Concluímos que o conceito não-uniformitarista está correto e que tais escritores são inconsistentes. O cristão deveria intuitivamente aceitar os princípios uniformitaristas como o curso usual da natureza porque uma crença nos milagres e no Sobrenatural requer isso.

A geologia do Dilúvio, diferentemente conhecida como geologia catastrófica, é uma tentativa feita por alguns (Price, Morris e Whitcomb) de explicar todas as formações geológicas como devidas ao Dilúvio de Noé. Basicamente, é uma tentativa de reivindicar toda a grande espessura (muitos quilômetros) dos estratos sedimentares como evidência física para o Dilúvio. Os escritos desses não-geólogos exibem uma carência básica de entendimento até mesmo dos princípios fundamentais da geologia. Kulp (1950) e Ramm (RCVSS, p. 179-188) têm revisto um número de pontos básicos que invalidam completamente a abordagem da geologia do dilúvio. Muitos tipos de características geológicas não poderiam ter se formado sob a água, outras não poderiam ter se formado em um curto período de tempo e inúmeras outras características mostram espaço variado, seqüencial e definido, e relações de tempo que requerem ambientes variados e muito tempo. Algumas dessas são:

A. Inconformidades. Essencialmente, todas as inconformidades de erosão, sejam formadas nos estratos horizontais de origem marinha ou nos estratos outrora horizontais que foram inclinados em um ângulo ou dobrados e deslocados, são formadas pela erosão subaerial. Esta é, subseqüentemente, coberta por uma seqüência diferente de estratos horizontais, freqüentemente depositados após a região em questão ter novamente se tornado

coberta por águas marinhas. Um exemplo disso são os primeiros estratos paleozóicos, os arenitos Tapeats da Era Cambriana, que está sobre as Séries do Grande Canyon do último período Pré-cambriano. Os primeiros estratos peleozóicos no planalto do Colorado mostra um ingresso gradual do mar do oeste para o leste, em uma escala de tempo de milhões de anos.

B. Depósitos eólicos. Vastos depósitos de areia levados pelo vento mostrando belas estratificações cruzadas, e.g., o arenito Navajo do Parque Nacional Zion, os arenitos Windgate e Entrado, dão evidências de extensos desertos que prevaleceram durante os períodos Triássico e Jurássico, quando esses vastos depósitos de areia levadas pelo vento foram depositados. O Siluriano e o Permiano também foram períodos em que os desertos comuns prevaleceram na América do Norte.

C. Camadas vermelhas. A exposição subaerial de sedimentos, durante a deposição no ambiente próximo à costa, produziu áreas sujeitas a inundações fluviais, ou mediante as linhas litorâneas migrantes, devido a oscilações no nível do mar ou a elevações continentais, resulta caracteristicamente em leitos vermelhos. Bons exemplos disso são os extensos leitos vermelhos Devonianos de Catskills, dos leitos vermelhos Triássicos das antigas depressões do leste dos Estados Unidos, e do Antigo Arenito Vermelho da Grã-Bretanha.

D. Chuva. O Dilúvio de Noé é, algumas vezes, associado à suposição, com base em Gênesis 2.5, de que não houve chuva antes do Dilúvio. Que houve centenas de milhões de anos de chuva durante a história da terra é evidente a partir da existência de rios, planícies aluviais, geleiras, lagos de água fresca, erosão da água e transporte de sedimentos e muitos outros, entre eles o pingo de chuva fóssil impresso na lama lisa antiga, agora preservado em rocha sedimentar.

E. Depósitos evaporativos. A seqüência de estratos sedimentares dos períodos Silurianos e Permianos, contém extensos canteiros de sal. Notáveis são os depósitos de sal Silurianos do oeste de Nova Iorque (espessura agregada, 76,2 metros), os silurianos e devonianos do leste de Michigan (a espessura agregada do siluviano sozinho é de 487,7 metros), as bacias Delaware e Midland do período permiano no Novo México e Texas que condensaram quase 609,6 metros de anidrita e sal na formação de Castela e 731,5 metros no revestimento da formação de Salado, e enormes depósitos de sal permiano no Kansas e depósitos de anidrita jurássica na bacia Williston, no norte das Grandes Planícies. Depósitos de sal similares são encontrados em outras partes do mundo. De forma alguma esses leitos condensados de sal poderiam ter sido intercalados com outros estratos de bacias em um ambiente submarino de uma grande inundação. Pelo contrário, os sais são condensados da água salina que está saturada, por causa de intensa aridez e evaporação, e as camadas espessas são evidências de contínua, mas limitada, afluência da água vinda do oceano. O intercalamento de halite, silvita, cancrinito e outros evaporados do sal e da potassa minerais é controlado por variações leves nas condições geoquímicas (temperatura, pH, etc.). Está calculado (DWHG, p. 301) que para produzir o sal permiano do Kansas, Texas e Novo México apenas (3×10^{13} toneladas) requereria a evaporação de 35 mil quilômetros cúbicos de água do mar de salinidade normal.

F. Seqüência fóssil. A seqüência de fósseis nos estratos do mundo, ou na coluna estratigráfica em qualquer região, não pode ser explicada simplesmente com base em um dilúvio de um ano. As espécies fósseis não estão irremediavelmente misturadas. Pelo contrário, muitos índices fósseis, característicos de um dado período geológico, têm sido reconhecidos e usados com sucesso por geólogos ao redor do mundo. Diferentes espécies braquiópodes, por exemplo, que são índices fósseis para períodos diferentes, podem ter características morfológicas diferentes, mas são muito semelhantes em forma e tamanho. Não há jeito desses fósseis terem sido seletivamente escolhidos das águas do dilúvio mundial e depositados em seus respectivos estratos, a não ser que eles viveram em diferentes períodos e foram enterrados onde viviam. Da mesma maneira, os mamíferos e pássaros cenozóicos não foram encontrados nos estratos mesozóicos, e os répteis mesozóicos (dinossauros) não foram encontrados nos estratos cenozóicos. Por outro lado, a flora fóssil e os grupos da fauna em um dado estrato, freqüentemente, permitem alguém deduzir um desenho das condições paleoclimáticas diferentes e consistentes com o meio ambiente marinho, litorâneo ou terrestre.

G. Extinções em massa. É, repetida e erroneamente, afirmado por alguns escritores que as extinções em massa de todos os animais ocorreu simultaneamente a poucos mil anos atrás, durante o Dilúvio. A evidência fóssil não mostra uma

extinção em massa há vários mil anos atrás. Pelo contrário, houve extinções durante todos os períodos geológicos desde, o Cambriano, mas alguns períodos são caracterizados por extensas extinções de muitas espécies. Notável é o Permiano, cerca de 225 milhões de anos atrás e o Cretáceo, de cerca de 65 milhões de anos. É erroneamente afirmado por alguns que o mamute lanífero, o mastodonte, os rinocerontes laníferos, o tigre-de-dente-de-sabre e outros foram eliminados simultaneamente em um cataclisma mundial comum, que deixou muitas carcaças congeladas na tundra e no gelo glacial. Entretanto, os dados paleontológicos mostram que cerca de cinqüenta dessas carcaças, estavam enterradas de 11.450 a 39.000 anos atrás. De fato, a data do radiocarbono utilizada neste escrito mostra que a maioria dos mamutes laníferos morreu antes de 30.000 anos atrás. O elemento tempo invalida completamente o gelo catastrófico ou a teoria do dilúvio com respeito aos mamutes.

H. Carvão. Kulp (1950) cita características da formação do carvão que o impediria de ser formado em uma inundação mundial. Há muita evidência de que a matéria vegetal cresceu apropriadamente onde ele se acumulou.

I. Ciclo geológico. Os canteiros de carvão do período Pensilvânio por toda Pensilvânia, Ohio, Indiana e Ilinóis, mostram ciclos de deposição. A matéria orgânica, acumulada onde eles crescem em grandes pântanos, muito se parece com a formação atual de turfa, que sob condições adequadas de impedimento de deterioração e sepultamento podem formar o carvão. No leste de Ohio, três raízes e tocos em alguns canteiros de carvão ainda estão no local sob o barro no qual cresceram. Tipicamente, após um longo período de acúmulo (cerca de 30,5 metros de substância vegetal formará 30 cm de carvão e alguns canteiros de carvão têm muitos metros de espessura), o pântano seria inundado e a camada de turfa seria coberta por sedimentos que formariam o xisto, o calcário ou o arenito na seqüência. Cerca de 100 desses ciclos de disposição, ciclos geológicos, são reconhecidos no leste de Ohio. Este revezamento, de pântanos terrestres até arenitos próximos da costa ou depósito de xisto até o ambiente de calcário marinho, e repetidamente este processo, descarta a geologia do dilúvio como uma possibilidade razoável. O carvão canel, formado quase que inteiramente da acúmulo de pólen nos trechos abertos de água do pântano, apresenta evidência de longa acumulação seletiva.

J. Período de combustíveis fósseis. Se alguns depósitos de carvão, petróleo, asfalto, óleo de xisto, ou xistos orgânicos pretos foram formados dentro dos últimos 40.000 anos, a partir de plantas ou animais ainda vivos na época da formação, o depósito poderia ser datado confiadamente mediante o radiocarbono. Qualquer pessoa que proponha uma origem recente para alguns desses depósitos, deveria diligentemente tentar verificar a época presumida de sua data.

K. Sedimentos. A geologia do dilúvio não pode explicar como as propostas ondas gigantescas poderiam encher o canal das Montanhas Rochosas (Cordilheira geosinclinal do Cretáceo, que subseqüentemente se ergueu para formar as Montanhas Rochosas) com bilhões de Km^3 de sedimentos do oeste, e o geosinclinal apalachiano (depressão Paleozóica que se ergueu para se tornar os Apalachianos dobrados) com sedimentos terrestres do leste, e ao mesmo tempo não espalhar os sedimentos terrestres nas bacias oceânicas. O fato de que os continentes não foram despojados dos seus sedimentos soltos, demonstra a não-existência de tais hipotéticas ondas gigantescas. O relato de Gênesis não apresenta a mais vaga sugestão de ondas gigantescas; antes, Noé e a arca parecem passear tranqüilamente, pelo dilúvio.

Além disso, Gênesis parece indicar a existência dos rios Tigre e Eufrates, na Mesopotâmia, antes e após o dilúvio. Assim, mesmo as características geomorfológicas transitórias, como os sistemas dos rios e o rególito (material rochoso desprendido) sobreviveram ao dilúvio sem mudança demonstrável.

Outra questão séria, a ser encarada pelos defensores das várias teorias do dilúvio, é o que aconteceria a toda a vida marinha nerítica (banco de areia), por exemplo, corais imóveis e habitantes do fundo, se repentinamente a profundidade da água fosse aumentada em vários quilômetros, e isto pela adição de água não-marinha ou fresca. A pressão aumentada e a salinidade diminuída teriam um efeito devastador na vida marinha. Não há evidência de tal extinção maciça recente ou dizimação da população.

L. Falha crítica. Talvez a falha mais séria exibida no tratamento da geologia do dilúvio seja a incompatibilidade com o método científico. Para sustentar a teoria do catastrofismo na geologia do dilúvio, ante a toda evidência contrária, muitos dados e técnicas analíticas devem ser rejeitados, embora possam ser demonstrados repetidamente

CRONOLOGIA TABULADA DO DILÚVIO

1. A fabricação da arca (Gn 6.14)	
2. Reunião dos animais (Gn 7.9)	7 dias antes de começar a chuva
3. Rompem-se todas as fontes do grande abismo, e as comportas dos céus se abrem (Gn 7.11)	Segundo mês, 17º dia do ano 600 de Noé
4. Chuvas (Gn 7.12)	40 dias e 40 noites
5. Todos os altos montes são cobertos (Gn 7.19)	
6. As águas prevalecem sobre a terra (Gn 7.24)	150 dias
7. As águas escoam continuamente de sobre a terra (Gn 8.3)	150 dias
8. A arca repousa sobre as montanhas de Ararate (Gn 8.4)	Sétimo mês, 17º dia
9. As águas diminuem (Gn 8.5)	
10. Aparecem os cumes dos montes (Gn 8.5)	Décimo mês, 1º dia
11. Noé espera (Gn 8.6)	40 dias
12. Noé envia um corvo e uma pomba; a pomba retorna (Gn 8.7-9)	
13. Noé espera (Gn 8.10)	7 dias
14. Noé envia uma pomba novamente (Gn 8.10); a pomba retorna com uma folha de oliveira (Gn 8.11)	7 dias
15. Noé espera (Gn 8.12)	7 dias
16. Noé envia uma pomba, a qual não retorna (Gn 8.12)	7 dias
17. Noé remove a cobertura da arca; vê o solo enxuto (Gn 8.13)	1º mês, 1º dia do ano 601 de Noé
18. Terra seca; Noé sai da arca (Gn 8.14)	2º mês, 27º dia

pela observação e por medições. Esta não é claramente uma abordagem objetiva. Uma abordagem objetiva permite e requer que uma pessoa mude sua interpretação quando os dados estabelecidos garantem isso.

M. Tabela do tempo geológico. Uma tabela do tempo geológico de muitos dados consistentes aponta que cerca de 3.000 milhões de anos (ou 4.500 milhões de anos incluindo meteoritos e provas de rocha lunar) tem sido obtidos em materiais geológicos por vários métodos radioativos, estabelecidos e independentes. Isso é confirmado através de muita pesquisa de cientistas em vários países ao redor do mundo. Ninguém é capaz de alterar as taxas de decomposição radioativas por técnicas físicas, químicas ou de radiação. Parece que Deus, o Criador, tem provido o homem com uma estrutura no geocronômetro com a qual esclarece os problemas do tempo do universo. Estes indicam que o sistema solar tem cerca de 4.500 milhões de anos de idade, o que é compatível com Gênesis no que ele apresenta sem período — "No princípio" — e com nosso eterno Deus que existia antes mesmo de criar o tempo.

VII. Conclusões

Concluindo, a predominância da cultura cristã qualificada parece favorecer uma interpretação do dilúvio local, por causa da falta de evidência e pelos problemas conseqüentes ao dilúvio universal. Há ainda muitos autores que propõem um dilúvio universal catastrófico. Porém, eles apresentam pouco elemento novo, e nenhum fato que seja convincente. O estudante sério da Bíblia não procurará sustentar os aspectos físicos da história bíblica com pseudociência. Na análise final, a verdadeira interpretação do relato do dilúvio bíblico concordará completamente com a verdadeira ciência. No presente nós podemos favorecer um ponto de vista ao outro, mas devemos procurar continuamente integrar todos os dados pertinentes que parecem bem estabelecidos.

BIBLIOGRAFIA. J. P. Smith, *On the Relation Between the Holy Scriptures and some parts of Geological Science* (1840); G. A. Barton, *Archaeology and the Bible* (BAB) (1937); G. F. Wright, "Deluge, of Noah, The", em Orr, J. e outros (ISBE), v. 1 (1939), 821 ss.; J. Finegan, *Light from the Ancient Past* (FLAP) (1946); A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels* (1946); C. F. Keil e F. Delitzsch, *Biblical Comentary on the Old Testament* (1949); J. L. Kulp, "Deluge Geology", J. Amer. Sci. Affiliation, V. 2, No. 1 (1950), 1-15; M. F. Unger, *Introductory Guide to the Old Testament* (1951); B. Ramm, *The Christian View of Science and Scripture* (1954); H. H. Halley, *Bible Handbook*, 22ª ed. (1959); R. W. Fairbridge, "The Changing Level of the Sea", *Sci. Amer.* (May 1960), 70-79; J. L. Austin, *Birds of the World* (1961); V. J. Stanek, *The Pictorial Encyclopedia of the Animal Kingdom* (1962); W. S. Broecker e W. R. Farrand, "The Radio-carbon age of the Two Creeks Forest Bed, Wisconsin", Geol. Soc. Amer. Bull., v. 74 (1963), 795-802; J. Drumm, *Mammoths and Mastodons: Ice Age Elephants of New York* (1963); R. F. Pennak, *Collegiate Dictionary of Zoology* (1964); H. M. Morris e J. C. Whitcomb Jr., *The Genesis Flood* (1966); D. W. Patten, *The Biblical Flood and the Ice Epoch* (1966); P. S. Martin e H. E. Wright Jr., (orgs.) *Pleistocene Extinction* (1967); C. O. Dunbar e K. M. Waage, *Historical Geology*, 3ª ed. (1969); F. A. Filby, *The Flood Reconsidered* (1970); J. R. Moore, "Charles Lyell and the Noachian Deluge", J. Amer. Sci. Affiliation, v. 22, No. 3 (1970), 107-115.

W. U. Ault

DILÚVIO DE NOÉ, O. *Veja* Dilúvio (Gênesis).

DIMNA (דמנה; LXX Δεμνα; *poço de excrementos*?). Uma cidade da tribo de Zebulom, dada aos levitas meraritas (Js 21.35), chamada Rimom (19.13), Rimono (1Cr 6.77). Moderna Rumaneh.

DIMOM (דימן; LXX Ρεμμων; *poço de excrementos*?). Um lugar mencionado na profecia de Isaías contra Moabe (Is 15.9). Embora tomada erroneamente por Dibom na RSV é agora identificada com Khirbet Dimneh, perto de 'ain el-Megheisil. (J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament*, 1261.)

DIMONA (דימונה; LXX A Διμωνα; B Ρεγμα; *poço de excrementos*?). Uma cidade do Neguebe, perto da fronteira edomita, pertencente a Judá (Js 15.22). Em geral pensa-se ser a mesma que a Dibom de Judá, ocupada pelos judeus no período da volta do exílio sob Neemias (Ne 11.25). O lugar exato é desconhecido.

DINÁ (דינה). São encontrados nomes semelhantes sendo usados por outros grupos semitas; ex. em acadiano *Dina*, derivado da palavra para "justo", "justiça" e "juiz". No contexto de Gênesis 34.1,3,13,26 Diná é a filha de Jacó e Lia. Durante uma inspeção

da terra e uma visita com as mulheres pagãs, Diná foi violentada por Siquém, filho do heveu Hamor, príncipe daquela terra. Subseqüentemente Jacó e os irmãos da vítima voltaram e foi-lhes feita uma proposta de casamento e apresentado a pagamento pelos heveus em favor de Siquém. Os irmãos de Diná aceitaram a proposta sob a condição de que todo homem heveu fosse circuncidado, ao que estes prontamente concordaram sem nada suspeitar. Após a execução do ritual por todos os heveus e estrangeiros entre eles, enquanto os ferimentos os deixaram enfermos e debilitados, os irmãos de Diná, Simeão e Levi tomaram suas armas, provavelmente pesadas espadas de ferro do tipo heteu, e mataram todos os homens. Aparentemente a irmã desonrada já se encontrava casada com Siquém porque eles a levaram de sua casa (34.26), e saquearam o resto da vila. Por causa deste ato de vingança cruel os irmãos, Simeão e Levi, foram amaldiçoados na bênção final de Jacó (49.5-7), na qual se diz sobre eles "seus tratados são instrumentos de violência" (BJ). Um aspecto importante da história é o fato de que entre os filhos de Jacó eram proibidos atos de violência e luxúria.

W. White Jr.

DINABÁ (דנהבה; LXX Δενναβα; *dar julgamento*). A capital da cidade de Bela, filho de Beor, rei de Edom, no período anterior a monarquia israelita (Gn 36.32; 1Cr 1.43). Fora esta referência, o lugar é totalmente desconhecido.

DINAÍTAS (דיניא). São citados juntos com aqueles que reclamaram ao monarca persa, Artaxerxes, contra a reconstrução do Templo pelos judeus. Esdras 4.9 lista os dinaítas, os afarsaquitas (אפרסתכוא) e tarpelitas (טרפליא) juntamente com os persas e homens de Ereque, Babilônia e Susã. Assim está na KJV, na ASB, etc., mas a RSV toma três dos substantivos próprios como títulos de oficiais, e a NEB toma quatro. Assim também está na Almeida, porém a NVI cita "os juízes e os oficias de Trípoli; a BJ "os juízes e os legados". Sem mudança das consoantes, o plural definido se tornaria o aramaico דים, "juiz". O contexto mostra assim que havia considerável organização na província persa do norte da Judéia.

W. G. Brown

DINHEIRO DO TRIBUTO. *Veja* Imposto, Tributação.

DINHEIRO. *Veja* Moedas.

DIOGNETO, CARTA A (Διόγνητος). Uma mensagem ou carta apologética da Igreja Primitiva.

Esta é uma exposição clara e brilhante do Cristianismo por um autor desconhecido. A pessoa indicada, Diogneto, é presumivelmente o professor de Marco Aurélio, que tinha este nome. Foi escrita em grego em estilo retórico. A estupidez da idolatria foi demonstrada. O Judaísmo foi acusado de sacrifícios desnecessários e de observâncias ridículas. Em contraste, o caráter cristão era louvado. A Encarnação trouxe a revelação da verdade de Deus. Ele "deu seu único Filho para nos resgatar" (IX, 2).

Os capítulos 11 e 12 são escritos por outra pessoa, talvez Hipólito ou Melito. O texto principal talvez date do final do 2º ou início do 3º séc.. A idéia de que ela seja a perdida *Apologia* de Quadrato, apresentada por P. Andriessen em 1946, é improvável. O único manuscrito pré-Reforma do texto não existe mais, porém uma cópia do manuscrito e textos impressos estão disponíveis.

BIBLIOGRAFIA. H. G. Meecham, *The Epistle to Diognetus* (1949). *Veja* também Pais Apostólicos.

P. Woolley

DIONÍSIA (Διονυσία). Uma série de festas em honra a Dionísio, o deus do vinho. A primeira das festas era a Oscoforia, no mês de Pisanepsion (outubro a novembro), que celebrava o amadurecimento das uvas. As corridas, procissões e cantos em coros atingiam o ápice com um sacrifício e banquete. A Dionísia menor era feita no mês de Poseideon (dezembro a janeiro), e celebrava a primeira degustação do vinho novo. Uma procissão solene ao altar do deus culminava com um sacrifício, seguido de danças e dramas. A Leonea era a festa dos barris, realizada em Atenas, no mês de Gameliom (janeiro a fevereiro) em Lenaeom, o santuário mais antigo e sagrado de Dionísio. A festa era notável por sua refeição que era custeada pelo erário público, após a qual havia procissão de tragédias e comédias. A Antesteria era observada por três dias no mês de Antesterion (fevereiro a março), e celebrava a abertura dos barris de vinho novo. A característica mais importante era o casamento simbólico da esposa do sumo sacerdote de Dionísio com aquele deus. A grande Dionísia urbana era celebrada durante seis dias no mês de Elafeboliom (março a abril). Procissões e cânticos

eram culminados por três dias de apresentações de novas tragédias e dramas.

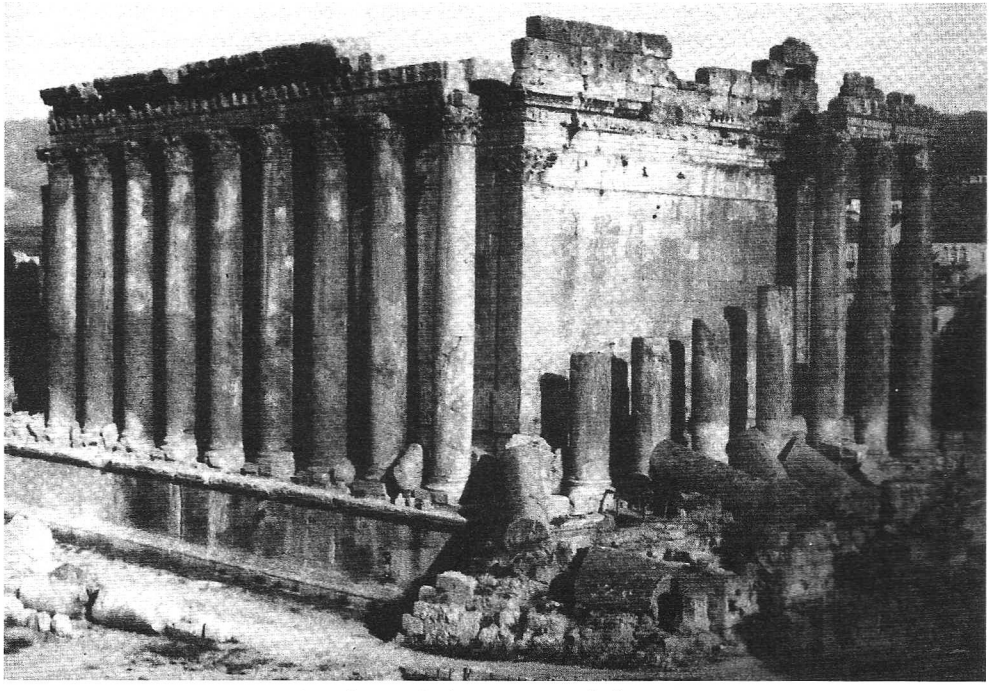
H. L. DRUMWRIGHT JR.

DIONÍSIO (Διονύσος). Dionísio era o deus do culto extático e emocional, que parece ter chegado à Grécia vindo de Trácia. O culto satisfazia aquele estranho e amedrontador desejo da natureza humana, que encontrava expressão na "dança maluca", que invadia a Europa de tempos em tempos, do séc. 14 ao 17, e até mesmo apropriado para a maioria das formas de exitação pervertidas do Cristianismo. Os "Shakers" (agitadores)", os Hassidim (judeus da Alemanha), os dervixes muçulmanos e os xamãs siberianos eram e são outros exemplos de tais males psicológicos.

A mitologia fez de Dionísio o filho de Zeus e Semele, um feto arrancado do útero de sua mãe antes da hora, quando Semele foi incinerada diante da glória incandescente de Zeus, que ela insistira em ver. O bebê nasceu depois, no tempo certo, da coxa do seu pai divino, na qual ele fora costurado. Muitos mitos se formaram em torno do nome do jovem deus, o mais famoso dos quais forma o tema da última e mais estranha tragédia de Eurípedes, a *Bacchae*, um drama que, se bem examinado, constitui um estudo tocante e aterrorizador da adoração a Dionísio, como Eurípedes o conheceu nos seus últimos anos de vida, no norte de sua terra natal.

Os mitos dionisíacos são de pouca importância. Eles crescem em torno de uma forma de adoração primitiva, extremamente antiga, que veio para a Grécia de tempos muito antigos e encontrou novas formas e adaptações na medida em que a sociedade se tornou mais e mais sofisticada e civilizada. O drama, a tragédia e a comédia, mas especialmente a primeira, tinha suas raízes primitivas na adoração a Dionísio, e os festivais Ático de Dionísio produziram seu esplêndido fruto final no teatro magnificente de Ésquilo, Sófocles e Eurípedes.

Por trás da maioria dos mitos e da forma final do ritual, é possível encontrar a adoração ao espírito da vegetação e culto da fertilidade, tão freqüentemente associada a tais deidades nas religiões primitivas. Os títulos do culto de Dionísio confirmam isto. Ele era o "Poder da Árvore" o "Florescedor", o "Frutificador" a "Abundância de Vida". Seu domínio era, conforme E. R. Dodds expressou, "Não apenas o fogo líquido da uva, mas a seiva que circula numa planta jovem, o sangue pulsando nas veias de um animal jovem, todas as ondas misteriosas e incontroláveis que teciam e fluíam na vida da natureza". Os romanos, com suas tendências à organização, transformaram esta deidade antiga no alegre Baco, o deus do vinho, com o festim de suas ninfas



Ruínas do Templo de Baco em Baalbek. © *M.P.S.*

(bacantes) e sátiros, tema de Titiano e Rubens, e transformaram a "orgia" em "orgias", não os atos extáticos da devoção transformadora e horripilante que eles tinham no seu contexto primitivo da adoração da natureza e "possessões" religiosas.

BIBLIOGRAFIA. J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (1903); W. F. Otto, *Dionysos* (1933); E. R. Dodds, *The Bacchae* (1944); W. K. C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods* (1950); E. M. Blaiklock, *The Male Characters of Euripedes* (1952), 209ss.; C. Seltman, *The Twelve Olympians and Their Guests*, cap. XIII (1952).

E. M. BLAIKLOCK

DIONÍSIO, O AREOPAGITA (Διονύσιος, relacionado a Dionísio, deus da vegetação). Por seu título, provavelmente, um membro do conselho do Areópago, e convetido de Paulo em Atenas (At 17.34).

Ele é um dentre muitos homens proeminentes que são mencionados por Lucas como convertidos (13.12; 19.31; 26.32; 28.7). Pouco se sabe acerca dele, a não ser pela tradição. Segundo Suidas, ele nasceu em Atenas e estudou ali e no Egito. Enquanto estava no Egito, ele observou o eclipse que aconteceu na hora da crucificação e especulou que Deus estava sofrendo. Ele retornou a Atenas e se tornou uma pessoa de influência. Eusébio (HE III. iv. 10; IV. xxiii. 3), ao se referir a Dionísio de Corinto, afirma que ele foi o primeiro Bispo de Atenas. Os relatos sobre sua morte variam. Uma tradição diz que ele foi martirizado em Atenas sob Domiciano. Outra indica que ele foi a Roma e depois foi enviado a Paris por Clemens I, onde ele foi decapitado no monte dos mártires (Montmatre). Ele tem sido com freqüência identificado como São Denis, o patrono da França.

Foram atribuídos a ele escritos cristãos e neoplatônicos de três ou quatro séculos mais tarde. *On the Celestial Hierarcgy, On the Ecclesiastical Hierarchy, On the Divine Names, On the Mystical Theology* foram obras amplamente lidas e de influência na Idade Média. Muitos comentários foram escritos sobre elas do 9º séc. em diante. O verdadeiro autor pode ter sido o monofisita Pedro o Ibérico, 411-491.

BIBLIOGRAFIA. J. P. Migne, org., *Patrologia graeca* III-V (1857); E. Honigmann, *Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l' Aréopagite* (1952); W. Volker, *Kontemplation und Ekstase bei Ps.-Dionysius Areopagita* (1958).

A. RUPPRECHT

DIOSCORÍNTIO (LXX Διὸς Κορινθίος). Esta palavra é encontrada uma única vez na Apócrifa (2Mac 11.21) na data de uma carta, que Lísias, representante de Antíoco Epífanes, e mais tarde regente de seu sucessor, Antíoco Eupátor, escreveu aos judeus. A data é dada como o dia vinte e quatro de Dioscoríntio (Dióscoro na BJ) (no ano 165-164). O nome sob outra forma é desconhecido. Existem várias explicações possíveis. (a) Pode significar o mês de Dios (ou Dius) no calendário macedônio, correspondente ao mês judeu de Maresvan em Jos. *Ant.* I. iii. 3. O acréscimo de 'coríntios' permanece sem explicação. (b) Nos manuscritos em latim desta passagem, há VLL, Dioscoridos um nome não conhecido como o nome de um mês, e Dióscoro o terceiro mês do ano cretense. (c) Outra sugestão é que era um mês intercalado, tal como os babilônios e judeus acharam necessário inserir a cada dois ou três anos, já que se sabia que o ano lunar tinha onze dias a menos do que o ano solar (veja *IDB*, I. 486s.).

F. FOULKES

DIÓSCUROS (Διόσκουροι, *filhos de Zeus*). Os gêmeos patronos dos marinheiros aflitos, da mitologia grega e romana, cujos nomes eram Castor e Pólux.

Segundo a tradição, eram filhos de Zeus com Leda, a quem Zeus apareceu como um cisne, eles eram também considerados como filhos de Tindareo, rei da Esparta, onde se dizia terem eles governado e onde foram sepultados. Eles eram especialmente adorados pelos gregos dórios. Castor era um grande condutor de carruagem, e Pólux um boxeador. Quando Zeus ofereceu imortalidade a Pólux, este escolheu compartilhar a morte com Castor, que havia sido morto numa luta.

Como patronos dos marinheiros, eles eram identificados com as duas estrelas mais altas da constelação de Gêmeos, e apareciam também aos marinheiros durante as tempestades elétricas como o fogo de São Elmo.

Paulo viajou, de Malta para Putéoli em um navio alexandrino que tinha o emblema Dióscuros (At 28.11 ARA e BJ). A ARC e a NVI interpreta isto como "Castor e Pólux". Era provavelmente o nome do navio, que levava o emblema dos deuses no mastro, ou como a figura de proa.

A. RUPPRECHT

DIÓTREFES (Διοτρέφης, *nutrido por Zeus* ou *filho de criação de Zeus*). A única referência bíblica a Diótrefes está em 3ª de João 9, onde ele é

repreendido por negar acolhida aos representantes enviados por João. Evidentemente ele havia resistido receber uma carta anterior de João (v. 9), tinha difamado João, negado hospitalidade aos irmãos, e incentivado aos outros da congregação a fazerem o mesmo (v. 10). João se refere a ele como aquele "que gosta de exercer a primazia".

L. Foster

DIREITA (Rua) (εὐθύς, *direto*). Como nome de uma rua, "Direita" é encontrado somente em Atos 9.11. Esta rua, a única identificada por nome no NT, estava localizada em Damasco, uma cidade dentro dos limites da Síria, porém politicamente pertencente a Decápolis. A cidade obteve sua independência de Roma logo após a morte de Cristo, e estava sob o jugo de um governante árabe durante o período coberto por Atos 9. Nesta rua estava situada a casa de um certo Judas, onde Saulo de Tarso era um convidado. Foi lá que Paulo foi visitado por Ananias, e onde recebeu de volta sua visão. Mais importante, porém, é o fato de que esse foi o cenário da conversão e chamada do grande apóstolo.

Em relação a hoje, "Rua Direita" (também é referida como 'Via Recta') é mais corretamente chamada de viela ou alameda, visto que a palavra grega traduzida como "rua" (*rhumē*) significa uma rua estreita. Este leito de rua permanecia em contraste com um lugar aberto, amplo na cidade, que era designado como *plateia*. Uma rua estreita com o mesmo nome existe na cidade atual de Damasco. Protegida por uma estrutura do tipo semicircular em alguns pontos, ela começa no portão oriental da cidade e corre para o oeste para o centro da cidade. Embora esta seja uma localização provável da rua do 1º séc., é impossível fazer uma identificação positiva. A contínua ocupação do local tornou a escavação inviável, mas várias estruturas dos tempos romanos ainda estão conservadas, indicando que não houve grandes mudanças na planta da cidade desde os tempos antigos.

R. L. Thomas

DISÃ (דִּישָׁן; LXX Ριεσων; *um tipo de antílope* ou *cabra das montanhas*). O líder de um clã dos horeus, descendentes de Seir (Gn 36.20-30; 1Cr 1.38-42). Seu povo foi eventualmente expulso pelos edomitas (Dt 2.12).

DISCERNIMENTO DE ESPÍRITOS (διακρίσεις πνευμάτων). Uma manifestação do Espírito Santo em alguns crentes, como um dom, capacitando-os a discernir entre o que genuinamente provém de Deus, e o que vem de espíritos demoníacos, ou meramente do espírito humano. O principal versículo é 1 Coríntios 12.10. O verbo para "discernir" (ARC), *diakrino*, significa "julgar" ou "distinguir", para referir ao crente que, tendo o dom do discernimento, diz o que é realmente do Espírito, a partir das palavras de diferentes oradores (1Co 14.29). Falsos profetas eram uma grande ameaça à doutrina e a prática na Igreja Primitiva (2Co 11.12-15; 1Jo 2.19; 4.1; 2Jo 7,10,11; Ap. 2.2). Muitos consideram este dom, assim como o apostolado, como tendo sido temporário para enfrentar estes perigos que ameaçavam a Igreja Primitiva (Walvoord, p. 188). Ele supria, por intermédio das pessoas com o dom, o que veio a estar mais tarde disponível pelo NT completo, um padrão de autoridade. Não apenas aqueles que tinham os dons, mas também todos os crentes, devem exercitar algum grau de discernimento, não só naquele tempo, mas também agora (1Co 2.14,15; 1Jo 2.20,27; 4.1-6; cp. Fp 1.10). Eles precisam de certos cuidados contra os espíritos malignos que usam de falsa doutrina, e também de fraudes dos próprios impulsos e emoções humanas.

BIBLIOGRAFIA. A. H. Hay, *The New Testament Order For Church and Missionary* (1947), 189, 203-207; J. F. Walvoord, *The Holy Spirit* (1954), 188; A. Bittlinger, *Gifts and Graces, A Commentary on I Corinthians 12-14* (1967), 45-47.

J. E. Rosscup

DISCERNIR ESPÍRITOS (διάκρισις πνευμάτων). O dom carismático de determinar a genuinidade de mensagens e trabalhos apresentados como divinos.

Foi reconhecido, não apenas no Cristianismo como também entre outros grupos religiosos, que atos e declarações sobrenaturais podem vir tanto de fontes boas como malignas. Havia, portanto, uma necessidade de meios para discernir os espíritos motivadores. A Igreja Primitiva foi infestada por falsos profetas (1Jo 4.1) conforme avisado por Jesus e Paulo (Mt 7.15; At 20.28ss.). O resultado das predições (Dt 18.22) ou a evidência do fruto (Mt 7.15s.) nem sempre podiam ser aguardadas, e a verdadeira da mensagem de Deus tinha de ser reconhecida e obedecida imediatamente (1Ts 5.19-21).

Um teste de confissão é apresentado em 1 João 4.1ss. O espírito em questão tinha de fazer uma confissão de fé ortodoxa na deidade e humanidade

de Jesus Cristo (cp. v. 15). Além disto tinha de haver submissão à autoridade apostólica (vv. 5s.), bem como evidência de caráter moral cristão (1Jo, passim).

Em 1 Coríntios 12-14 a preocupação é com o ministério edificante. Com a livre participação, somente o dom carismático de discernimento dos espíritos podia fornecer o controle necessário. Portanto, o dom do discernimento foi estabelecido. A única citação de "discernimento de espíritos" aparece em 1 Coríntios 12.10.

W. L. Liefeld

DISCIPLINA (מוסר; παιδεία). A palavra *disciplina* vem do latim e significa "instrução", "treinamento", "disciplina", derivado de *discipulus*, "um aprendiz", de *discere*, "aprender". A palavra hebraica *musar* é traduzida como "correção", ou "punição", enquanto que a palavra congênere *moser* significa "fitas" ou "laços". A palavra grega *paideia* inclui ambos os sentidos, positivo e negativo, mencionados acima. Paulo aconselha: "E vós, pais não provoqueis vossos filhos à ira, mas criai-os na disciplina e na admoestação do Senhor" (Ef 6.4). Ele ensina que a conduta correta do "servo do Senhor... (é) ser brando para com todos, apto para instruir, paciente, disciplinando com mansidão os que se opõem" (2Tm 2.24s.). Em sua admoestação a Timóteo ele escreveu, "Toda Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça" (2Tm 3.16).

No AT a disciplina está restrita ao castigo pela "disciplina do Senhor" (Dt 11.2) e pelos pais. Conseqüentemente, pode ser observado que: disciplina punitiva, é administrada por alguém que tem autoridade e posição de responsabilidade. É introduzida biblicamente com a lei mosaica como punição por sua violação (Lv 26.23; Dt 4.36; 11.2; cp. Êx 20.20). Em uma liturgia sobre o julgamento divino, o salmista cita Deus, dizendo: "uma vez que aborreces a disciplina e rejeitas as minhas palavras" (Sl 50.17). Séculos mais tarde, quando a nação de Israel estava à margem do desastre, encarando o julgamento iminente do cativeiro babilônico, sua apostasia foi relembrada "Esta é a nação que não atende à voz do Senhor, seu Deus, e não aceita a disciplina" (Jr 7.28). A aplicação da disciplina do Senhor incluía pragas, pestes, pobreza, feras selvagens, lavouras improdutivas, destruição de propriedade, fome, espada, cativeiro, medo, saudade, enfermidades, desolação e morte (Lv 26.14-39).

Além das cinco já mencionadas, outras onze referências à disciplina aparecem no AT, todas em Provérbios. O escritor admoesta, "Filho meu, não rejeites a disciplina do Senhor, nem te enfades da sua repreensão" (Pv 3.11); mostra que "as repreensões da disciplina são o caminho da vida" (6.23s.); que "quem ama a disciplina ama o conhecimento" (12.1); e que ninguém deve detestar a disciplina (5.12), pois "ele morrerá pela falta de disciplina" (5.23), e "disciplina rigorosa há para o que deixa a vereda" (15.10). Com relação à disciplina paterna "O que retém a vara aborrece seu filho, mas o que ama, cedo, o disciplina" (13.24); "Castiga seu filho, enquanto há esperança" (19.18); a disciplina afastará a estultícia do coração da criança (22.15; veja 23.13; 29.17).

No NT a disciplina é principalmente de natureza positiva, e está associada mais ao amor que a lei. A vida e ensinamentos de Jesus, e de seus dedicados seguidores, elevaram a disciplina a um meio essencial e desejável de alcançar os mais altos objetivos. Jesus, por decisão própria, se impôs privações e sacrifícios, o que constituiu a mais nobre forma de disciplina (Lc 9.58; Fp 2.1-8). O mesmo espírito é manifesto em seus ensinamentos a respeito de autonegação e carregar a própria cruz (Mt 10.37s.; Lc 14.25-33).

A escolha de doze homens, chamados "discípulos", por Jesus é significativa e apropriada. Eles eram aprendizes, sendo instruídos pelo Grande Senhor, e tendo aceitado seu convite, "Tomai sobre vós o meu jugo e aprendei de mim" (Mt 11.29). Eles tinham se matriculado em sua escola e se comprometido com sua disciplina, a educação requerida para seu alto chamado. Concordando com este precedente, a autodisciplina se tornou a característica principal dos obreiros cristãos dedicados. Após a ressurreição, e o novo poder dado no Pentecostes, os seguidores de Cristo se comprometeram a aprender os escritos sagrados e a ensiná-los a outros. Paulo admoesta Timóteo: "Exercita-te, pessoalmente, na piedade" (1Tm 4.7b); e "Procura apresentar-te a Deus aprovado, como obreiro que não tem de que se envergonhar, que maneja bem a palavra da verdade" (2Tm 2.15); e "Tem cuidado de ti mesmo e da doutrina" (1Tm 4.16). O escritor de Hebreus menciona disciplina seis vezes, todas no mesmo capítulo, no sentido punitivo conforme o AT. Ele começa com a exortação "não menosprezes a correção que vem do Senhor" (12.5), e conclui, "toda disciplina, com efeito, no momento não parece ser motivo de alegria, mas de tristeza" (12.11).

Por último, a disciplina está nas mãos de Deus, embora seja, em parte, delegada a instituições:

governo, escolas, igrejas e lar. E todo mundo é disciplinado, por si mesmo, pela sociedade ou por Deus.

BIBLIOGRAFIA. R. de Vaux, *Ancient Israel* (1962), 147-150; E. W. K. Mould, *Bible History* (1966), 552, 581-584, 682.

G. B. FUNDERBURK

DISCÍPULO (תלמיד; למוד; μαθητής; μαθητρία; *aprendiz, aluno, discípulo*).

A idéia de discipulado é muito antiga. Era comum entre os gregos, mas raramente mencionada no AT (1Cr 25.8; Is 8.16; 50.4), contudo foi um aspecto proeminente no Judaísmo subseqüente. Sempre envolveu uma relação entre mestre e aluno. Derivado dos verbos "aprender" o discipulado denotava um processo de aprendizagem, mas seu uso indicava a necessidade de adotar a filosofia, as práticas e o modo de vida do seu professor (cp. Xen. *Mem.* 1.6.3). A proximidade física do aluno para com seu professor também se encontrava implícita no significado do discipulado, embora haja exemplos em que o significado tenha sido ampliado para incluir alunos separados de seus mestres por séculos (Dio Chrysostrom 38 [55]. 3-5; Jo 9.28, onde os judeus contemporâneos de Jesus se declavam discípulos de Moisés).

Discipulado é também um conceito proeminente e importante no NT. João Batista tinha seus discípulos (Mt 9.14), os fariseus os deles (22.16), e até Paulo os seus (At 9.25).

Mais freqüentemente, todavia, a palavra "discípulo" era usada para descrever a relação entre Jesus e seus seguidores. No sentido mais amplo ela incluía todos os que criam nele (Jo 8.30,31), ou que vinham a aprender dele (Mt 5.1,2). Em certa ocasião estes discípulos eram muitos (Lc 6.17), e incluíam pessoas de todas as camadas da sociedade, de pecadores a escribas (Mt 8.18; Mc 1.16-20; 2.13-15; Lc 6.14-15; Jo 19.38). Muitos destes eram da Galiléia, mas nem todos (Jo 7.3).

A palavra discípulo também era usada de forma restrita, se referindo a um grupo ou a todo círculo de amigos íntimos de Jesus (Mt 10.1; 11.1; Lc 9.54; Jo 6.8), um sinônimo usado com freqüência para os Doze.

Todos os discípulos de Jesus eram aprendizes aos quais era exigido que "obedecessem" a sua palavra (Jo 8.31,32); isto significava não apenas que eles ouvissem o que ele dizia, mas também que tinham de adotar seus ensinamentos como seu modo de vida (Lc 6.40; Jo 15.7,8).

Seus ensinamentos cobriam muitos tópicos, mas se resumia em um único mandamento, amor (Jo 13.34); e embora o discipulado tivesse muitas facetas, ele se resumia em um único conceito — obediência a este mandamento (13.35).

Os ensinamentos de Jesus eram para as multidões ouvirem (Mt 5-7; 13). Porém como seu ensino era tão radical, especialmente sobre si mesmo, acabou sendo demasiado difícil de aceitar (Jo 6.60), e a maioria dos discípulos o abandonou (6.66). Assim sendo, grande parte do que ele ensinou sobre sua morte e ressurreição (Mt 16.21), acerca dos fins dos tempos (Mc 13), sobre amor, o Pai e o Espírito Santo (Jo 14-16), etc., foi recebido por um círculo restrito apenas (6.68).

O discipulado foi iniciado por Jesus (Mt 4.19, uma exceção é Lucas 9.57), e envolvia um compromisso com sua pessoa mais do que com seus ensinamentos. (Observe: criticar os discípulos de Jesus era o mesmo que criticar a Jesus, Mc 2.18,23,24, e tirar o mestre era destruir a comunidade dos discípulos, Mc 14.27,50). Isto não quer dizer que seus discípulos não davam importância ao que ele ensinava. Eles provavelmente memorizaram grande parte de seus ensinos, como era costume dos discípulos fazerem, e sem dúvida eles foram responsáveis pela transmissão destes ensinamentos como a tradição da igreja (1Co 15.1-3).

A idéia de proximidade física inerente à palavra discípulo também se aplicava especificamente aos associados a Jesus. Foi esta idéia que colocou demandas tão radicais sobre qualquer um que desejasse ser seu discípulo. Como rabino itinerante que era, Jesus estava sempre viajando. Ser seu discípulo era literalmente ser seu seguidor. (Observe: o verbo "seguir" ocorre cerca de oitenta vezes nos evangelhos, e descreve exclusivamente a relação entre o Jesus terreno e seus companheiros. Isto se tornou um sinônimo para discípulo). Isto significava, portanto, que cada discípulo, no sentido estrito, tinha de deixar seu trabalho (Mc 1.18,19), seu pai e mãe (10.29), tudo (10.28), tomar sua cruz e seguir em frente até a morte (Mt 10.38). O discípulo não devia ser maior que seu mestre (10.24), e o que acontecesse ao mestre podia acontecer também ao discípulo (10.25; Lc 6.40).

A expressão "discípulo de Jesus" era também usada de forma mais abrangente. Descrevia aqueles que eram seus discípulos secretamente (Jo 19.38), e por implicação, aqueles que não estavam perto dele fisicamente (cp. Mc 9.38-40; 5.18,19). Este conceito mais livre de discípulo pode ter possibilitado ao autor de Atos a usá-lo como um termo geral para os "cristãos" (At 9.25

e 19.1 são as únicas exceções), a idéia original de ser um companheiro íntimo do Jesus terreno a esta altura já estava quase esquecida.

É surpreendente o fato de que a palavra "discípulo" não aparece nem uma única vez no NT fora dos evangelhos e de Atos. É também instrutivo descobrir que o verbo "seguir", um sinônimo para discípulo, e freqüentemente usado nos evangelhos, aparece apenas duas vezes fora deles, para descrever a relação entre o Senhor ressuscitado e seus seguidores (Ap 14.4; 19.14). Aparentemente, pois, ao que tudo indica, os escritores das epístolas consideravam o significado das palavras "discípulos" e "seguidores" como uma relação de discípulo-mestre que já não era possível na era nova, e eles as eliminaram de seu vocabulário, a menos que as exigências para os discípulos do Jesus terreno — deixar a profissão, seu pai e mãe, etc. — fossem universalizadas e se tornassem exigências para todos os que viessem a crer nele, agora como Senhor exaltado.

A palavra "discípulo" foi reavivada, entretanto, nos escritos da igreja sub-apostólica primitiva, e tendo o mesmo significado que em Atos, "cristãos". Inácio, todavia, empregou-a quase exclusivamente para indicar aqueles que se tornaram mártires pelo amor a Cristo (*Trallians* 5.2; *Epresians* 1; 2).

BIBLIOGRAFIA. K. H. Rengstorf, μαθητής (1942), em *Theological Dictionary of the NT* de G. Kittel's, trad. e org. por G. W. Bromiley; E. Schweizer, *Lordship and Discipleship* (1960); J. J. Vincent, "Discipleship and Synoptic Studies", *Theologische Zeitschrift*, XVI (1960), 456-469; S. Legasse, *Scribes et Disciples de Jésus*, RB, LXVIII (1961), 321-345; B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript* (1964).

G. F. HAWTHORNE

DISCÍPULO AMADO. Um dos discípulos de Jesus, chamado assim apenas no Evangelho de João, mas sem ser identificado pelo nome. É mencionado nas seguintes passagens:

1. João 13.23. Na Última Ceia, depois que Jesus predisse que um dos apóstolos presentes o trairia, "ali estava conchegado a Jesus um dos seus discípulos, aquele a quem ele amava"; Pedro lhe disse: "Pergunta a quem ele se refere" (v. 24).

2. João 19.26,27. Quando Jesus estava pregado na cruz, viu sua mãe e "junto a ela o discípulo amado...disse: Mulher, eis aí teu filho. Depois, disse ao discípulo: Eis aí tua mãe. Dessa hora em diante, o discípulo a levou para casa".

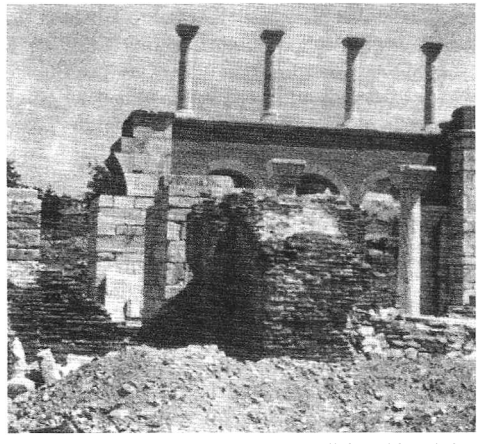
3. João 20.2. Na manhã da Páscoa, quando Maria Madalena encontrou o túmulo de Jesus vazio, "correu e foi ter com Simão Pedro e com o outro discípulo, a quem Jesus amava", contando-lhes a novidade. Os dois homens correram ao sepulcro, e o discípulo amado chegou primeiro. Olhou, mas não entrou, até que Pedro chegou e entrou.

4. João 21.7. Depois que Jesus apareceu a alguns dos discípulos no Mar de Tiberíades, e eles, seguindo sua instrução, apanharam uma quantidade incomum de peixes, "aquele discípulo a quem Jesus amava disse a Pedro: É o Senhor!".

5. João 21.20. Depois que o Senhor lhe disse que morreria como mártir, "Pedro, voltando-se, viu que também o ia seguindo o discípulo a quem Jesus amava, o qual na ceia se reclinara sobre o peito de Jesus e perguntara: Senhor, quem é o traidor?...Pedro perguntou a Jesus: E quanto a este? Respondeu-lhe Jesus: Se eu quero que ele permaneça até que eu venha, que te importa? Quanto a ti, segue-me".

6. João 21.24. Referindo-se ao discípulo a quem Jesus amava, a Bíblia diz: "Este é o discípulo que dá testemunho a respeito destas coisas e que as escreveu; e sabemos que o seu testemunho é verdadeiro" (Jo 21.20).

João 18.15 e 19.35 geralmente também são tomados como referências ao Discípulo Amado. O primeiro relata que, quando Jesus foi preso, Pedro e outro discípulo seguiram o cortejo até a casa do sumo sacerdote. Sendo conhecido dos moradores, o outro discípulo entrou imediatamente; Pedro teve de aguardar do lado de fora até receber autorização para entrar. Embora não seja identificado, este discípulo obviamente era alguém



Escavações e reconstruções no tradicional local do sepulcro do Discípulo Amado. © *D.D.*

próximo de Pedro. A segunda referência diz que, quando o soldado romano atravessou o flanco de Jesus com uma lança, escorreram sangue e água e "aquele que isto viu testificou, sendo verdadeiro o seu testemunho; e ele sabe que diz a verdade, para que também vós creiais". Uma vez que o escritor do Evangelho é mencionado como o Discípulo Amado (21.20-24), que deu testemunho do que presenciou, e visto que o Discípulo Amado estava presente na crucificação, acredita-se que esta referência seja a ele (19.27).

Quem era o Discípulo Amado? Há quatro pontos de vista:

1. Não era um discípulo em particular, um homem de carne e osso como Pedro ou outro, mas uma figura ideal representando qualquer discípulo verdadeiro de Cristo. Entretanto, é difícil interpretar as vívidas referências ao Discípulo Amado desta maneira. Se é possível interpretar desta forma (apenas como um ideal), por que não fazer o mesmo com Pedro ou com o próprio Jesus?

2. Tratava-se de Lázaro, três vezes mencionado no Evangelho de João como amado por Jesus (11.3,5,36). Para sustentar este conceito, argumenta-se que a casa de Lázaro era em Betânia, um subúrbio de Jerusalém, para onde facilmente poderia ter levado a mãe de Jesus, atendendo a seu pedido. Contra este conceito, há o fato de que em nenhum lugar a não ser no Evangelho de João, Pedro e Lázaro são intimamente associados da mesma forma que Pedro e o Discípulo Amado.

3. Era um discípulo de Jesus que morava em Jerusalém que se relacionava com o sumo sacerdote. A principal razão dada para este conceito00000 é que ele aparece somente em Jerusalém e depois da ressurreição, e visto que este Evangelho centraliza-se principalmente ao redor de Jerusalém, é improvável que um pescador galileu como João pudesse ser seu escritor.

4. Era o apóstolo João. Há apoio interno e externo para este conceito. Deve ter sido um dos três apóstolos descritos nos evangelhos como particularmente próximos de Jesus — Pedro, Tiago e João. Não pode ter sido Pedro, pois ambos são mencionados juntos (Jo 21.20,21), nem Tiago, martirizado no início do período apostólico, aparentemente muito antes de o evangelho ser escrito (At 12.2). Além disso, nos escritos de Lucas, Pedro e João aparecem juntos (Lc 22.8; At 3.1; 8.14), bem como Pedro e o Discípulo Amado aparecem no quarto Evangelho.

A tradição uniforme na Igreja Primitiva era que o nome do Discípulo Amado era João. Irineu (*Her.* 3,1,1), Polícrates (Eusébio, *Hist.* 3. 31; 5. 24), os Atos de João do 2º séc. e Orígenes (Euseb. *Hist.* 6.25. 9) são bem explícitos quanto a isto.

BIBLIOGRAFIA. F. Godet, *Commentary on John*, I (1886), 190-193; J. H. Bernard, *Commentary on John*, I (1928), xxxiv-xxxvii; M. C. Tenney, *John, The Gospel of Belief* (1948), 280-282, 299-303.

S. Barabas

DISCÍPULOS DOS PROFETAS (בני הנביאים). Membros de uma ordem ou corporação profética.

Este termo hebraico ocorre 11 vezes, todas durante o período de Elias e, especialmente, de Eliseu, e somente nos livros de 1 e 2 Reis. É um termo técnico que se refere aos membros de uma ordem ou corporação de profetas, e não faz nenhuma referência à descendência física de um profeta.

Havia várias corporações diferentes ou extensões da mesma corporação localizadas em vários lugares: (1) em Betel (2Rs 2.3); (2) em Jericó (2.5); (3) em Gilgal (4.38); (4) na região montanhosa de Efraim (5.22). Todavia, eram todos "governados" pelo mesmo profeta, a quem eles chamavam de mestre (2.3,5). Quando o mestre morria ou era levado embora, como aconteceu com Elias, um dos membros da corporação assumia o seu lugar como o novo mestre. A promoção tinha de ser reconhecida pelos membros da corporação, e o teste era se o novo mestre tinha os poderes do antigo (2.8,14) e se o espírito do antigo mestre estava no novo (2.15). A corporação pode ter vivido em uma comunidade monástica. Eles levantavam construções comunitárias (6.1ss.) e compartilhavam de uma mesa comum (4.38-44). Todavia, alguns eram casados (4.1ss.). Algumas das suas obras eram cumpridas sob o comando do mestre (4.38; 9.1), e freqüentemente eles procuravam sua aprovação antes de fazer algo (2.16-18; 6.1ss.). Contudo, eles podiam agir por conta própria (1Rs 20. 35).

Embora o termo técnico בני הנביאים não ocorra em outro lugar, podem existir outras indicações de corporações proféticas. Este seria o caso com o "grupo de profetas" nos dias de Saul e Samuel (1Sm 10.5ss.; 19.20). Da mesma maneira, onde um grande número de profetas é mencionado (1Rs 18.4,19; 22.6), isto é indicativo de uma corporação. Grupos representando em aliança e apontados apenas como "profetas" são provavelmente corporações proféticas também (2Rs 23.2; Jr 26.7,8,11). Conseqüentemente, as corporações proféticas continuaram por toda a monarquia.

Finalmente, a frase בן־נביא, "o discípulo de um profeta" (Am 7.14), embora no singular, deve

ser também compreendida como se referindo à membrezia numa corporação de profetas. Assim, Amós afirma que ele não é um membro de uma corporação profética.

BIBLIOGRAFIA. R. B. Y. Scott, *The Relevance of the Prophets*, (1942), 46-49; H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*, (1952), 97-134.

J. C. Moyer

DISCO. Lançar o disco era um exercício de atletismo praticado pelos gregos e um evento importante nas festas atléticas gregas. é freqüentemente mencionado por Homero e o jogador de disco era tema de artistas gregos, o *Discobolus* de Myron é famoso no mundo embora o original tenha se perdido. Não há menção de jogador de disco ou discos nos livros canônicos da Bíblia, e apenas uma referência aparece na Apócrifa. O disco é mencionado como uma indicação do grau de helenização promovida pelo sumo sacerdote, Jasão. Jasão fundou um ginásio debaixo da própria acrópole (2Mac 4.12), e o autor de Macabeus descreve com desaprovação os resultados desta inovação: "os próprios sacerdotes já não se mostravam interessados nas liturgias do altar. Antes, desprezando o santuário e descuidando-se dos sacrifícios, corriam a tomar parte na iníqua distribuição de óleo no estádio, após o sinal do disco" (2Mac 4.13).

DISCURSO DE SÃO JOÃO O DIVINO. A forma grega padrão da *Assunção da Virgem*, editada a partir de cinco manuscritos por Tischendorf. Traduzida na ANT 201ss.; cp. também NTAp. I. 429.

DISCURSO DE TEODÓSIO. Uma versão boairica da *Assunção da Virgem*, e uma das principais fontes da forma cóptica da lenda (ANT 198ss.).

DISENTERIA (*Veja também* Doenças), (δυσεντερία, *disenteria*). A doença do pai de Públio (At 28.8), chamada de fluxo de sangue na KJV. Esta doença se caracteriza, nos casos graves por ulceração do intestino grosso que provocam hemorragia. Pode se tratar de uma doença causada por bactéria ou protozoário, que ocasionalmente leva à morte. O pai de Públio foi curado depois que Paulo, ao visitá-lo e orando, "impôs-lhe as mãos".

DISMAS (Δυσμᾶς; alternadamente *Dismas*, *Demas*, significado incerto). Um nome dado, nos relatos apócrifos posteriores, ao ladrão arrependido descrito em Lucas 23.39-43. O grego *Atos de Pilatos* (9.5) chama o ladrão da direita, de Dismas, e o não arrependido, da esquerda, de Gestas. Fontes sírias trazem o nome Tito no lugar de Dismas e o da esquerda é Dusmaco. O último vem do grego δύσμαχος, "duro na luta", "indomável". Uma possível derivação para Dismas é δυσμή, que quer dizer "por do sol" "findar da vida". Foi mais tarde usado na renúncia batismal feita pelo candidato enquanto encarava o ocidente (Cyr. H. *Catech.* 19. 2).

BIBLIOGRAFIA. M. R. James, *The Apocryphal New Testament* (1924), 103, 104, 116, 161; E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen* (1924), 79; M. S. Enslin, "Hagiographic Mistletoe", *JR*, XXV (jan. 1945), 10-24.

L. Foster

DISOM (דישן, דישן, דשן, LXX Δησων). Seu significado pode ser indicado pela ocorrência do substantivo comum, דישון, numa lista de animais limpos, que podiam ser comidos (Dt 14.5). É traduzido na LXX por πυγαργον, que é o antílope líbio. A RSV traduz por "íbex" (uma das variedades de cabra selvagem da Europa, Ásia ou África).

1. Chefe dos horeus e quinto filho de Seir, cuja terra foi apropriada por Esaú e seus descendentes (Gn 36.21,26,30; 1Cr 1.38,41b).

2. Filho de um chefe horeu, Aná, e neto de Seir. Ele era o irmão de Oolibama, a mulher de Esaú (Gn 36.25; 1Cr 1.41a,42). Uma comparação de Gênesis 36.21-30 com 1 Crônicas 1.38-42 sugere que o Disã de Gênesis 36.28 deveria ser lido como Disom (filho de Aná). A LXX traz Ρισων.

D. H. Madvig

DISPENSAÇÃO (οἰκονομία, *dividir*, *repartir*, *administrar* ou *gerenciar as atividades de uma casa*, latim *dispensatio*, *pesar a quantidade desejada* ou *distribuir*), um administrador (Lc 16.2-4; Ef 3.2); uma comissão (1Co 9.17); um plano (Ef 1.10; 3.9); um ofício divino (Cl 1.25); treinamento divino (1Tm 1.4).

A. Definição. 1. *Uso nas Escrituras.* A palavra grega traduzida por "dispensação" aparece em três formas nas Escrituras. Como οἰκονομία ela ocorre em Lucas 16.2, onde é traduzida

por "administrador". O substantivo οἰκονόμος aparece dez vezes e é geralmente traduzido por "mordomo", com a exceção de Romanos 16.23, onde é traduzido por "tesoureiro" (procurador, ARC). O substantivo οἰκονομία, que é a fonte direta da tradução "dispensação", é usado nove vezes e é traduzido na RSV conforme acima. Em cada um destes casos o pensamento subjacente é consistente com significado léxical da palavra; i.e., o processo de gerenciar ou supervisionar os negócios de outrem ou de uma casa.

Em quatro ocorrências (Ef 1.10; 3.2,9; Cl 1.25), a palavra tem o sentido de uma mordomia ou administração divina que está sendo executada por Deus. Neste uso, a palavra assume o significado de "plano" bem como "administração", e é a base para nova definição.

No *Dispensationalism Today*, Ryrie vê a passagem de Lucas 16 como sendo característica do uso da palavra οἰκονομία. Ele observa quatro aspectos pertinentes: (1) Há duas partes envolvidas, incluindo uma que delega tarefas e a outra cuja responsabilidade é de executá-las. (2) Há responsabilidades específicas envolvidas no acordo. (3) Um administrador pode ser chamado para prestar contas de sua administração. (4) Uma mudança pode ser feita se houver infidelidade no acordo (pág. 26).

Portanto, parece haver dois diferentes usos da palavra no NT: o primeiro como ilustrado na parábola de Lucas 16, e o segundo da forma como a palavra é usada por Paulo em Efésios e Colossenses, quando ele fala das divinas administrações de Deus, manifestas em seu programa na terra, sendo que alguns escritores fazem uso do primeiro para ilustrar o último.

2. *Definição Teológica.* Baseados no uso acima da palavra nas Escrituras, alguns teólogos têm dado nova definição à palavra em seu uso, empregando-a para descrever o desenrolar do programa de Deus na terra. Com as variações próprias de cada sistema teológico, o acordo de Deus com os homens, no qual ele está desenvolvendo seu plano, é chamado de uma dispensação.

A unidade de perspectiva relativa ao termo parece terminar neste ponto. A divergência maior ocorre entre aqueles que são chamados de teólogos da aliança e os teólogos da dispensação. Os teólogos da aliança vêem o Pacto da Graça como uma unidade prevalecente na Escritura, e usam o conceito de uma dispensação para falar das manifestações deste pacto. Charles Hodge, por exemplo, afirma que existiram quatro dispensações após a Queda - de Adão a Abraão, de Abraão a Moisés, de Moisés a Cristo, e de Cristo ao fim. Estas dispensações são simplesmente o cumprimento do Pacto da Graça (*Systematic Theology* [1946], II, 373-77). Louis Berkhof, mais caracteristicamente, fala de apenas duas dispensações — a Velha e a Nova.

Uma abordagem alternativa para este conceito na teologia da aliança é falar do Antiga e da Nova Aliança sem reconhecer nenhum dos dois como dispensações. Esta abordagem é demonstrada por Buswell em seu livro *A Systematic Theology of the Christian Religion.*

A característica comum da abordagem da aliança é que qualquer mudança de administração é vista apenas como um aspecto do Pacto da Graça unificador. Portanto sua ênfase é soteriológica, e a mudança é mais a de antecipação na Antiga e cumprimento na Nova que uma mudança de fato de administração.

Contrastando com esta metodologia, o dispensacionalismo desenvolve seu entendimento do progresso da revelação como uma série de dispensações, ou acordos com o homem, que Deus anunciou no curso da história. A *Scofield Reference Bible* tem sido o principal veículo para popularizar esta abordagem.

Scofield define uma dispensação como "Um período de tempo durante o qual o homem é testado com respeito à obediência a alguma revelação específica da vontade de Deus" (pág. 5). Scofield distingue, então, sete destas dispensações nas Escrituras.

Outros escritores dispensacionalistas não têm enfatizado o aspecto do período de tempo em suas definições, e têm colocado sua ênfase na natureza do acordo. Por exemplo, Ryrie define uma dispensação como "Uma economia distinguível no cumprimento do plano de Deus" (op. cit. pág. 29). H. A. Ironside afirmou que "existem várias economias passando pela Palavra de Deus. Uma dispensação, uma economia, então, é aquela ordem particular ou condição de coisas prevalecentes em uma época especial que não necessariamente prevalece em outras" (H. A. Ironside, *In the Heavenlies*, p. 67).

B. Usos Históricos da Palavra. As distinções acima, feitas pelos teólogos, hoje não são necessariamente características do uso da palavra ao longo da história da igreja. Visto que a diferença acima é relativamente recente, pode ser importante saber como a palavra foi usada em tempos anteriores.

Segundo Ryrie, o uso mais antigo da palavra foi feito por Justino Mártir, que distinguiu os programas de Deus ao mesmo tempo em que notava a uniformidade da retidão de Deus. Ele fala também da dispensação presente (*Dialogue with Trypho*, XCII). Berkof identifica os três pactos de Irineu como dispensações, mas o próprio Irineu não se refere a eles como tal. Ele faz referências a dispensações e fala da dispensação cristã.

Agostinho usa a palavra com certa freqüência e afirma em um lugar: "A instituição divina do sacrifício era apropriada na primeira dispensação, mas não é apropriada agora...Não há variabilidade em Deus, embora no período anterior da história do mundo ele ordenasse um tipo de ofertas, e mais tarde, no outro período, outro tipo, desta forma ordenando as ações simbólicas pertencentes à doutrina abençoada da religião verdadeira, em harmonia com as mudanças das épocas sucessivas, sem qualquer mudança em si mesmo" (*To Marcellinus*, CXXXVIII, 5,7).

Os escritores pós-Reforma, que usaram o termo no desenvolvimento de sua compreensão das Escrituras, foram homens como Pierre Poiret (1647-1719), que escreveu *The Divine Economy*. Ele apresentava sete dispensações que, embora diferindo das formas contemporâneas, incluíam uma antes do Dilúvio, uma para Moisés, etc., até o Milênio, que seria a dispensação final. Jonathan Edwards publicou um volume em 1699 entitulado "*A Complete History or Survey of All the Dispensations*". Ele inclui quatro dispensações desde a Queda, mas considera o milênio como um cumprimento espiritual da Dispensação Cristã (II, pág. 720).

Issac Watts identifica cinco dispensações e define os termos da forma seguinte: "Cada uma destas dispensações pode ser representada como uma religião diferente, ou pelo menos, como diferentes formas de religiões, dadas aos homens em diversas épocas sucessivas do mundo" (*Watts Works*, II, 625).

Existe, portanto, uma variedade de uso do termo através dos séculos precedendo o período moderno. Se há uma uniformidade na descrição da dispensação nesta lista, esta provavelmente tem duas características em comum. (1) Deus tem trabalhado de forma variada com seu povo e (2) estas maneiras estão identificadas com períodos sucessivos de tempo no plano soberano de Deus.

C. O debate atual. A atual discussão sobre a natureza da dispensação deriva do desenvolvimento da teologia sistemática desde a Reforma. Com a volta à Palavra e ao crescimento teológico evangélico, a teologia se tornou muito mais sistemática. As obras de Lutero e Calvino se tornaram em Luteranismo e Calvinismo, e foram gradualmente organizadas em teologias completas.

Do Calvinismo se desenvolveu a teologia da aliança com sua organização do progresso da revelação em torno dos Pactos das Obras e da Graça. Dentro do Pacto da Graça a mudança da administração foi descrita como as Alianças Antiga e Nova, ou algumas vezes, dispensações. Este conceito teve o objetivo de ajudar a organizar e explicar as diferenças que são encontradas nas Antiga e Nova Alianças com relação às manifestações da salvação.

A Reforma trouxe também um retorno ao estudo profético, e houve uma promoção da crença no pré-milenismo, que é caracterizada por alguns grupos pós-Reforma. Como foi ilustrado em Pierot e Watts acima, isto foi algumas vezes organizado em um esquema dispensacional.

No séc. 19, um membro da Fraternidade de Plymouth, John Nelson Darby, começou o processo de sistematização e organização dessa abordagem dispensacional em uma teologia sistemática. O Dispensacionalismo resultante veio a alcançar expressão significativa no Cristianismo americano.

Ryrie define o sistema gerado por meio deste modo de pensar. O "Dispensacionalismo contempla o mundo como uma casa gerenciada por Deus. Nesta casa Deus dispensa ou administra os negócios segundo sua própria vontade e em vários estágios de revelação no decorrer do tempo. Estes estágios variados delineiam as diferentes economias distinguíveis no cumprimento de seu propósito total, e estas economias são as dispensações. A compreensão das diferentes economias de Deus é essencial para uma interpretação correta de sua revelação dentro das várias economias" (*Dispensationalism Today*, pág. 31).

Portanto, a discussão em pauta gira em torno do uso apropriado do termo teologicamente. Os dispensacionalistas não fazem objeção ao uso da palavra segundo os teólogos da Aliança, mas crêem que ele não faz justiça por inteiro às diferenças e desenvolvimento das várias dispensações. Os teólogos da Aliança geralmente fazem fortes objeções ao uso do conceito das dispensações como fundamento para a unidade das Escrituras.

A objeção principal a este último uso é que o dispensacionalismo ensina dois caminhos de salvação. Uma nota de rodapé de Scofield a João 1.17 é geralmente citada neste ponto. "O ponto principal do teste não é mais a obediência legal

como uma condição para salvação, mas a aceitação ou a rejeição de Cristo tendo as boas obras como um fruto da salvação". Embora a clara implicação seja que a salvação no AT era pelas obras, não pela fé, contradizendo o princípio da fé, Buswell tem mostrado que esta abordagem não é exclusiva do dispensacionalismo, mas é também inferida de Hodge e Calvino (*Systematic Theology*, I, 316). Há um sentido em que o Pacto das Obras enfrenta o mesmo problema. Ele implica que o homem, em alguma época, podia alcançar salvação por intermédio de suas obras.

Embora existam passagens nas Escrituras que possam ser interpretadas como implicando na possibilidade de salvação pelas obras (e.g., Lc 10.28; Rm 2.6; Tg 2.14-26), é claramente ensinado nas Escrituras que a salvação é pela fé somente. Portanto os dispensacionalistas posteriores têm rejeitado a inferência de Scofield e insistem que os vários acordos das dispensações incluem manifestações da fé que salva em vez de ser a fonte da salvação.

Uma segunda grande objeção à estrutura do dispensacionalismo é que ela organiza as dispensações em períodos de tempo em vez de acordos de mordomia. Embora se admita que a palavra οἰκονομία se refere ao acordo e a palavra αἰῶν fala de tempo, há uma íntima ligação entre acordo e o tempo no qual ele está em vigor. A maioria dos dispensacionalistas contemporâneos não inclui o fator tempo na sua definição.

Uma terceira crítica importante ao uso do termo pelos dispensacionalistas é que ele divide a Bíblia em dois períodos de tempo e falha em ver a unidade das Escrituras. Berkhof afirmou, "Visto que as dispensações não se misturam, segue-se que na dispensação da lei não há nenhuma revelação da graça de Deus, e na dispensação da Graça, não há nenhuma revelação da lei obrigando o povo de Deus do NT" (*Systematic Theology*, págs. 291, 292). Embora possa haver validade nesta crítica em algumas afirmações feitas pelos dispensacionalistas, a maioria dos teólogos que sustentam esta posição afirma que no progresso da revelação há o desenrolar da vontade de Deus em várias economias. Em vez de serem concluídas como um princípio elas crescem ou evoluem para a próxima economia. O processo resultante é como os degraus de uma escada na qual cada lance se baseia no precedente, às vezes emprestando dele e geralmente acrescentado a ele. Assim, embora sempre haja uma manifestação da graça de Deus, os dispensacionalistas afirmam que a era contemporânea é caracterizada pela *graça* enquanto que a anterior é melhor descrita como pelo termo *lei*.

Outra crítica freqüentemente levantada é caracterizada por Clarence Bass em seu livro, *Backgrounds to Dispensationalism*. Ele argumenta que o Dispensacionalismo é recente na história da igreja e exprime dissensão dentro da igreja, e por implicação, então, errônea. Embora haja alguma validade neste argumento, especialmente na vida de Darby (veja Bass, págs. 48-99), as implicações de tais argumentos não são necessariamente válidas. A Reforma, no sentido de história da igreja, é tanto recente quanto divisora. A chave é que a teologia deve ser avaliada por seu apoio Escritural, em primeiro plano, e por seu impacto, em segundo.

D. O Número de Dispensações. 1. *Teologia do Pacto.* Nesta posição o número de dispensações é bastante variável. Buswell não aceita nenhuma, enquanto que Berkhof e muitos outros, aceitam duas, Hodge argumenta a favor de quatro na Antiga Aliança e uma na Nova. O número na verdade não afeta o sistema.

2. *Teologia da Dispensação.* Desta perspectiva o número de dispensações apresenta alguma variação, embora as sete apresentadas pela *Bíblia de Scofield* sejam as mais comuns. Alguns minimizam as anteriores e combinam consciência e governo humano, enquanto que outros fazem da tribulação uma dispensação separada e, então, o total pode chegar a mais do que sete.

A distinção crucial que torna o enfoque dispensacionalista ímpar é a diferença entre o programa de Deus para Israel no passado, principalmente a lei, e o programa atual de Deus para a Igreja, e a manifestação futura que é o milênio. Geralmente este esquema é acompanhado pela crença de que a Igreja será arrebatada antes da tribulação, distinguindo ainda mais a era da igreja.

3. *Ultra-dispensacionalismo.* Existe um ramo distinto do Dispensacionalismo que diferencia ainda mais as dispensações, o qual é algumas vezes chamado Bullingerismo, nome dado por causa de um de seus primeiros líderes, E. W. Bullinger. É algumas vezes chamado de a Fraternidade do Evangelho da Graça ou Testemunho da Graça Mundial. Embora exista diferença considerável entre seus adeptos, sua consistente doutrina dispensacional é de que eles distinguem pelo menos duas dispensações na atual era da igreja. Eles identificam uma igreja judaica no início do

livro de Atos e mais tarde uma igreja dos gentios separada. Eles com freqüência rejeitam a água do batismo, mas geralmente observam a Santa Ceia do Senhor. Sua definição de dispensação geralmente inclui uma forte ênfase no fator tempo, bem como na administração ou economia envolvida.

BIBLIOGRAFIA. C. I. Scofield (org.), *The Scofield Reference Bible* (1909); L. S. Chafer, *Dispensationalism* (1936); A. H. Ehlert, "A Bibliography of Dispensationalism", *Bibliotheca Sacra* (1944-1946); O. T. Allis, *Prophecy and the Church* (1945); G. E. Ladd, *Crucial Questions About the Kingdom of God* (1952); E. Sauer, *From Eternity to Eternity* (1954); C. Stam, *Things That Differ* (1959); C. B. Bass, *Backgrounds to Dispensationalism* (1960); J. D. Pentecost, *Things to Come* (1964); C. C. Ryrie, *Dispensationalism Today* (1965).

H. P. Hook

DISPERSÃO, A. *Veja* Diáspora.

DISTRIBUIÇÃO, DIVISÃO (גורל, *sorte lançada*; מחלקת, *porção, divisão de propriedade*). Parte de um terreno distribuído mediante sorteio.

O termo divisão ocorre oito vezes em referência à distribuição da Palestina entre as tribos de Israel (Js 11.22—17.2; Ez 48.10-13). Esta prática deriva, não da posse originalmente comunitária da terra, como às vezes é alegado (IDB, I:85; AIs, 165), mas da sua posse divina (Js 22.19); os residentes humanos eram "estranhos e peregrinos" diante de Deus (Lv 25.23). Assim como Deus escolheu Israel para ser sua herança (Êx 19.5; Dt 4.20), ele por sua vez tornou-se a "porção" do seu povo (Sl 16.5; 73.26). Ele prometeu especificamente à semente de Abraão a terra de Canaã (Gn 13.15;

QUADRO DOS ESQUEMAS DISPENSACIONAIS REPRESENTATIVOS

Pierre Poiret 1646-1716	**J. Edwards** 1639-1716	**Isaac Watts** 1647-1748	**J. N. Darby** 1800-1882	**J.H. Brookes** 1830-1897	**J. M. Gray** 1851-1935	**C. I. Scofield** 1843-1921 (Pub. 1909)
Criação até o Dilúvio (Infância)	Inocência Queda de Adão Antediluviana	Inocência Adâmica (após a Queda)	Estado paradisíaco (até o Dilúvio)	Éden Antediluviana	Edênica Antediluviana	Inocência Consciência
Dilúvio até Moisés (Meninice)	Noética Abraâmica	Noética Abraâmica	Noé Abraão	Patriarcal	Patriarcal	Governo Humano Promessa
Moisés até os Profetas (Adolescência) Profetas até Cristo (Mocidade)	Mosaica	Mosaica	Israel — sob a lei sob o sacerdócio sob os reis	Mosaica	Mosaica	Lei
Maturidade e Velhice	Cristã	Cristã	Gentios Espírito	Messiânica Espírito Santo	Igreja	Graça
Renovação de todas as coisas			Milênio	Milenial	Milenial	Reino
					Plenitude dos Tempos Eternamente	

17.8; cp. Js 21.43) e depois providenciou sua distribuição às suas tribos e famílias (Nm 26.53; 33.54). A quantidade exata de terra dependia do tamanho de cada tribo (26.54); mas a distribuição deveria ser mediante sorteio (vv. 55,56; cp. Js 16.1; 17.1), o que indicava o controle supremo de Deus (Pv 16.33; Is 34.17).

Antes de sua morte Moisés fez a distribuição da Transjordânia às duas tribos e meia, atendendo seu próprio pedido (Nm 32.33; cp. suas fronteiras em Js 13.15-32); Josué, porém, auxiliado por Eleazar e os chefes tribais, distribuiu a parte ocidental da Palestina entre as outras nove tribos e meia por sorteio, conforme o mandamento divino (Js 11.23; 12.7; 13.7; 14.1,2; cp. Nm 34.13,16-29). A tribo de Levi não recebeu terra — as ofertas dedicadas a Deus seriam sua herança (Nm 18.20; Dt 10.9; Js 13.14; cp. a lista de suas 48 cidades, designadas por sorteio em Js 21; 1Cr 6.34-81). A tribo de José foi dividida em duas tribos, Efraim e Manassés (Js 14.4). Josué fez a distribuição final às sete tribos remanescentes (18.11—19.48), com base num levantamento da terra realizado por uma comissão especial composta por três representantes de cada tribo (18.2-10).

Nenhuma distribuição posterior é registrada nas Escrituras (Ez 24.6 parece discutir apenas sobre uma possível isenção do exílio, com base em sorteio). As terras não deviam ser vendidas em caráter permanente (Lv 25.23); as propriedades alienadas estavam sujeitas ao resgate dentro da família (v. 25) e deviam ser devolvidas ao dono original no Ano do Jubileu, q.v. (vv. 8-10). Mesmo na falta de herdeiros do sexo masculino, as heranças deviam ser mantidas dentro da família e da tribo (Nm 27.8-11; 36.7-9). Entretanto, em face da extorsão e das conquistas (1Sm 8.14; Is 5.8; Mq 2.2), os profetas visualizaram uma futura re-distribuição (Mq 2.5; E. Kraeling, *Comm. on the Prophets*, II:211), principalmente na era messiânica (Ez 45.1; 47.22; 48).

BIBLIOGRAFIA. J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture* (1926), I:81-96; J. T. E. Renner, *A Study of the Word Goral in the OT* (1958); Ais, 164-169.

J. B. Paynes

DIVÃ, um artigo da mobília sobre a qual se reclina para descansar, em geral traduzido como "cama" na KJV. Em todas as cinco palavras hebraicas são assim traduzidas: 1. יצוע, *uma extensão, divã* de uma raiz, "estender como uma cama" (Gn 49.4, etc.); 2. מטה, *almofada estendida para dormir* (Êx 8.3); 3. מסב, provavelmente, *mesibbah, uma mesa redonda* (Ct 1.12 apenas); 4. משכב, *lugar para reclinar* (Lv 15.4, etc. freqüentemente); 5. ערש, *camas de madeira* (Dt 3.11). (Fontes cuneiformes deixam claro que se trata de um objeto de madeira, pelo uso do determinativo *GIŠ*).

W. White Jr.

DIVERSÕES. *Veja* Jogos.

DIVES (πλούσιος, *rico*). Segundo a tradição, era o nome do homem rico na parábola do rico e Lázaro (Lc 16.19-31). Na verdade este nome não aparece em nenhum lugar na parábola. A Vulgata traduz πλούσιος, por "dives", "rico", "opulento". O uso de "Dives" no 3º séc. é visto na tradução em latim de Irineu (*Against Heresies*, II XXXIV, 1). *Veja* Lázaro de Betânia.

J. B. Scott

DIVINDADE DE CRISTO. *Veja* Deidade de Cristo.

DIVINDADE. O termo "Divindade" é parelho a "Natureza Divina", e é usado para designar o estado, a dignidade, a condição ou a qualidade de uma deidade, ou na teologia cristã, do Deus auto-revelado. Os termos ocorrem desde 1225 d.C., às vezes carregando o sentido mais explícito da essência divina em distinção das distinções pessoal ou hipostática dentro da natureza de Deus. Embora as enciclopédias de uma geração atrás trouxessem ensaios mais extensos sobre este assunto (Bradley, *A New English Dictionary on Biblical Basis*), os termos têm caído em crescente desuso, embora divindade ocorra com bastante freqüência. B. B. Warfield observou que a desvantagem dos substantivos que terminam em -dade, "tem sido seguida por uma consciência efêmera... do senso qualitativo inerente ao sufixo. As palavras, portanto, mostram uma tendência a tornarem-se simples indicativos" ("Godhead", *ISBE*, II 126). Exposições mais contemporâneas simplesmente usam o termo como um forte sinônimo para "Deus". *The Random House Dictionary of English Language* (1966) usa a mesma palavra captalizada "Divindade", para o "ser essencial de Deus; o Ser supremo". Mas o Webster's *Unabridged*, lista agora primeiro caso de "divindade" com letra minúscula, no sentido de deidade ou natureza

divina, e em significados secundários emprega curiosamente a forma coptalizada para "alguém da Trindade", bem como para "o Deus Trino" e a "Deidade". É verdade que o termo "Divindade" foi usado desde o séc. 16 para designar a natureza divina de Jesus Cristo, como também a natureza essencial do Deus Trino.

A palavra "Divindade" foi usada pelos tradutores da KJV para traduzir três palavras gregas em três passagens diferentes: τὸθεῖον (At 17.29); θειότης (Rm 1.20); θότητος (Cl 2.9). A primeira palavra era de uso grego geral para "o divino", a que as religiões pagãs viam em quase tudo, e Paulo empregou-a dirigindo-se à audiência pagã, mas num contexto que insiste na fé pessoal no Deus vivo. A segunda palavra era usada pelos não-cristãos, tanto para Artemis em Éfeso quanto também mais tarde para o culto imperial, e enfatizava esta qualidade que dá à divindade, como deidade, o direito à adoração do homem; Paulo usa o termo em associação com o poder do Criador sobre todas as criaturas que são dependentes. A terceira palavra, que enfatiza a deidade no mais alto nível possível, é aplicada por Paulo ao Logos encarnado: toda a plenitude da Divindade habita em Cristo corporalmente.

O termo "divindade" ou "natureza divina" não pode ser aplicado à essência divina em distinção de seus atributos, visto que a Glória de Deus é precisamente a totalidade de seus atributos, e os atributos constituem a sua essência. O ser Deus é uma unidade viva, no sentido de que cada atributo é idêntico à sua essência; os atributos são distinções humanas, mas possuem sua base na natureza divina, e são declarados em vista da auto-revelação de Deus. Deus é o Espírito infinito e eterno, a fonte, o suporte e o fim de todas as coisas. Ele é revelado nas Escrituras como Senhor, Luz e Amor — o soberano criador, preservador e Juiz do universo; a fonte justa de moral e verdadeira religião; e o Pai dos espíritos, cuja provisão de redenção dos pecadores através do dom de seu único Filho é a manifestação suprema do *ágape*.

A ênfase bíblica na imutabilidade divina (Sl 33.11; Hb 1.12; Tg 1.17) tem estado sob ataque especial na recente teologia moderna. Atualmente é argumentado pelos escritores neo-protestantes que esta insistência na imutabilidade de Deus é um subproduto de noções especulativas de gregos de Deus como um ser estático, onde o Deus da Bíblia supostamente é um Deus de "tornar-se", mas também um Deus "ser". Em apoio a esta idéia estão as passagens sobre o "arrependimento" de Deus, ou a suposta mudança de idéia, em conjunto com um processo filosófico de criação (como Samuel Alexander e A. N. Whitehead) como incluindo o crescimento da experiência de Deus através de seu relacionamento com o mundo; às vezes a doutrina da trindade é semelhantemente invocada, em vista da encarnação do Logos e das duas naturezas de Cristo.

A palavra "arrepender" é, de fato, usada por Yahweh em vários nos versos do AT (1Sm 15.35, Sl 106.45), contudo, o sentido é antropomórfico e, dificilmente inconstante com a ênfase em geral na invariabilidade de Deus (Nm 23.19; 1Sm 15.29; Sl 110.4). (A. Richardson, *A Theological Word Book of the Bible* [1950], 191). A tendência da teoria evolucionária moderna, além disso, tem sido exagerar a imanência de Deus e modificar a sua transcendência e independência do universo (*veja* Deus). O Deus da Bíblia — da predestinação, da criação, do chamado, da justificação, da reconciliação e da glorificação — certamente não é um ser isolado e estático, mas não está na lista dos instáveis e mutáveis.

As exposições sobre a encarnação e a expiação do Logos, promotoras da noção de que a Divindade sofre, e correlacionando esta negação da impossibilidade divina com dúvidas acerca da imutabilidade divina, são declaradas sobre o abandono prévio da doutrina de Calcedônia sobre as duas naturezas.

C. F. H. Henry

DIVÓRCIO (כריתות; *cortar*, *remover*; ἀ ποστασίον). Divórcio é um termo legal para o ato de remover as obrigações do contrato de casamento. A maioria das sociedades tem leis para a dissolução do casamento quando este não dá certo. Normalmente um divórcio também permite às partes envolvidas contraírem outro casamento.

O conhecimento da prática de divórcio entre os antigos hebreus é bastante escasso. As principais referências ao divórcio na lei (Dt 22.18-29; 24.1-4) são "leis criadas por caso de precedência" referentes a situações particulares. Nenhuma lei geral sobre o divórcio é encontrada. Somente Deuteronômio 24.1 faz alusão aos procedimentos a serem seguidos. Muitas histórias bíblicas relatam divórcios (Gn 21.8-14; Jz 14.19,20; 15.2,6; 1Sm 18.12-17). Muita discussão tem sido feita em torno de Deuteronômio 24.1-4, se este refere-se a divórcio por causa de adultério, ou por alguma razão menos importante de incompatibilidade. Entretanto, visto que a lei exigiu que o adultério fosse punido com a morte (Dt 22.22), o último

é mais provável. Naturalmente, muitos homens hebreus, na prática, usavam divórcio como uma solução misericordiosa para uma esposa infiel (Mt 1.19).

O casamento hebreu era um contrato legal que une um homem e uma mulher e suas famílias para executarem alguns papéis socialmente prescritos. O contrato cobria toda a vida das duas partes; o homem, contudo, como o cônjuge superior, parece ter tido o direito de lavrar uma "carta de divórcio" e assim pôr um fim no contrato.

É importante entender que o divórcio é essencialmente um conceito sócio-político. A religião se ocupa principalmente com o desafio de seu abuso e em ministrar a ajuda devida aos sofrimentos causados por ele. Religiosamente, como Jesus explicou mais tarde, o divórcio está fora do plano de Deus. Politicamente, tinha de ser permitido. A leitura das leis do AT a respeito do casamento e do divórcio sugere a importância da responsabilidade na vida da família.

Os escritos pós-AT dos rabinos lançam alguma luz sobre o assunto do divórcio. Duas escolas de pensamento surgiram com relação às bases do divórcio. O Rabino Shammai restringia o divórcio aos casos de adultério — conservador, mas uma liberalização da lei de Moisés. O Rabino Hillel permitia divórcio quase para qualquer reclamação, não importava quão trivial. Existem evidências de que o divórcio era bastante comum nos dias de Jesus.

A questão ética básica levantada pelos cristãos em discussões sobre o divórcio é: (1) Estará o cristão, alguma vez, justificado em buscar o divórcio? (2) Uma vez divorciado, pode o cristão voltar a se casar?

O ensino de Jesus sobre o tema do divórcio aparece em Mateus 5.27-32; 19.3-12 e passagens paralelas (Mc 10. 2-12; Lc 16.18). A primeira passagem aparece no Sermão do Monte. Aqui Jesus é representado como indo além de Moisés, fazendo exigências mais rígidas. O assunto para discussão é se Jesus estava dando uma "lei nova" para os cristãos, ou esclarecendo sobre a extensão da perfeita vontade de Deus para o ser humano, para que ele pudesse compreender que é pecador e necessita da graça de Deus. Será isto uma lei ou uma hiperbóle? A segunda passagem registra a resposta de Jesus a uma questão rabínica, a respeito das bases "justificáveis" para o divórcio. Aqui Jesus declara que casamento forma uma unidade entre o casal. Dissolver esta unidade é contrário a vontade de Deus. Outra vez, será lei ou hipérbole?

Na história do pensamento ético cristão duas abordagens diferentes foram assumidas: (1) casuísmo; (2) lei/graça. Cada um toma uma posição diferente quanto a estes ensinamentos. A abordagem casuística tem sido a mais popular. Ela vê Jesus como dando uma nova lei. Seus ensinamentos sobre o divórcio são a lei para os cristãos. Esta lei é normativa, e é para ser aplicada a problemas maritais que ocorrem na vida dos indivíduos cristãos. A cláusula "não sendo por causa de relações sexuais ilícitas" (Mt 19.9) tem sido interpretada de forma variada quando aplicada a problemas de que justificam o divórcio sob certas circunstâncias. Exemplos incluem a descoberta subseqüente de não castidade pré-nupcial, relações sexuais extramarital e fracasso em cumprir as responsabilidades maritais. Na ética católica romana este processo se torna muito elaborado. As novas situações éticas são também casuísticas. Ela toca de leve no ensinamento de Jesus sobre o divórcio e se concentra na lei do amor. O situcionalista pode justificar o divórcio num caso específico como sendo "a coisa amorosa a fazer". Essencialmente, a abordagem casuística procura determinar se existe causa justificável para uma ação de divórcio por um cristão. Esta abordagem é freqüentemente condenada com base em dois pontos: (1) é legalista e desprovida da graça proclamada no Evangelho; (2) alivia a consciência de uma pessoa permitindo que ela se sinta justificada em suas ações sem buscar o perdão de Deus.

A abordagem alternativa acha que os ensinamentos de Jesus são um ataque à "graça barata" dos fariseus e seu casuísmo. O ensinamento de Jesus sobre os mandamentos de Deus (Mt 5.17-48) os radicaliza, removendo qualquer justificação para torná-los menos do que o ideal. O cristão mede suas ações pelo ideal. Qualquer coisa abaixo disto é pecado. O pecado pode ser expiado somente pelo gracioso perdão de Deus. Especificamente, o divórcio não é a vontade de Deus; é maligno. O divórcio magoa o marido e a esposa, as crianças, as famílias, a Igreja e a comunidade. Os prejuízos causados pelo divórcio são irreparáveis. Divorciar-se de uma mulher, ensinou Jesus, é marcá-la como infiel. Se um homem se casa com uma divorciada, ele se torna suspeito. Este enfoque não encontra qualquer "justificativa" para o divórcio. Subseqüentemente, quando os fariseus desafiaram a autoridade de Jesus como extrapolando a lei de Moisés, ele respondeu que Moisés estava simplesmente aomodando a perfeita vontade de Deus por causa da pecaminosidade do povo. Moisés tinha dado leis para o estado, e as leis

do estado nunca podem ser tão exigentes quanto as da fé. Esta abordagem questiona a validade da cláusula de exceção de Mateus 5.32 e 19.9, visto que ela não aparece em Marcos e Lucas. Como uma ética radical responde àquelas situações onde o divórcio aparece como o "mal menor", onde as pessoas divorciadas se casam novamente, ou onde a pessoa divorciada deseja ocupar lugar de liderança na igreja? Aqui a ênfase muda da lei para a graça. Embora o divórcio seja sempre errado, Deus é gracioso e o perdoará, (1Jo 1.9). Deus perdoa, os cristãos perdoam; o divórcio não é um pecado imperdoável. Esta abordagem da ética cristã aconselha ao arrependimento e fé.

Duas passagens de Paulo, o "Privilégio Paulino" (1Co 7.12-15) e as qualificações para os bispos (1Tm 3.1-7) devem ser também mencionadas. O primeiro é, algumas vezes, interpretado como possibilitando um cristão a se divorciar de um cônjuge não crente sem cometer pecado. O último é interpretado como desqualificando o homem divorciado para o ministério e diaconato. Ambas as interpretações são questionáveis.

Em resumo, a ênfase dada na Bíblia é na contração de um casamento bem sucedido. Na melhor das hipóteses, o divórcio não figura na vontade de Deus. A família, hoje, se encontra num constante estado de fluxo, sofrendo muitas mudança. Os cristãos devem se manter firmes no conceito de "uma só carne" e encarar o divórcio como uma quebra deste relacionamento. Cristo estava certo em ver o divórcio como sendo causado pela "dureza dos nossos corações". *Veja* CASAMENTO.

BIBLIOGRAFIA. C. Cavesno, "Divorce", *ISBE*, II (1915), 863-866; R. Patai, *Sex and Family in the Bible and the Middle East* (1959), 112-121; D. S. Bailey, *Sexual Relations in Christian Thought* (1959), 32-97, 103-110, 211-229; O. Piper, *The Biblical Views of Sex and Marriage* (1960), 140-151; O. J. Baab, "Divorce", *IDB* (1962), 859.

G. E. FARLEY

DI-ZAABE (די־זהב, LXX καταχρύσεα, *abundância de ouro*, ou *suficiência de ouro*; porém mais provavelmente, די זהב significa, *possuidor de ouro*). Uma localidade listada junto com Parã, Tofel, Labã e Hazerote, para especificar o lugar onde Moisés entregou as mensagens do Livro de Deuteronômio a Israel (Dt 1.1). A localização precisa de Di-Zaabe não foi estabelecida. A identificação com Mina al Daab, por Burkhardt, bem como a identificação com Me-Zaabe (Gn 36.39), por Sayce, não são mais aceitas. O contexto sugere um lugar ao leste de Arabá. Os outros lugares mencionados não oferecem nenhuma ajuda, visto que eles também são desconhecidos. O nome tem sido explicado pela tradição judaica como tendo alguma ligação com o bezerro de ouro que foi destruído por Moisés. Outra sugestão é que esta área era rica em ouro. Esta última levou à sugestão de identificação com edh-Dheibeh.

BIBLIOGRAFIA. M. Seligsohn, "Di-Zahab". *Jewish Encyclopedia*, (s.d.), IV, 628.

D. H. MADVIG

DÍZIMO (מעשר, plural מעשרות; δεκάτη, latim *decima*). A décima parte da produção ou propriedade para o sustento do sacerdócio ou de outros objetivos religiosos.

1. Passagens principais. Referências ao dízimo são encontradas tanto no AT quanto no NT, mas as principais porções estão incorporadas na legislação mosaica. Elas estão em (1) Levítico 27.30-33; (2) Números 18.21-32; e (3) Deuteronômio 12.5-18; 14.22-29.

2. Exemplos seculares. Dizimar era uma prática antiga e geral entre outras religiões e culturas, além da semítica. Dar uma porção do trabalho ou de espólios de guerra era conhecido entre várias nações na antiguidade. No Egito, as pessoas davam dois décimos de sua colheita ao Faraó (Gn 47.24; cp. entre outras nações: sírios [1Mac 10.31; 11.35]; lídios [*Heródoto* 1.89]; e babilônicos, M. Jastrow, *The Religion of Babylonia and Assyria* [1898], 668). Os dízimos eram tanto político (tributo e impostos), quanto religioso (relativos às ofertas). O uso extra-bíblico antigo parece ser como um tributo em espécie imposto por um governador sobre um povo sujeito ou seus próprios patrícios. Embora entre as nações estrangeiras predominasse o propósito político do dízimo, em Israel predominava o religioso, isto é, rendimento dedicado a Deus.

3. Dízimos bíblicos. Historicamente, dizimar é encontrado na Escritura em vários períodos, isto é, do período pré-mosaico aos dias da Igreja Primitiva.

a. *Pré-mosaico.* A primeira menção do dízimo foi quando Abraão, retornando de sua vitória sobre a invasão dos reis mesopotâmicos, entregou

a Melquizedeque, rei-sacerdote de Salém, a décima parte de tudo (Gn 14.18-20). Dessa forma, o dízimo dado é explicado em Hebreus 7.1ss. como indicador de que o sacerdócio de Melquizedeque era superior ao arônico. Jacó, fugindo de Esaú, prometeu esta quantia a Deus, caso Deus o fizesse prosperar (Gn 28.22).

b. *Mosaico.* Certamente, foi no período mosaico que dizimar teve sua ênfase maior. Sob a lei de Moisés, era obrigatório o dízimo da produção do solo e do gado (Lv 27.30,32). O dízimo do fruto e do grão poderia ser redimido pelo dono por intermédio da compra deste por um quinto acima do valor de mercado (27.31). Porém, este acordo não era permitido para o gado ou rebanho. Em tais casos, o dízimo era arrecadado pela passagem do gado sob a vara, retirando cada décimo animal, fosse perfeito ou defeituoso. Não poderia existir a troca (vs. 32,33). Até que o dízimo fosse oferecido a Deus, a colheita não seria usada pelos homens (23.14). A parte dada a Deus, numa ocasião, poderia ser consumida sobre o altar; em outra ocasião, somente uma porção do dízimo era consumida (vs. 9ss., 15ss.); o restante era concedido aos sacerdotes e suas famílias (Nm 18.11).

Aqueles que seguem o sistema de Wellhausen reivindicam que entre Deuteronômio e o Código Sacerdotal (PC), que inclui Levítico e Números, não é apresentada nenhuma lei sobre o dízimo. O uso de "dízimo" duas vezes em Ezequiel está em um sentido não técnico de "uma décima parte" (Ez 45.11,14). O Código Sacerdotal providenciou para que o dízimo fosse exclusivamente para os levitas, os quais deveriam oferecer uma décima parte aos sacerdotes (Nm 18.20-23). Neste código, o dízimo está relacionado com a oferta levantada. O Código Sacerdotal, como Deuteronômio, considera o dízimo como uma oferta agrícola, não de gado (Lv 27.30,31). Esta prática é verificada em Neemias 10.37,38; 12.44; 13.5,12. Uma referência inclui gado no dízimo (Lv 27.32,33), a qual é confirmada em 2 Crônicas 31.5-12.

A legislação em Números estipulava que o grão devia ser debulhado antes que fosse dizimado. O fruto da videira e da oliveira eram processados em vinho e óleo antes que o dízimo fosse apresentado (Nm 18.27). Conforme afirmado acima, considerava-se que o dízimo era uma oferta levantada e dada aos levitas (vs. 21, 24). Este era o retorno por seu serviço no santuário (v. 21) e por causa de sua exclusão de uma herança em terra. Era dada uma décima parte ao sacerdote (Nm 18.26) e o restante era comido em algum lugar (v. 31).

Moisés prescreveu que todos os sacrifícios requeridos, as ofertas voluntárias e os dízimos deviam ser levados ao santuário em Jerusalém (Dt 12.5,6,11). Tudo devia ser comido na presença do Senhor (vv. 17, 18). Se a distância até o santuário fosse grande, a oferta poderia ser trocada por dinheiro, depois levada ao santuário, onde o dinheiro poderia ser usado para comprar o que fosse necessário para a refeição (14.23-27). A aquisição era comida pelo ofertante, sua família e os levitas em Jerusalém. Todo terceiro ano, o dízimo de todos devia ser guardado em sua própria cidade, onde o levita, o estrangeiro, a viúva e o órfão poderiam ir buscar uma provisão (vv. 28, 29). Depois de um dízimo do terceiro ano, a décima parte era colocada à disposição daqueles mencionados em Deuteronômio 26.12. É defendido por alguns que havia dois terços de dízimos anuais entre os anos sabáticos, em cujo período não havia dízimo.

As leis de Deuteronômio 14 parecem conflitar com os regulamentos de Números 18.21ss. Ali é ordenado que todos os dízimos devem ser dados aos levitas, que pagam um dízimo de um dízimo aos sacerdotes. Além disso, era permitido aos levitas comerem a décima parte onde eles quisessem, não somente no santuário central. Os rabinos tentaram reconciliar a aparente contradição assumindo tipos diferentes de dízimos: um primeiro dízimo era dado aos levitas e sacerdotes (Nm 18.21ss.), um segundo era comido pelo ofertante com sua família e convidados numa festa no santuário (Dt 14.22-27); e um terceiro dízimo, chamado o "dízimo dos pobres", tomava o lugar do segundo dízimo no terceiro e sextos anos de cada período sabático (14.28,29). A questão também surge quanto a se Deuteronômio tem em vista dois dízimos separados. Não é necessário assumir isto. Era o mesmo dízimo, mas usado diferentemente no terceiro ano. O objetivo de todo dízimo era reconhecer que todo homem pertencia a Deus.

Estudiosos debatem se havia dois dízimos ou mesmo três (*veja* Jos. *Ant.* IV. viii. 22). Estudos modernos sustentam que todas as referências são ao mesmo dízimo, explicando as diferenças como surgindo das variações no tempo. A argumentação é que no período de Deuteronômio (que a escola crítica data no 7º séc. a.C.), o dízimo era usado para uma refeição festiva para a família, o pobre e os levitas. Nos dias de Números (o qual se diz fazer parte do PC datado no período pós-exílico), o dízimo era empregado unicamente para o sustento do ministério dos sacerdotes e levitas. A argumentação não é absolutamente forçada, porque é mais válido defender que na teocracia

hebraica primitiva refletida em Levítico (período mosaico), quando a nação vivia como nômade, as refeições festivas não eram possíveis; desse modo, os dízimos eram oferecidos aos sacerdotes e levitas bem como aos necessitados entre o povo. Entretanto, na época de Deuteronômio, quando Israel estava para entrar na terra e inaugurar uma existência nacional permanente, foi ordenado que eles trouxessem dízimos em espécie ou dinheiro para o santuário principal e participassem de uma refeição sagrada com os levitas, e para estimular a caridade para com o necessitado a dar os dízimos de cada terceiro ano para o pobre, não somente aos sacerdotes e levitas, aqueles que na vida estável na terra foram providos com mais vantagem do que nas peregrinações no deserto. Para concluir, as referências diferentes no AT ao dízimo indicam provavelmente práticas diferentes em vários períodos e lugares.

Qual é a relação entre os dízimos e os primeiros frutos? A. S. Peake (*HDB*, IV, 780, 781) acha melhor distinguir entre os dízimos e os primeiros frutos (Dt 14.22-27; 18.4; 26.1-15). Por outro lado, H. H. Guthrie (*IDB*, IV, 654, 655) considera que eles tinham uma origem comum, o que justificaria a falta de menção do dízimo no Livro da Aliança. É difícil dar uma resposta final aqui. Devido a Deuteronômio 26.1-15 os ter mencionado juntos, conclui-se que eles são o mesmo. Não é provável que uma dupla oferta fosse pedida. Assim, o dízimo é considerado como uma afirmação precisa adicional dos primeiros frutos. Existe um problema no que Deuteronômio 18.4 ordena, que os primeiros frutos sejam dados aos sacerdotes. Nenhuma provisão como esta foi feita relativa ao dízimo. O problema continua aberto a estudos adicionais.

c. *Período da monarquia.* Se tornou uma prerrogativa real exigir um dízimo das colheitas, das vinhas e dos rebanhos. Samuel avisou Israel de que eles teriam de dar a décima parte ao rei (1Sm 8.15,17). Foi sugerido que o dízimo pago ao rei era para o sustento dos santuários reais. Mesmo na idolatria Israel pagou dízimos, netes casos no templo dos ídolos (Am 4.4). A ordem do rei Ezequias sobre o dízimo, aparentemente para os levitas, foi bem executada, pois o rei teve câmaras especiais no Templo feitas para seu depósito (2Cr 31.4-12). Um arranjo semelhante foi ordenado por Neemias (Ne 10.39; 13.12).

d. *Exílico e pós-exílico.* Ezequiel fala (muitos acreditam profeticamente) do sustento da adoração pública pelo príncipe por meio da arrecadação de uma tributação geral (Ez 45.13ss., chamado *terumah*). Os sacerdotes deviam ter para seu sustento os primeiros frutos e as ofertas levantadas (44.30). Nos dias de Neemias (Ne 10.37ss.) os levitas coletavam o dízimo em todas as cidades e vilas sob a supervisão de um sacerdote, depois entregavam o dízimo dos dízimos ao depósito no Templo, para os sacerdotes. Quando este plano não estava em uso, os levitas tinham de se sustentar (13.10ss.). Nos tempos de apostasia, os dízimos eram negligenciados (Ml 3.7-12).

e. *NT.* No período do NT, aconteceram mudanças (Lc 11.42; 18.12). Quando a ganância dos sumos sacerdotes empobreceu os sacerdotes comuns, estes tomaram os dízimos à força (Jos. *Ant.* XX. viii. 8; ix. 2). O dízimo da menta, da erva-doce e do cominho foi uma prescrição dos rabinos talmúdicos, os quais estavam além do intento da Escritura (Mt 23.23; Lc 11.42).

f. *Igreja Primitiva.* Durante vários séculos na Igreja Primitiva não houve sustento do clero mediante uma doação sistemática de um dízimo. Eventualmente o dízimo veio a ser considerado geralmente conforme o modelo na sinagoga judaica. A prática foi apoiada por um apelo a passagens como Mateus 10.10; Lucas 10.7; 1 Coríntios 9.7ss., mas líderes na igreja (como Irineu e Epifânio) demonstraram que os argumentos extraídos desses textos não eram válidos. Pelo contrário, a liberdade na doação cristã era enfatizada.

4. Exemplos extra-bíblicos. O pagamento de dízimos continuou no período macabeu (2º séc. a.C.) (1Mac 10.31). Os rabinos, na Mishna e Talmude (Tratado sobre Dízimos, 1.1) estabeleceram o princípio: "Tudo que é comido, zelado e cresce do solo está sujeito ao dízimo". Os rabinos apresentaram regras elaboradas quanto ao tempo preciso no ano em que o gado era dizimado, também da produção da terra e do fruto das árvores. O estágio de crescimento no qual a produção devia ser dizimada também foi prescrito. Os rabinos colocaram grande mérito na doação de dízimos, afirmando que dizimar era um dos três elementos por cujo mérito o mundo foi criado (Gen. R. i. 6). Todo dízimo deveria ser entregue aos pobres.

BIBLIOGRAFIA. J. A. MacCulloch e W. H. D. Rouse, "Tithes", *HERE*, XII, 347-351; H. H. Guthrie Jr., "Tithe", *IDB*, IV, 654, 655; *Jew Enc*, XII, 150-152; EBi, IV, 5102-5105; H. Lansdell, *The Sacred Tenth or Studies in Tithe-Giving Ancient and Modern* (1906), 45-

109, 119-180; J. Reider, *Deuteronomy with Commentary* (1937), 144, 145; C. Carmichael, "New View of the Origin of the Deuteronomic Credo [Dt 26]", *Vet Test* 19: 273-289, Julho 1969.

C. L. FEINBERG

DO NORTE (הצפוני, *o nortista, o do norte*). Esta expressão ocorre apenas em Joel 2.20 refere-se ao contexto que descreva a praga de gafanhotos e é geralmente usada para descrevê-la. Contudo, como esses enxames de gafanhotos *geralmente* são oriundos do sul, alguns estudiosos dizem que essa é a maneira pitoresca de Joel descrever a invasão dos inimigos que vêm do norte, os quais são mencionados com bastante freqüência no livro de Jeremias. A menção do "dia do Senhor" em Joel 1.15 e 2.1 (na seção sobre a praga) faz com que este ponto de vista ganhe credibilidade. Alguns acreditam que a visão de Joel engloba ambas perspectivas e que encarou os enxames de gafanhotos como um tipo do "Dia do Senhor" escatológico. Veja *The National Geographic Magazine*, dezembro, 1915, para o relato de uma praga de gafanhotos na Palestina, originária da região norte.

W. GERIG

DOC (Δωκ corrompido para Δαγων, em Jos. *Ant.* XVIII, viii. 1). Docus. Um pequeno forte construído (ou reconstruído) por Ptolomeu, o filho de Abobo, há uma pequena distância a noroeste de Jericó. O nome da cidade antiga sobrevive na hodierna 'Ain Duq, cerca de seis quilômetros e meio ao noroeste de Jericó. O antigo local é identificado com Jebel Qarantal. Simão Macabeus e seus filhos Matatias e Judas, ao percorrerem as cidades do país, foram recebidos em Doc, por Ptolomeu. Depois de terem banqueteado e ficado bêbado, os homens de Ptolomeu, que aguardavam em emboscada, se levantaram e os mataram (1Mac 16.15). Doc era um dos vários fortes que vigiavam as rotas das caravanas para região montanhosa central.

BIBLIOGRAFIA. D. Baly, *Geography of the Bible* (1957), 201.

D. H. MADVIG

DOCETISMO. Docetismo foi o termo usado para denominar uma seita gnóstica que apareceu no início da história do Cristianismo e que encontra uma resposta em 1 João 4.2 e 2 João 7. Seu erro encontra-se na negação da realidade do corpo humano de Cristo. O docetae ou docetistas afirma que o corpo de Cristo não era de carne e sangue de fato, mas apenas uma alucinação ou fantasma, ilusório e fugaz; o corpo de Cristo era puramente espiritual e, portanto, não tinha absorvido nada de natureza humana, nem mesmo quando no corpo da Virgem. Esta heresia se desenvolveu fácil e rapidamente numa forma ou em outra por causa do enfoque filosófico pagão daquele tempo, de que a matéria era inerentemente má. Assim sendo, seria blasfemo dizer que o Cristo espiritual poderia ter, sob qualquer modo, um corpo físico. Basílides, um gnóstico primitivo, concordava num Cristo relativamente humano com o qual a *nous* divina teria se unido batismo, mas nos seus seguidores se tornaram verdadeiros docetae. Hipólito forneceu um relato do sistema completo desta seita, e ligou a este movimento a nomes como Saturnino, Valentino, Marcião e os maniqueístas. É preciso distinguir entre docetae que *negava* a realidade do corpo humano de Cristo, enquanto que Apolinário negava a *integridade* da natureza humana de Cristo. No caso de Apolinário havia uma natureza humana em corpo e alma, faltando a mente ou o espírito. *Veja* GNOSTICISMO.

A. H. LEITCH

DODAI. Forma usada pela ARA, ARC e NVI, para DODÔ, a BJ traz Dudi.

DODANIM. Forma usada pela ARC e BJ para RODANIM, que é usada pela ARA e NVI.

DODAVA (ARA, NVI); DADAVÁ (ARC); DODIAS (BJ) (DODAVÁ) (דודיהו; LXX Δωδια; *amado de Yahweh*). O pai do profeta Eliézer de Maressa, que condenou Josafá, rei de Judá, por sua aliança com Acazias de Israel, e predisse a destruição de seu exército (2Cr 20.37).

DODÔ, DODAI. Um Dodô (דודו, *seu amado*) era o avô do juiz Tola de Issacar (Jz 10.1).

Nos dias de Davi, um Dodô (MS B da LXX em Crônicas tem Δωδὼε, veja abaixo) era o pai de Eleazar, o segundo dos três heróis da Davi. Ele se destacou numa batalha em Pas-Damim contra os filisteus, defendendo uma plantação de cevada, onde os israelitas o deixaram sozinho, ele lutou até suas mãos fracas se prenderem a sua espada (2Sm

23.9,10; 1Cr 11.12-14). Por intermédio dele Deus operou grande vitória.

Outro Dodô de Belém era o pai de Elanã, que pertenceu aos trinta valentes de Davi.

Um nome semelhante, Dodai (דודי, "*amado de Yah*"), o aoíta, era o chefe do segundo dos doze contingentes de vinte quatro mil cada organizados por Davi (1Cr 27.4).

W. G. Brown

DOEGUE (דאג, pensa-se ser *ansioso* de acordo com a tradição), o nome de um dos pastores de Saul (1Sm 21.7; 22.9, et al., e no título do Sl 52). É dito que era edomita (q.v.) e chefe dos pastores de Saul. Os comentaristas rabínicos opinam que Doegue deve ter sido um prosélito ou um judeu que teria vindo de Edom para o sudeste de Israel, do contrário ele não poderia ter entrado no santuário. Seu nome é escrito com duas letras vogais diferentes. Em 1 Samuel 21.7—22.22 o nome aparece como דאג, com uma *alefe*; contudo, no título do Salmo 52 é escrito דואג, com a adição da *vau*, indicando que este era um nome estrangeiro, não-semita e, portanto, difícil para os Massoretas transcreverem. A conversa entre Doegue e Saul, acerca do apoio dado pelos sacerdotes a Aimeleque, resultando na chacina destes no final, deve ter sido um incidente comemorado, já que foi registrado no Salmo e na tradição talmúdica. A LXX menciona Doegue como "aquele que se importa com as mulas" enquanto que uma boa porção do *nezikin* talmúdico é tomado com discussões a respeito da leitura de Doegue, "- O Santo, abençoado seja, disse a Doegue, 'Não é você um homem poderoso na Torá? Por que então se gaba na injúria'?" (*Soncino Talmud*, *nezikin*, Vol. III, 726). Os rabinos interpretam a variação na grafia como sendo a inclusão de uma maldição implícita. A base para tanta suposição e lenda é encontrada no Salmo 52 que deprecia o mau uso dos dons de sabedoria, os quais, se assume, são aplicados a Doegue. A narrativa acerca deste personagem muito obscuro empresta muito ao esboço da história do reinado de Davi. É muito evidente que as atrocidades do domínio de Saul deixou o povo de Israel mais que pronto para uma mudança de dinastia, e cumpriu as palavras de alerta de Samuel acerca do tratamento egoísta e grosseiro que um rei traria sobre Israel (1Sm 8.10, et. al.).

W. White Jr.

DOENÇAS NA BÍBLIA (חלי, מחלה νόσος, *doença, enfermidade*).

Uma doença é uma condição definida de enfermidade de parte ou de todo o corpo, com um grupo de sintomas característicos.

Para uma breve descrição do desenvolvimento dos cuidados médicos para tratar as doenças dos tempos bíblicos, *veja* Médico.

É pouco provável que os hebreus tenham estado sujeitos aos mesmos tipos de enfermidades típicas do clima semitropical do Oriente Médio de hoje. Entretanto, em muitos casos a Bíblia menciona somente os sintomas, tais como febre, hemorragia, excreção ou coceira, e pode-se apenas supor qual o tipo de doença.

Talvez, nesta discussão das doenças da Bíblia e seus sintomas, seja mais útil listá-las em ordem alfabética e, então, descrevê-las brevemente.

Alcoolismo. O vinho era uma bebida muito comum nos tempos bíblicos, tanto quanto o café nos dias atuais. Isto era bom para um país como Israel. A disenteria de vários tipos era um mal endêmico, e a água potável era facilmente contaminada. Beber vinho era seguro por causa de seu conteúdo alcoólico. A Bíblia fala favoravelmente do vinho em muitos lugares. Quando Isaque abençoou a Jacó (Gn 27.28) ele disse "Deus te dê... fartura de trigo e de mosto". Depois, nós temos, é claro, o caso clássico do milagre de Jesus que transformou água em vinho.

Alguns estudiosos tentam mostrar que o vinho, na verdade, era apenas o suco da uva. Isto é pouco provável, já que o suco de uva se deterioraria rapidamente nas condições de vida e temperatura prevalecentes nos tempos bíblicos. Vinho era definitivamente vinho mesmo, igual ao de hoje em dia, e era uma coisa boa para o povo daquele tempo.

Contudo, é também verdade que alguns hebreus usaram o vinho em excesso e causaram problemas a si mesmo e aos outros. A Bíblia fala repetidamente em termos favoráveis ao vinho, mas adverte freqüentemente, e com ênfase, contra o abuso do mesmo.

Parece haver uma química estranha nos corpos de certas pessoas que produz um forte desejo para ingerir álcool. Eles começam a beber normalmente com a comida, ou socialmente, mas são incapazes de se controlarem e acabam passando o limite. A cerveja e o uísque eram provavelmente desconhecidos dos judeus, mas o consumo excessivo de vinho causa tanto mal quanto às outras formas de bebidas que contém álcool. O bêbado é um deprimente espécime da humanidade, trilhando a senda do suicídio por intermédio da progressiva destruição de seu cérebro, fígado e outros órgãos.

Nos dias atuais o alcoolismo é considerado uma doença e é tratado como tal. Nos tempos bíblicos era considerado um problema moral. O alcoolismo crônico é um mal incrivelmente persistente. As pessoas que parecem se recuperar dele mostram recaídas após alguns meses ou anos em setenta e cinco por cento dos casos. A fé cristã é de enorme ajuda. Muitos alcoólatras crônicos têm sido instantaneamente curados do alcoolismo simplesmente por aceitar Jesus como seu Salvador e Senhor. Sem dúvida, nos tempos antigos houve casos semelhantes em que alguns alcoólatras se voltaram sinceramente para a adoração a Yahweh. Remédios, aconselhamento, treinamento institucional, Alcóolicos Anônimos, todos são de grande valor, mas nenhum é tão eficaz quanto à misteriosa experiência conhecida como "novo nascimento".

Atrofia. Jó descreve uma de suas aflições com as seguintes palavras: "já me tornaste encarquilhado" (Jó 16.8). A impressão que se tem a respeito dos problemas físicos de Jó é que ele fora afligido com diversas enfermidades, uma das quais era a atrofia. Se tentarmos imaginar uma doença com mais probabilidade de tornar Jó "encarquilhado" podemos pensar em distrofia muscular. Esta enfermidade impede os músculos de absorverem o alimento que lhes chega pelo sangue. A ingestão de alimentos pode ser adequada, com digestão e absorção pelo trato gastrintestinal normal, mas quando o alimento chega aos músculos, estes não conseguem absorvê-lo como deveriam. Conseqüentemente, os músculos se tornam cada vez mais delgados e fracos. Como exemplo podemos pensar numa criança com distrofia muscular sendo alçada por seus pais. Numa criança normal, os músculos dos seus ombros, peito, costas e quadris fornecem alguma solidez; mas quando uma criança com distrofia muscular é erquida, ela pode escorregar dos braços de seus pais, como uma enguia escorregadia, porque lhe resta muito pouca estrutura muscular. O cérebro não se envolve, mas nos casos avançados o corpo estaria tal como Jó descreve seu estado.

Outra referência à atrofia é encontrada em Lucas 6.6. Jesus curou a mão direita que estava ressequida. Neste caso a atrofia pode ter sido causada por danos nos nervos que paralisaram a mão fazendo-a ressecar. Outra causa provável é pólio-meningite.

A pólio é causada por um vírus — um organismo tão pequeno que é invisível mesmo num microscópio de alta resolução comum. O minúsculo vírus é encontrado principalmente na boca, faringe e no intestino delgado. Alimentos contaminados por material fecal pode conter o vírus da pólio, e este é o principal meio de contaminação do mesmo. O germe é contraído pelo intestino delgado e viaja até o sistema nervoso central. Algumas vezes a doença é tão leve que não chega a ser diagnosticada exceto em casos de epidemia. Outras vezes a doença pode ocorrer em intensidade variada e a paralisia chegar a ser permanente.

A pólio é uma doença mais freqüente em climas tropicais do que no Norte e pode ter sido comum nos tempos bíblicos. O homem da mão ressequida pode muito bem ter tido pólio na infância, e ter sido afetado permanentemente em apenas uma das mãos. Quando músculos paralisados não são usados, inevitavelmente ocorre o ressecamento ou atrofia.

Graças a cientistas dedicados — e a misericórdia de Deus — foram desenvolvidas vacinas contra esta doença, e estas têm tido eficácia impressionante em proteger as pessoas contra a pólio. Como a varíola, a pólio quase não ocorre mais em alguns países.

Calvície. Os judeus usualmente tinham uma vasta cabeleireira e barba. Ter muito cabelo era fonte de orgulho para eles. Os vizinhos de Israel, algumas vezes, rapavam suas cabeças e queixos



Um imigrante sírio no Egito cujas pernas apresentam deformação física típica de paralisia infantil. De um monolito do século 13 a.C.

como sinal de luto (Is 15.2), mas os israelitas eram estritamente proibidos de seguirem estas práticas (Dt 14.1). A calvície inevitável era considerada uma infelicidade e algumas vezes até uma desgraça.

Havia, e ainda há, muitas causas para a calvície. Provavelmente a principal seja a hereditariedade. O uso freqüente de chapéus grossos ou apertados podem interferir com o fluxo de sangue que irriga o couro cabeludo. Doenças em estágio avançado e debilitante podem ser fatores provocadores de calvície, bem como simplesmente a idade avançada. Contudo as duas causas mais comuns eram a dermatite seborréica, uma infecção por fungo com uma mistura de sujeira oleosa, crostas amarelas, e a *tinea capitis* (vermes do couro cabeludo).

Cegueira era comum no Egito, Israel e nos países árabes. A pobreza, condições sanitárias deficientes, luz do sol muito brilhante, calor excessivo, tempestades de areia, acidentes e ferimentos de guerra, eram alguns dos fatores envolvidos, mas a causa principal era a ignorância quanto a organismos infecciosos.

A cegueira de nascimento, mencionada na Bíblia, era, provavelmente, a oftalmia nascitura (gonorréia das vistas). Esta tem sido a principal causa da cegueira infantil por séculos. Mulheres freqüentemente hospedam diplococos gonorréicos em suas vaginas, muito embora a infecção lhes passe totalmente desapercebida. Então, quando um bebê nasce, ao fazer a passagem através do útero, ele pode pegar alguns germes nos seus olhos. A conjuntiva do bebê é um lugar ideal para proliferação dos gonococos, e em apenas três dias os olhos do bebê se enchem de pus. Em muitos casos a cegueira permanente é o resultado. Na medicina moderna usa-se pingar gotas anti-sépticas nos olhos do bebê imediatamente após o nascimento, e caso organismos infecciosos estejam presentes, eles serão destruídos.

A outra causa freqüente de cegueira era a tracoma. O organismo infeccioso é um vírus. Eu tratei numerosos índios navajos com este problema, e era um quadro triste vê-los chegando com seus olhos lacrimosos, coçando e doendo. Alguns deles tinham uma bolsa de tecido, chamada *pannus*, crescendo sobre a córnea. Muitas pessoas idosas tinham pálpebras muito deformadas e algumas eram cegas. Nos dias de hoje as drogas à base de sulfa fornecem a cura completa e fácil, mas nos tempos antigos era uma doença devastadora.

Furúnculo. É possível que este termo, como empregado na Bíblia *úlcera*, *apostema*, *chaga*, abrangesse muitos tipos de doença de pele, tais como pústulas, furúnculos simples, carbúnculos, abscessos e glândulas infectadas.

Furúnculos, como conhecidos hoje em dia, são geralmente causados por estafilococos. Estes germes estão presentes na superfície da pele e não causam nenhum mal a menos que ocorra algum tipo de ferimento na pele, caso em que eles penetram-na e começam a proliferar. O corpo reage produzindo leucócitos para defesa contra os germes e na batalha contra estes os leucócitos e a sujeira podem formar um bolsão doloroso de pus, que damos o nome de furúnculo. Se este for isolado e formar um olho ele se rompe e em seguida sara.

Um carbúnculo é muito parecido com uma coleção de furúnculos em uma área limitada. A infecção penetra mais profundamente do que o furúnculo comum e tem várias aberturas. Localiza-se com freqüência atrás do pescoço. Geralmente abrange uma área de vários centímetros em diâmetro, e algumas vezes é fatal.

Um abscesso pode ser menor, mas é freqüentemente mais profundo, envolvendo estruturas importantes do corpo, tais como músculos, pulmões, cérebro, fígado, bexiga, rins, intestinos e apêndice.

A chaga, *ou úlcera*, de Ezequias deve ter sido um carbúnculo ou abscesso profundo, visto que sua vida estava por um fio quando tomado por ela. As de Jó eram superficiais, caso contrário, elas teriam resultado em sua morte. As chagas da sexta praga egípcia eram provavelmente de dores extremas, embora superficiais.

Os babilônios usavam a palavra num sentido mais amplo. Recentemente os arqueólogos descobriram uma tabuleta onde estava escrito que, se um médico operasse um furúnculo e o paciente morresse, ele teria ambas as mãos cortadas. Se o paciente fosse um escravo, então as mãos do médico eram mantidas, mas ele tinha que comprar outro escravo para seu dono. Desta maneira o médico tinha que ser extremamente cuidadoso quando lancetava um abscesso ou furúnculo.

Tísica. Esta palavra aparece somente duas vezes na Bíblia (Lv 26.16 e Dt 28.22). Em ambos os casos ela aparece incluída numa lista de maldições que viriam sobre o povo de Israel caso rejeitassem ao seu Deus. Muitos esforços têm sido feitos para limitar seu significado à tuberculose ou malária, porém é mais provável que a palavra se refira a toda uma gama de enfermidades debilitantes, incluindo em especial a disenteria em suas várias formas.

Surdez pode ser parcial ou completa. Existem várias áreas mais abrangentes que podem envolver surdez. A primeira é o canal auricular externo. Com a areia, a poeira e calor seco do Oriente Médio, deve ter havido muitos casos em que o canal auricular se tornou entupido com cera e sujeira, produzindo elevado grau de surdez. Sem dúvida muitas pessoas sofriam de surdez a maior parte de suas vidas por causa de ouvidos sujos. Infecção do canal auricular externo era também comum em países tropicais e semitropicais.

O ouvido médio é outra fonte de problemas freqüente. Esta pequena câmara com seus três ossos minúsculos — o martelo, bigorna e estribos - formando uma pequena cadeia, desde o tímpano do ouvido até a janela do caracol, e os tubos de Eustáquio vindos da faringe, têm uma importante função auditiva. A área pode ser infectada por organismos provenientes do tímpano do ouvido rompido, ou através dos tubos de Eustáquio. A surdez grave pode ser também devida ao endurecimento dos ossículos após uma infecção.

O ouvido interno é a terceira possível localização do problema. É chamado caracol porque ele se parece com uma concha de caramujo. Na realidade é uma extensão do nervo auditivo. A infecção do caracol ou tumores do nervo auditivo e do centro de audição do cérebro são raras, mas quando ocorrem são graves.

Deve-se lembrar que temos dois ouvidos, e que é possível ser surdo de um e não ser do outro.

"Surdo" e "surdez" são também usadas em sentido figurado, para fazer referência à falta de resposta à voz de Deus (Is 29.18).

Há uma referência curiosa à surdez de uma víbora (Sl 58.4) "são como a víbora surda, que tapa os ouvidos". Isto provavelmente se refere a uma crença antiga de que a víbora, para evitar ouvir os sons do encantador, gruda um ouvido no chão e com a ponta de seu rabo cobre o outro ouvido.

Possessão demoníaca. *Veja* Demônio. É verdade incontestável que nos tempos bíblicos as enfermidades eram, em geral, atribuídas à presença de espíritos malignos no paciente, embora não tanto em Israel como nos outros países. Episódios violentos, como aqueles que são possíveis de ocorrer numa pessoa insana ou aquelas com sérios ataques de epilepsia, reforçavam a crença de possessão demoníaca.

A possessão demoníaca pode simular ou causar doenças como epilepsia, insanidade, ou afasia, mas é distinguida destas na Bíblia (veja Mt 4.24; 17.15; Mc 9.17-27). Nem todos os casos de enfermidades que Jesus curou eram atribuídas à influência demoníaca, mas alguns exemplos foram definitivamente assim identificados (*veja* Epilepsia abaixo).

Hidropisia. É uma acumulação anormal de fluidos serosos nos tecidos do corpo ou em alguma cavidade do corpo. Se for retido na estrutura dos tecidos é geralmente chamado de edema. É geralmente descoberto devido a uma falha no coração ou problemas dos rins. O rosto incha. Braços e pernas podem inchar muito e ter uma aparência frouxa. Doença do fígado por alcoolismo pode encher o abdômen com litros de fluído. O abdômen fica duro como um tambor e a pressão do fluido contra o diafragma torna a respiração do paciente difícil. Se o fluido for drenado com uma agulha obtém-se alívio temporário, mas o abdômen enche de novo rapidamente.

Nanismo. Anões parecem normais ao nascerem, mas logo se nota que seu crescimento linear é anormalmente lento, e após o décimo ano de vida pode parar totalmente. Este retardamento no crescimento pode ter várias razões. Uma é decorrente de deficiência na glândula pituitária. Esta pequena glândula próxima à base do cérebro tem muitas funções importantes, sendo uma delas a fabricação do hormônio de crescimento. Quando o suprimento deste hormônio é insuficiente o resultado é nanismo; se for excessivo, ocorre o gigantismo. O hormônio do crescimento humano é quase impossível de ser obtido e é extremamente caro, mas quando usado em casos de nanismo devido a deficiência deste hormônio, ele realmente estimula o crescimento. O extrato de tireóide parece fortalecer sua eficiência.

O nanismo pode ser uma característica hereditária, como no caso dos pigmeus da África. Pode ser também, e freqüentemente é, devido a deficiências como raquitismo, absorção deficiente de alimentos pelo intestino delgado, doença crônica de rins, e má formação do coração.

A normalidade física era exigida dos sacerdotes hebreus e, portanto, os anões eram impedidos de exercerem esta função (Lv 21.20).

Mudez. Pode ser a total incapacidade de falar (mutismo) ou a inabilidade de falar clara e coerentemente (afasia), como no caso do homem mencionado em Marcos 7.32, que era "surdo e gago".

A mudez, no sentido de mutismo, pode ser devida a uma falta de cooperação obstinada, à depressão severa por causa de uma calamidade externa (Sl 38.13), ao susto extremo, como no caso

dos companheiros de Saulo (At 9.17), à histeria ou a uma lesão no cérebro. Uma pessoa nascida completamente surda pode ser muda por muito tempo porque ela não conhece os sons. Todavia, seus órgãos de fala são normais, e se a pessoa receber treinamento próprio ela pode aprender a falar (lembre-se de Helen Keller).

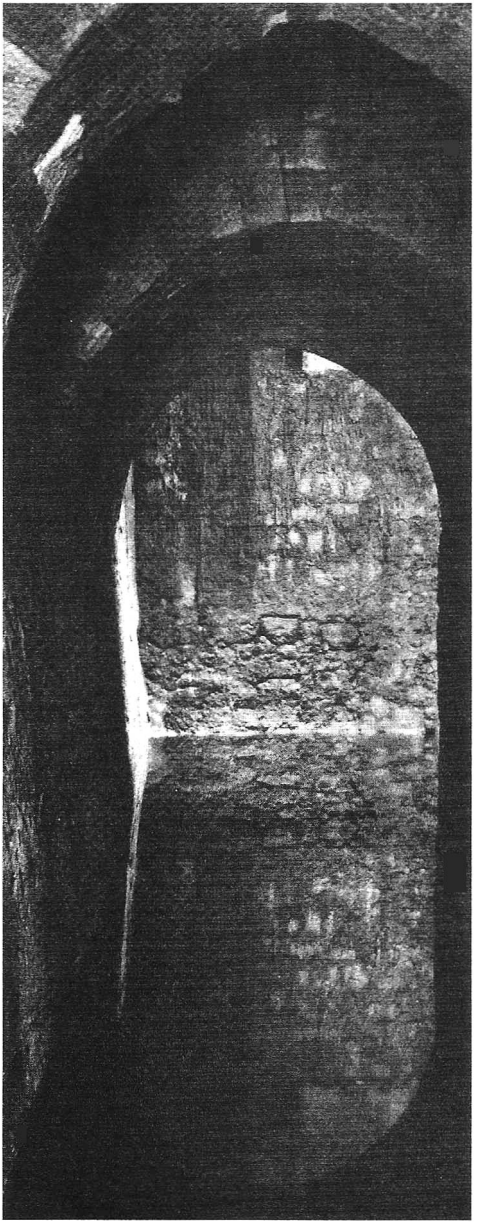
A mudez do tímido não se devia a sua inabilidade de emitir sons, mas era considerada como um sinal de submissão. Os ídolos foram chamados de mudos (1Co 12.2) porque eles não tinham vida. Eles não tinham capacidade de ouvir, falar ou agir.

Disenteria era uma enfermidade muito comum entre os povos do Oriente Médio. Era devida principalmente a três tipos de organismos — ameba, bactéria e vermes. Em alguns casos o corpo se ajustava aos organismos invasores e ocorriam somente ataques esporádicos de diarréia. Mas com freqüência eram severas e, às vezes, tão graves que eram chamadas de disenteria maligna. A praga é o exemplo mais comum de tal malignidade. As fezes consistiam principalmente de muco, pus e sangue. Era acompanhada de dor abdominal intensa e, freqüentemente, febre alta. Na disenteria, a passagem das fezes era dolorosa, por causa do efeito irritante das excreções. Havia o desenvolvimento de hemorróidas e, às vezes, um prolapso da parte inferior do cólon, como no caso de Jeorão (2Cr 21.18) "saíram-lhe as entranhas por causa da enfermidade e morreu com terríveis agonias" (v.19). Havia também rápida perda de peso, e a morte podia ocorrer em poucos dias. No caso do pai de Públio (At 28.8) "aconteceu achar-se enfermo com disenteria, ardendo em febre", pode-se imaginar sua gratidão quando Deus o curou.

Epilepsia (ἐπιληψία) é uma palavra grega que significa "uma doença repentina". Esta doença repentina pode ser bem fraca, algo como um retorcer do rosto ou das mãos, ou mesmo uma dor abdominal aguda recorrente, porém breve, e é então conhecida como "*pequeno mal*". Os ataques realmente fortes são chamados de "*grande mal*". O paciente cai de repente, perde a consciência, começa a tremer todo com convulsões, mastiga sua língua e espuma sangue pela boca. O ataque dura de cinco a vinte minutos.

A epilepsia, de alguma forma, é uma doença muito comum, com uma média de freqüência em uma estimada em cada duzentas pessoas. Hipócrates forneceu uma boa descrição desta enfermidade acerca de 400 anos a.C. Semelhante a muitos de seus contemporâneos, ele considerava que era causada pela possessão por algum deus ou demônio. Algumas vezes era chamada "doença sagrada"; outras vezes "possessão demoníaca".

Em Mateus 4.24 ela aparece numa lista de enfermidades. Em Mateus 17.15 um homem pediu a Jesus "Senhor, compadece-te de meu filho, porque é lunático (NVI "tem ataques") e sofre muito; pois



Uma vista geral do poço de Betesda, onde Jesus curou o homem enfermo (Jo 5:2-9). © *Lev*

muitas vezes cai no fogo e outras muitas, na água". Jesus disse que o menino estava possuído por um demônio. Ele ordenou ao mesmo que saísse e o menino ficou curado.

A causa da epilepsia é obscura. Ela pode ser hereditária. Se apenas um elemento do casal tiver epilepsia, então, o filho provavelmente não terá; mas se ambos tiverem ou se houver em suas famílias, então o perigo de uma ou mais crianças herdar a doença é muito grande. Outras causas são danos no cérebro devido a algum acidente, tumores, endurecimento das artérias, etc.

Hoje em dia, com o uso dos sedativos modernos, praticamente acabaram os ataques, mas nos tempos bíblicos não havia tratamento médico disponível.

Febre é o aumento da temperatura do corpo de forma anormal. A temperatura do corpo humano é controlada de forma maravilhosa, sob circunstâncias normais, por um mecanismo interno que conserva a temperatura do corpo em torno de 36,6° C. O controlador deste mecanismo é uma pequena glândula com nome de hipotálamo, localizada próximo ao centro do cérebro. Ela envia comandos ao fígado, coração, pulmões, músculos, tecido adiposo, pele, glândulas sudoríparas e outros órgãos, e faz com que eles trabalhem em uníssono para manter a temperatura do corpo aproximadamente dentro da marca de 36,6° C. Este sistema de controlar a temperatura é uma evidência da inteligência suprema, sabedoria e poder de Deus na criação.

As enfermidades podem oprimir este mecanismo. Quando organismos infecciosos invadem o corpo, desencadeia-se uma tremenda batalha que envolve milhões de células, ou seja, o corpo luta freneticamente para eliminar o invasor. Durante a luta o corpo aumenta seu metabolismo e, como conseqüência, aparece a febre. Geralmente o corpo vence e a temperatura volta ao normal. Quando a enfermidade é muito severa, a temperatura pode subir a 42,2° C e a morte pode ocorrer.

A sogra de Pedro tinha febre alta. A febre pode ter sido devido à gripe, pneumonia, ou uma doença intestinal. Supõe-se que malária era comum nos tempos bíblicos no Oriente Médio, e que esta pode ter sido a causa de sua febre alta. Entretanto, a Bíblia nada diz sobre a febre, e as tentativas de identificar a doença não passam de especulação.

Calor ardente. Esta expressão é usada em Deuteronômio 28.22, "O Senhor te ferirá...com o calor ardente, e a secura". A que se refere o calor ardente neste texto? Está relacionado com as febres altas associadas às doenças mencionadas no mesmo texto, ou insolação, ou talvez fracasso da colheita devido ao calor excessivo? É provável que esteja ligado aos três.

As temperaturas em Israel subiam muito no verão, e eles não tinham ar condicionado. É verdade que eles estavam climatizados ao calor, de tal maneira que eles podiam trabalhar em temperaturas que poderiam matar pessoas de climas mais frios, mas mesmo assim, o sol escaldante poderia afetá-los com a insolação.

A insolação é caracterizada pela subida da temperatura do corpo até ficar muito alta — 41 a 42° C, acompanhada da cessação do suor e inconsciência. Não é difícil imaginar a aflição de um povo, num país quente, com anos sucessivos de seca, e os perigos relacionados à necessidade do trabalho físico duro debaixo de sol abrasador.

O menino que chorou, "Ai! A minha cabeça"" e depois morreu (2Rs 4.19), sem dúvida teve um ataque de insolação.

Dor de Cabeça. *Veja* Calor Ardente (acima).

Hemorragia. Em Lucas 8.42-48 temos o relato de uma mulher que tinha um fluxo de sangue por doze anos. Será que este fluxo era retal ou vaginal? Em um país primitivo, semitropical como Israel, havia muitos casos de diarréia com sangue e disenteria. O problema da mulher pode ter sido um ataque recorrente ou crônico de um dos dois.

Assume-se, geralmente, e está provavelmente correto, que o fluxo era vaginal. Em caso positivo seria interessante saber qual sua idade aproximada. Se por volta de quarenta anos, ou menos, ela deve ter estado preocupada não apenas por causa de seu desconforto, além a perda de peso e de força, mas também pelo fato de que ela era incapaz de engravidar — algo que as mulheres daquele tempo levavam muito a sério.

É pouco provável que fosse um fluxo contínuo de sangue. Se fosse ela não poderia ter sobrevivido doze anos com ele. O mais provável é que fosse um problema hormonal. Seus ovários talvez secretassem estrógeno em demasia. Seus períodos menstruais seriam muito longos e abundantes, ou poderia ocorrer mais de uma vez ao mês.

Já foi sugerido que um tumor fibroso seria a causa de sua enfermidade. Muitas mulheres têm este tipo de tumor — a maioria das vezes sem que haja um fluxo anormal. Depende muito da localização e do tamanho dos tumores. Eles podem

ocorrer na superfície externa do útero. Eles podem ser menores que bolinhas de gude, ou podem ser maiores do que uma toronja (*grapefruit*).

Outra localização freqüente é nas paredes musculares do útero, expandindo o útero até que por vezes preencha a pélvis como uma cunha. Em tais casos, pode ocorrer constipação ou freqüente passagem incomoda de urina, bem como forte fluxo de sangue.

Outros crescimentos fibrosos se desenvolvem logo abaixo da mucosa, nas paredes internas do útero. Algumas vezes estes se parecem com pólipos, como dedos, que podem ser os precussores de carcinomas.

Carcinoma deve ser esperado em todos os casos de sangramento vaginal crônico. O foco da doença é geralmente o colo do útero. O colo se torna enrugado e o câncer pode se desenvolver nesta área, se espalhando mais tarde pelo corpo do útero e glândulas vizinhas. Todavia, é pouco provável que a mulher curada por Jesus tivesse câncer. Se este fosse o caso ela provavelmente teria morrido antes que se passassem doze anos.

Impedimento da fala. Este problema físico é mencionado em Marcos 7.32, "Então, lhe trouxeram um surdo e gago e lhe suplicaram que impusesse as mãos sobre ele".

"Afasia" é um destes problemas e aparece de muitas maneiras. Por exemplo, algumas pessoas ficam totalmente mudas quando sentem o cheiro de alguma coisa e querem expressar suas reações. Outras têm a mesma experiência no que se refere ao cheiro da comida. Outras têm o que se chama "afasia amnésica". Elas não conseguem se lembrar de algumas palavras que normalmente lhes são absolutamente familiares. Existem também aqueles com afasia motora — pessoas que sabem o que querem dizer, mas não podem pronunciar uma palavra porque os músculos de sua boca e face se recusam a reagir. Pessoas com afasia de gagueira falam palavras e frases sem sentido. Pessoas que gaguejam também tem verdadeiro impedimento da fala.

Existem impedimentos da fala devido a anormalidades da face e da boca, tais como língua presa, ou lábio leporino, ou face com sérias cicatrizes.

Um impedimento de fala muito comum é conhecido como afasia auditiva. Pessoas que nasceram surdas ou se tornaram surdas na infância — talvez como uma complicação do sarampo — não conhecem os sons da fala, e, em raras exceções, nem ao menos tentam falar ou falam com dificuldade e falta de clareza. Este talvez seja o caso do homem que foi curado por Jesus, já que o relato diz que ele era também surdo.

Indigestão. Paulo escreve a Timóteo "beba também um pouco de vinho por causa de suas freqüentes enfermidades" (1Tm 5.23).

Os processos digestivos do corpo são claras evidências da maneira maravilhosa de como o Senhor nos moldou. Tão logo o alimento entra na nossa boca começa a digestão. Nossa saliva contém uma enzima chamada "ptialina", que dá início à digestão dos carboidratos. Quando o alimento chega ao estômago, a digestão dos carboidratos continua até certo ponto, porém maior atenção é dada às proteínas, que são quebradas pela pepsina e pelo ácido clorídrico. Assim que o estômago conclui seu trabalho, os alimentos parcialmente digeridos passam através do piloro para o duodeno e intestino delgado. Aqui vários agentes digestivos entram em ação, incluindo as secreções do fígado e pâncreas. Milhões de viloses — como cabelos microscópicos — se estendem da superfície interna do intestino, absorvem o alimento digerido e o repassam ao sangue e vasos linfáticos.

Muitas pessoas acham que eles têm de usar um aditivo a este sistema, e assim adicionam pimenta, molho apimentado, ou pimenta malagueta a sua comida. Alguns destes são aditivos poderosos. Eu tentei comer uma pimenta malagueta tão forte que eu senti como se tivesse fogo nos meus lábios, e todavia fiqueis pasmo em ver outras pessoas no restaurante comendo aquele fogo líquido com muito gosto.

O vinho não é nem de perto tão forte como a pimenta malagueta, mas o álcool contido nele tem efeito estimulante e seu conteúdo de açúcar tem efeito tonificante. Por isso Paulo aconselha a Timóteo a tomar um pouco de vinho no lugar de água. A palavra "um pouco" é interessante. Paulo não queria dar a idéia de que estava de acordo com o uso de vinho em abundância.

É evidente que Timóteo não era fisicamente muito forte, mas Paulo não explica o porquê. Dieta inadequada e tensão nervosa podem ter sido alguns dos fatores. De qualquer maneira, é certo que Timóteo não tinha uma úlcera no estômago ou no duodeno, caso em o vinho seria contra-indicado.

Enfermidade. João 5.5 fala de um homem, à beira da piscina de Betsaida, que tinha uma enfermidade por trinta e oito anos. No versículo 7 nós lemos que ele era um homem "impotente".

Enfermidade ou fraqueza é um termo com significado muito amplo, que pode se referir a

qualquer doença do corpo, ou anormalidade em sua estrutura. A idéia parece ser de alguma coisa que teria acontecido a ele trinta e oito anos antes, e que teria deixado seqüelas tão graves que ele era incapaz de competir com outras pessoas doentes, ou deficientes, que entravam na água saradora.

Esta enfermidade poderia ser uma paralisia resultante de algum ataque de pólio na sua infância. Em muitos casos de pólio ambas as pernas podem ficar permanentemente paralisadas. Outras extremidades e órgãos do corpo podem também estar envolvidos. Se sua enfermidade tivesse sido uma doença contínua, é possível que ela tivesse exaurido seu curso em bem menos de trinta e oito anos, culminando com a recuperação ou morte.

Inflamação. Germes mortais, especialmente estreptococos e estafilococos, estão sempre presentes na superfície de nossos corpos. Os cirurgiões têm total conhecimento disto, e antes de realizarem uma cirurgia importante eles escovam suas mãos com uma escova dura e bastante sabão, para garantir, o melhor possível, a eliminação dos germes.

A primeira defesa contra estes organismos é a própria pele. A pele consiste de várias camadas de células acondicionadas muito juntas, que oferece excelente proteção contra tais germes.

Se a pele for esfolada ou cortada, os germes imediatamente entram começam a se multiplicar. Eles prontamente se deparam com uma segunda linha de defesa. Os leucócitos (glóbulos brancos) começam uma guerra contra os invasores.

Os leucócitos são assim chamados porque, quando vistos ao microscópio, eles parecem ser transparentes, em contraste com os glóbulos vermelhos. Eles são de vários tipos, e cada tipo tem sua própria função. Gosto de pensar sobre eles como a polícia estadual, infantaria, artilharia pesada e reservistas.

Os leucócitos estão sempre presentes no corpo na escala de milhões. Imagine um pequeno cubo de de 1mm, pense nele cheio de sangue, contendo cerca de 5.000.000 de glóbulos vermelhos e cerca de 6.000 leucócitos. Os leucócitos estão em continuo patrulhamento por todo o corpo. Eles estão presentes em cada órgão e em cada estroma entre as células das estruturas do corpo. Eles estão continuamente de guarda contra invasores e contra quaisquer fragmentos que possam estar flutuando pelo corpo.

Após um machucado ou corte, os leucócitos atacam os organismos invasores. A maioria das vezes eles ganham suas batalhas com relativa facilidade e o paciente não tem problema sério com seu machucado. Algumas vezes, quando os invasores são particularmente vigorosos ou numerosos, eles ganham a primeira batalha. É imediatamente enviada para medula óssea a solicitação para que envie mais leucócitos. Em poucas horas o exército de leucócitos será não apenas dobrado, mas novos serão formados aos bilhões.

No local da infecção, alguns leucócitos irão absorver os invasores por um processo chamado fagocitose. O exame microscópio mostra que um único leucócito pode absorver (comer) até vinte invasores, e já foi observado que alguns podem engolir até 100 deles. Os germes são digeridos pelos leucócitos e os restos indesejáveis são excretados.

Como resultado desta luta ocorrerá uma inflamação com calor localizado, inchaço e dor. Um bolsão de pus pode resultar dos resíduos da batalha. Os leucócitos podem ser ajudados ao permitir a saída do pus. À medida que a cicatrização ocorre, outros leucócitos assumem a coleta dos resíduos. O fígado e o baço são os principais órgãos com a função de filtrar os materiais indesejáveis presentes no sangue. Alguns são usados na manufatura de novas células (reciclagem) e a sobra vai primeiro para os rins para a excreção.

A inflamação pode ser localizada, como numa única chaga, ou aparecer em lesões múltiplas, como predito em Deuteronômio 28.27, e experimentado por Jó.

Insanidade. (σεληνιαζόμενος, *lunático*, Mt 4.24; שגעון, *loucura*, cegueira e confusão da mente, Dt 28.28).

Insanidade é uma palavra desagradável. Muitas pessoas pensam nela ao ler as palavras de Provérbios 26.18 — "Como o louco que lança fogo, flechas e morte", entretanto ela é uma doença que ocorre em níveis variados, e é o resultado de um defeito numa parte ou em todo o cérebro.

A insanidade (insânia, demência) pode passar despercebida nos seus estágios iniciais. Ela pode começar com uma perda de precaução mental, perda de energia, dificuldade em recordar, especialmente eventos recentes, ou o paciente pode ter dificuldade de ligar as palavras coerentemente. Ele pode se perder facilmente, ter pouca capacidade de julgamento, ficar deprimido, mal humorado, ansioso, irritável, e passar a ter medo de que alguém esteja tentando machucá-lo (paranóia). Ele pára de cuidar de si mesmo e pode necessitar de cuidados de outras pessoas. Suas dificuldades podem evoluir até a total desorientação.

Existe uma forma de demência chamada Mal de Alzheimer. Ela começa na meia idade e

resulta da deterioração gradativa do córtex cerebral. É caracterizada por desequilíbrio do modo de andar, desorientação e alucinações. A morte ocorre geralmente em cinco dentre oito casos. Esta doença apresenta interesse especial porque a deterioração do cérebro é semelhante àquela que aparece na senilidade.

O que causa a insanidade? Talvez o fator principal seja a hereditariedade. Em alguns casos o uso excessivo de drogas, como barbituratos, álcool, maconha e heroína, podem ocasionar danos ao cérebro. Algumas doenças como sífilis, anemia perniciosa, epilepsia, malária, pragas e febre tifóide podem ser responsáveis também. Arteriosclerose, hemorragia cerebral e ferimentos são casos relativamente comuns. A insanidade predita em Deuteronômio resultaria da inabilidade das pessoas de lidar com os desastres opressivos.

Fluxo de sangue. *Veja* HEMORRAGIA (acima).

Coceira. Esta é uma das maldições com as quais o Senhor ameaçou os israelitas que se desviassem da fé (Dt 28.27). A coceira era um desconforto que os habitantes do clima subtropical do Oriente Médio conheciam muito bem.

O principal culpado pela produção da coceira é um minúsculo acarino, conhecido como "Sarcoptes Scabiei", e a doença que ele gera é conhecida como escabiose. A fêmea da família é responsável pelo trabalho mais pesado. Ela cava a parte superior da pele e faz um furo para morar. O furo é pequeno — apenas alguns milímetros — mas é uma característica típica da escabiose. Um dermatologista perito, com o auxílio de uma lente de aumento, pode extrair a escabiose de seu buraco.

A escabiose, após se instalar no seu buraco, causa coceira intensa, especialmente à noite. A vítima coça desesperadamente para aliviar a coceira, quase sempre ferindo a pele e dando origem a uma infecção séria.

A escabiose ou sarna tem alguns lugares favoritos para se instalar. Estes incluem a superfície interna do pulso, o baixo abdômen e o pênis.

A escabiose é persistente e pode viver por muitos anos (sete anos de coceira) em indivíduos sujos e não tratados. É muito comum em tempos de guerra, e sabe-se que impõem sérias desvantagens aos soldados.

Os piolhos também podem tornar a vida de seu hospedeiro miserável. Existem três tipos bem conhecidos — piolho de cabeça, piolho de corpo e o chato (piolho púbico).

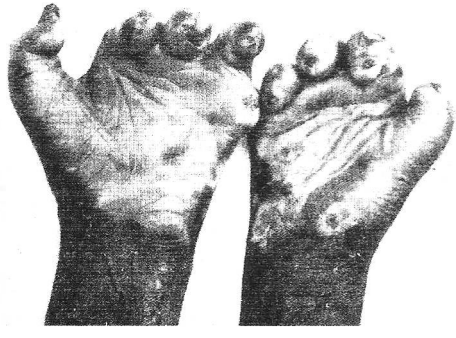


Lepra Lepromatosa. *Diagnóstico de Stitt*

Lepra era grandemente temida pelos israelitas, não apenas por suas mutilações físicas, mas também por causa das leis de isolamento que eram aplicadas aos leprosos, fazendo o paciente se sentir como um rejeitado da sociedade.

Foi em 1873 que um norueguês chamado G. Armauer Hansen descobriu o bacilo, que ele denominou "Myobacterium leprae", o qual ele encontrou em quase todos os casos de lepra, e em abundância em alguns casos graves. O termo "doença de Hansen", mais agradável, é agora usado no lugar de lepra.

A lepra ocorre em duas formas principais. A primeira, e de longe a mais perigosa, é chamada



Mutilação das mãos pela lepra. *Diagnóstico de Stitt*

"lepromatous"; e a outra, um tipo mais benigno, é designada "tuberculoide".

Ambas começam com uma descoloração da pele. Esta mancha pode ser branca ou rosa. É mais comum aparecer na pálpebra, nariz, orelha, faces ou queixo. Eu já vi um caso de lepra benigna que apresentava manchas esbranquiçadas ao lado do abdômen. O paciente disse que ele não sentia qualquer dor mesmo quando espetava uma agulha repetidamente sobre a área da mancha.

O tipo lepromatosa de lepra pode se espalhar amplamente em todas as direções. Porções das sobrancelhas podem desaparecer. Uma espécie de tumor esponjoso pode aparecer no rosto e corpo. A doença se torna sistêmica e envolve os órgãos internos bem como a pele. Ocorrem deformações acentuadas das mãos e pés quando os tecidos entre os ossos se deterioram e desaparecem. Com freqüência as terminações nervosas não mais reagem ao calor ou ferimentos, e o paciente, já em condições precárias, se vê sujeito a mais destruição de seus membros, antes que possa se conscientizar do perigo.

A lepra é uma doença de longa duração. Casos não tratados de lepra lepromatosa podem durar de dez a vinte anos, e a morte sobrevém da própria enfermidade ou devido a uma invasão simultânea do corpo enfraquecido pela tuberculose ou alguma outra doença.

O tipo tuberculoide é o menos grave. Como já foi dito, ela começa com uma mudança de coloração da pele em uma área localizada. Outras manchas podem seguir e cada uma é caracteristicamente rodeada por uma auréola baixa. Entretanto, o tipo tuberculoide de lepra tende a ser limitado, e até em casos não tratados, podem sarar completamente de um a três anos. Que sensação maravilhosa para aqueles pacientes que, ao se mostrarem ao sacerdote, eram declarados curados!

Um fenômeno interessante em ambos os tipos, lepromatosa e tuberculoida, é que elas têm períodos sucessivos de piora e de melhora. Nos períodos de agravamento dos casos lepromatosos, o paciente tem febre, dor e prostração. Esta crise pode durar horas, dias ou semanas, e é durante estes períodos que a doença se torna mais contagiosa.

Tanto quanto sabemos, os hebreus não tinham cura para lepra, a não ser pela intervenção divina. Nos tempos modernos existem muitas medicações eficazes disponíveis, e os pacientes de lepra não são isolados.

Insânia. *Veja* artigo sobre LUNÁTICO.

Loucura. *Veja* artigo sobre LOUCURA.

Obesidade. Juizes 3.17; "era Eglom homem mui gordo"; Juizes 3.22: "a gordura encerrou a folha" (ARC).

Cirurgiões que têm cortado de duas a quatro polegadas de gordura para alcançar o abdômen podem entender o que aconteceu a Eglom. Além do mais, a gordura excessiva está localizada não apenas em uma camada grossa entre a pele e os músculos, mas também no abdômen com seu mesentério espesso e abundância de gordura em volta dos órgãos.

Uma junta médica, da Associação Médica Americana, deu testemunho numa sessão do Comitê do Senado do EUA de que as principais causas da obesidade são: 1) Hereditariedade, 2) Disfunção glandular, 3) Preocupação nervosa, e 4) Apetite voraz. Outra causa é o desejo de prestígio. Em países onde a comida é escassa e uma dieta adequada é difícil de ser proporcionada, é uma fonte de orgulho para uma pessoa se ela e os membros de sua família têm a cara gorda ou abdômen protuberante. Numa ocasião em que estive na China, e numa conversa com um professor de línguas, este descreveu com grande entusiasmo sua mulher que, segundo ele, era muito gorda e ele se orgulhava muito disto. A obesidade podia ser importante em um país onde a possibilidade de se dispor de alimento adequado era incerta, e a pessoa podia ter de usar suas reservas, tal como um camelo com sua corcova.

Em tempos modernos temos estado alerta para os perigos da obesidade sobre nosso coração, veias varicosas, arteriosclerose, artrite, diabetes, possível cirurgia e a duração da nossa vida. Dieta acompanhada de exercício racionais são fatores de alívio.

Velhice. A velhice é uma doença se ela for considerada como uma diminuição gradual na vitalidade e que finalmente culmina com a morte.

Existe um maravilhoso processo de reconstrução ativa em nossos corpos o tempo todo. Células velhas são constantemente substituídas por novas, e tem sido estimado que uma pessoa adquire quase que um conjunto completo de células a cada sete anos; mas a substituição das células não é perfeita. Até atingirmos cerca de vinte e dois anos de idade, as células novas são completamente boas e até melhores do que as velhas que substitui. Depois desta idade, a substituição ainda se processa de forma vigorosa, mas as células novas são, de alguma maneira, deficientes, e pioram cada vez mais à medida que a idade aumenta, com a força muscular diminuindo, nevralgias e dores vagas, perda de dentes, visão e audição defeituosas, perda de memória bem como outras deficiências conhecidas.

O que será que falta no corpo, após os vinte e dois anos de idade, que impede as células de renovação de serem tão boas quanto as anteriores? Os cientistas estão tentando descobrir e é possível que consigam.

Até a época de Noé as pessoas viviam até quase mil anos. Nos tempos bíblicos posteriores, a média de vida era muito mais curta do que agora. Consulte o registro dos reis de Israel e Judá, e veja a idade em que a maioria morria. Atualmente podemos nos dar por satisfeitos se nossa vida for livre de doenças sérias, e se mover vagarosamente, quase de maneira imperceptível, até o dia de nossa transição.

Paralisia. *Veja* artigo sobre PARALISIA.

Pestilência é uma palavra usada com freqüência na Bíblia. Há um impressionante exemplo em que o pecado de Davi foi punido com a morte de 75.000 pessoas de seu povo, mortas por uma pestilência (2Sm 24.15) que durou três dias. Amós 4.10 fala da pestilência: "enviei a peste contra vós outros à maneira do Egito".

A praga é, provavelmente, a doença mais citada. Era endêmica no Egito e ao longo da costa do mediterrânea da Palestina. Surtos graves ocasionavam a morte dentro de três dias após o aparecimento dos primeiros sintomas.

Alguns estudiosos bíblicos têm sugerido a possibilidade de cólera, mas segundo Beeson e McDermott, "Antes do século dezenove a cólera era desconhecida fora da Índia".

Se existiu a cólera em Israel, ela certamente se enquadrava sob o título de pestilência. É comumente transmitida pela ingestão de água contaminada, ou pelo alimento que cresce nos campos fertilizado com excremento humano. É endêmica na Índia e em outros países orientais. É caracterizada por uma diarréia terrível, com os pacientes adultos perdendo cerca de 33L em evacuação intestinal liquida em um dia. Os pacientes tomam grandes quantidades de água, se ela estiver disponível. Nos tempos atuais, o tratamento no início da doença cura quase todos os casos; mas quando o paciente não recebe tratamento, a taxa de mortalidade é de setenta por cento.

Pragas. *Veja* artigo sobre PRAGAS DO EGITO.

Escabiose. *Veja* COCEIRA acima.

Escorbuto. *Veja* artigo sobre ESCORBUTO.

Doenças da pele. Os hebreus tinham uma grande variedade de doenças de pele e muitas delas se encontram listadas na Bíblia. *Veja* REDENHO, SARNA, CHAGA, ESCORBUTO, ECZEMA E ÚLCERA; *veja também* (neste artigo) CALVÍCIE, FURÚNCULO, INFLAMAÇÃO, COCEIRA, LEPRA E ESCABIOSE.

Fome. Deuteronômio 28.53 "Comerás o fruto do teu ventre, a carne de teus filhos e de tuas filhas".

A fome é um assunto que o povo do Oriente Médio conhecia bem nos tempos bíblicos. Períodos de seca eram comuns e, quando eles continuavam por muitos anos seguidos, eram desastrosos. Podemos lembrar apenas da experiência dos egípcios e José. A seca foi tão prejudicial que José induziu os egípcios a pagarem por sua comida com suas riquezas pessoais, depois com seu gado, depois com suas terras e, por fim, com sua liberdade, fazendo-os todos escravos do Faraó.

O desejo de um homem faminto por comida pode ser extremo. No cérebro há uma pequena porção de tecido conhecida como hipotálamo. Este órgão controla o apetite, enviando agonizantes mensagens de sensação de fome quando a ingestão de alimento é insuficiente. Experiências com soldados em campos de concentração, como aqueles capturados pelos japoneses em Bataan, mostram a que extremos um homem pode chegar para obter uma migalha de comida, quando estão sob fome severa.

Pessoas civilizadas já demonstraram canibalismo. Se uma mãe tivesse um bebê, ela o prepararia como comida. Pais comerão seus filhos em caso de fome extrema, e homens comerão seus companheiros se eles sucumbirem durante desesperada procura por comida no deserto, ou no mar, ou quando aprisionados em um cerco.

Quando a ingestão de calorias é menor do que o necessário para o metabolismo do corpo, a reserva de gorduras é usada primeiro. Quando está é totalmente exaurida, as proteínas são processadas. Enquanto isto, naturalmente, o corpo vai enfraquecendo gradualmente até morrer por inanição, ou por doenças paralelas que tomam conta do corpo enfraquecido. Se a água é facilmente obtida, um homem saudável sobreviverá de trinta a quarenta dias sem alimento. Sem água ele morrerá na metade deste tempo.

Eczema. *Veja* o artigo sobre ECZEMA.

Tracoma. *Veja* CEGUEIRA acima.

Tumor. *Veja* o artigo sobre TUMOR E PRAGA DO EGITO.

Úlcera. *Veja* o artigo sobre ÚLCERA.

Vermes talvez sejam tão abundantes e prolíficos quanto qualquer outro animal na terra. Sem dúvida os israelitas tiveram bastante deles enquanto viveram em condições bastante primitivas num país semitropical. A variedade destes é quase inacreditável. Alguns dos principais grupos são as tênias (solitárias), fascíolas (verme trematódeo), nematelminto, ancilóstomo (parasita intestinal), ascaríases, nematóide (verme filiforme), e nosso velho castigo merecido, o oxiúro (parasita do intestino grosso). Autoridades no assunto dizem que existem mais de meio milhão de espécies identificadas.

As tênias entram no corpo quando a pessoa ingere comida infectada por eles. O verme tem três ou quatro ventosas, e com estas se prendem à parede do intestino delgado. Estes vermes são achatados como uma fita, e crescem em segmentos. Eles não têm problemas sexuais já que são bissexuais (hermafroditos). No intestino delgado eles se deixam ser balançados para frente e para trás pelo alimento líquido.

Enquanto houver abundante comida vindo do estômago, o intestino não se importa de compartilhá-lo com as tênias.

É interessante observar que as tênias absorvem alimento através da pele de seu corpo. Elas não têm boca. Seria o mesmo que passar creme de amendoim na barriga e tê-lo absorvida diretamente pela pele.

Existem vermes de vaca, porco e peixe. Eles chegam a nove metros de comprimento ou mais, e alguns vivem vinte e cinco anos. Segmentos da cauda podem se partir, e alguns destes segmentos se encontram carregados de ovos. Eles podem chegar aos campos das fazendas, quando incluídos nos fertilizantes, e crescerem nas plantas que o gado come. Os embriões penetram nos músculos do gado. As pessoas comem a carne infectada e um novo ciclo de vida começa.

Deve-se mencionar aqui que o corpo pode tolerar algumas espécies de vermes, mas quando ele se torna super povoado, eles podem causar doenças sérias, e até mesmo a morte.

Fascíolas são vermes pequenos, com os quais os soldados americanos tiveram problemas no Vietnã. De alguma maneira os ovos das fascíolas penetram os caramujos. As fascíolas multiplicam-se rapidamente, entram na água e se prendem a qualquer um que passe pela água. Elas perfuram a pele, entram na corrente sangüínea e chegam aos pulmões. Por fim elas se alojam nas veias do fígado, intestino e bexiga, onde elas podem causar danos permanentes.

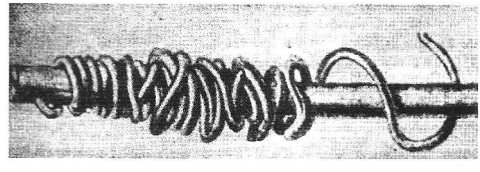
Estima-se que um quarto da população da África esteja infectada por estas fascíolas. Em Israel, Iraque e Irã elas são endêmicas. A irrigação presta grande ajuda às fascíolas e seus caramujos. Quando a Barragem de Aswan estava sendo construída no Egito, e a irrigação começou, piscinas de água se formaram e se encheram de fascíolas e uma epidemia começou.

O oxiúro é um dos vermes mais comuns, e é bem conhecido no Oriente Médio também. Eles têm um ciclo de vida interessante, no qual a fêmea migra para a região do ânus à noite e deposita seus ovos. Logo em seguida ela causa intensa coceira no ânus e algumas vezes na vagina também. A reação normal é se arranhar. Os ovos entram debaixo das unhas, e no dia seguinte na comida, e o ciclo de vida começa de novo no intestino. Os cirurgiões, ao operarem o apêndice, de vez em quando o encontram cheio destes oxiúros.

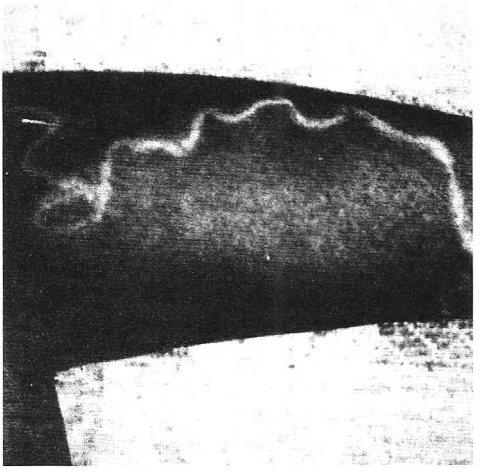
A Ascaris lombricóides é o grande verme arredondado encontrado no homem, e tem sido estimado que um a cada quatro pessoas do mundo a tem. A Ascaris produz cerca de 200.000 ovos por dia. Ela tem o hábito perigoso de formar pontes através do lúmem do intestino e assim ocasionalmente causam obstruções intestinais.

O ancilóstomo é um verme pequeno que suga o sangue a partir do intestino delgado e causa anemia. Ele cresce rapidamente em solo quente e úmido. Ele é capaz de subir os talos da grama até alturas de 1 metro. Tal como outros vermes, se ele conseguir chegar à pele de um homem, ele a penetra e viaja na corrente sangüínea até os pulmões. Depois, de uma forma complicada, ele consegue penetrar através das paredes dos alvéolos dos pulmões, subir os brônquios, descer o esôfago e alcançar seu território preferido, o intestino.

O verme guinea é freqüentemente mencionado em discussões sobre vermes do Oriente Médio. Não é tão prolífico quanto alguns dos outros, mas tem uma vida interessante. O verme é encontrado em alguns poços rasos ou açudes usados para água potável, e assim chega ao corpo humano. Como na maioria dos casos, o macho é pequeno e de pouca importância, a não ser pela copulação e fertilização dos ovos.



Verme guinea enrolado num talo para extração gradual. *Diagnóstico de Stitt*



Verme fêmea guinea debaixo da pele do antebraço. *Diagnóstico de Stitt*

A fêmea cresce até chegar a quase um metro de comprimento. Para descarregar suas larvas ela viaja através do corpo, até alcançar as nádegas ou as coxas. Aí ela secreta um pouco de toxina de sua cabeça e levanta uma vesícula. Quando a tampa da vesícula é esfregada até sair, ela solta as larvas, e espera que elas possam chegar de novo até a água potável. É importante tirar o verme comprido para fora do corpo. Isto é feito agarrando sua cabeça e depois enrolá-lo numa varinha, uma polegada ou duas por dia, até que ele esteja completamente desalojado. Se durante o processo ele se quebrar e partes dele não puderem ser encontradas, uma infecção séria pode ocorrer.

BIBLIOGRAFIA. White e Geschichter, *Diagnosis in Daily Practice*, (1943); Reich e Nechtow, *Practical Gynecology* (1950); W. A. Dorland, *The American Illustrated Medical Dictionary* (1951); G. M. Lewis, *Practical Dermatology* (1952); G. C. Sauer, *Manual of Skin Diseases* (1959); W. A. Sodeman e W. A. Sodeman Jr., *Pathologic Physiology* (1961); A. C. Guyton, *Textbook of Medical Physiology* (1966); P. B. Beeson & W. McDermott, *Textbook of Medicine* (1971).

R. H. Pousma

DOFCA (דפקה, LXX Ῥαφακα). Um lugar onde os filhos de Israel se acamparam durante a sua jornada do Mar Vermelho até o Monte Sinai (Nm 33.12). Foi identificado como Serabit el-Khadim, onde os egípcios mineravam e onde foram encontradas as famosas "Inscrições Sinaíticas" (datando de c. 1525 a.C. e escritas em alfabeto hieróglifo semítico). J. Simons sugere que o nome que seja lido "Maphqah", pois "Mafqat" é o nome da turquesa extraída no local bem como do distrito.

BIBLIOGRAFIA. J. Simons, *Geographical and Topographical Texts of the OT* (1959), 252; G. Wright, *Biblical Archaeology* (rev. 1962), 64.

D. H. Madvig

DOGMA. O substantivo δόγμα, que é pouco usado no NT, originalmente significava "uma opinião" ou "um julgamento". Passou a significar "um julgamento dado por uma autoridade" e então "um decreto". Desta forma se refere aos decretos imperiais em Lucas 2.1; Atos 17.7 (cp. Hb 11.23 onde uma variação menor é usada para um decreto do Faraó). É usado também como decretos religiosos (Ef 2.15; Co 2.14) pelo quais os decretos de Deus expressos na lei mosaica estão em foco. A este domínio pertence também o verbo δογματίζομαι ("vos sujeitais a ordenanças"), usado uma vez no NT (Cl 2.20). O substantivo é usado em Atos 16.4 para os decretos do Concílio de Jerusalém. O verbo δοκέω tem a mesma raiz, e é usado impessoalmente, com o significado de "pareceu bem", no relato dos procedimentos do Concílio (At 15.22,25,28). Pode ter sido devido a seu uso neste Concílio, que ele veio a ser amplamente empregado pelos primeiros Pais com relação a pronunciamentos doutrinais oficiais da Igreja, o significado que a palavra apresenta normalmente hoje em dia. É encontrado neste sentido em Ignácio (*Epistle to the Magnesians*, 13), é bastante freqüente na Origen, e usada freqüentemente a partir do Concílio de Nicéia.

G. W. Grogan

DOM DE CURA. *Veja* Dons Espirituais.

DOM DE LÍNGUAS. *Veja* Dons Espirituais; Línguas, Dom de.

DOM, a tradução de várias palavras gregas e hebraicas nas Escrituras, era um aspecto da maioria das desavenças pessoais nas classes religiosas arcaicas. Ainda que, muitas das nuances do sentido original se perderam, muitos dos termos podem ser diferenciados pelo contexto. A KJV traduz doze palavras hebraicas diferentes como "dom", muitas dessas têm menos de quatro ocorrências.

As quatro mais freqüentes são: 1. מנחה, "oferta", "presente", "presente oferecido" (Jz 6.18, KJV "presente"); 2. מתן, e um termo semelhante, מתנה, "dom" (Nm 18.7); a raiz destes dois termos é מתן, o verbo hebraico comumente traduzido por "dar"; 3. שחד, "presente", "suborno" (KJV), "dom" (RSV) "suborno" (Êx 23.8 et al.); 4. תרומה, "contribuição", geralmente aplicado a donativos religiosos ou por voto, "ofertas" (RSV, KJV), "dom" (Pv 29.4), e todas as outras passagens, "ofertas". Os presentes são dados não apenas pelos familiares mais próximos para celebrar noivado, casamento, nascimento ou morte, mas também para superiores na hierarquia política e religiosa, e para o palácio e o templo. O presente supremo é aquele dado a Deus como prova de fé e dependência. Entretanto, o AT insiste na sinceridade de coração.

Nas sociedades pastoris, do Período Neolítico e da Idade do Bronze do AT, os presentes eram quase sempre em mercadoria (Gn 24.22 et al.), enquanto que no período da Segunda Nação e no tempo do NT o sistema monetário era a base tanto da troca como da ação de presentear. No NT a KJV traduz oito termos gregos como "dom". De todas essas ocorrências são usadas apenas três raízes. A mais freqüente é διδωμι, um antigo termo indo-europeu com cognatos nos dialetos hititas, sânscrito e pré-itálico. Ela significa simplesmente "dar" e os dois substantivos do NT são derivados deste: 1. δόμα (Mt 7.11 et al.), e 2. δόσις (Tg 1.17). Seu uso é quase intercambiável e são modificados por adjetivos idênticos. A outra raiz verbal é "δωρέω", que aparece no NT apenas na voz média, δωρέομαι, "presente", "dádiva" (apenas em Mc 15.45; e 2Pe 1.3). Dois substantivos são derivados desta raiz também, 1. δῶρον, "presente", "dádiva", geralmente usado para ofertas (Mt 2.11 et al.). 2. δώρημα, "dádiva" (Tg 1.17; Rm 5.16). Um outro termo usado no NT está completamente restrito ao âmbito das bênçãos divinas, χάρισμα. É usado tanto para favores físicos quanto não materiais. É um termo comum no uso helênico, mas definido em uma nova e específica forma pelo NT.

W. White Jr.

DOMICIANO. Quando o popular Tito morreu prematuramente com a idade de quarenta e dois anos, após apenas dois anos e poucos meses como imperador, ele foi sucedido por seu irmão de trinta e dois anos, Domiciano, que nem Tito, nem seu pai, Vespasiano, consideravam capaz para a tarefa. Domiciano não era um soldado treinado como seus dois antecessores, e ele chegou ao trono, um jovem irmão desprezado, amargurado pelo desprezo de seus irmãos mais velhos, cheio de ressentimento agravado devido a seu intelecto sagaz. Ele foi inteligente o suficiente para perceber o paralelismo da situação com a de Tibério, que sucedeu o primeiro imperador, Augusto, depois de ter sido semelhantemente ignorado, humilhado e amargurado. Os documentos de Tibério eram sua leitura predileta (Suetônio, *Dom.* 20), e foi parcialmente responsável por suscitar o que havia de pior em Domiciano. É difícil descobrir a verdade por detrás da distorção dos escritores que pertenciam à camada da alta sociedade romana, ou a representavam, na qual o príncipe derramou sua raiva, i. e. Juvenal, Tácito, Suetônio e Plínio.

Sensível acerca da sua falta de glória militar, uma conspícua vantagem de seus dois predecessores, Domiciano ordenou um ataque ao Chatti do Vale Principal, e celebrou sua vitória numa celebração grande triunfal. A campanha removeu uma saliência desagradável numa fronteira essencial. Revelou, também, que Domiciano, semelhante a Augusto e Cláudio, tinha o dom de escolher homens capazes.

A historiografia romana é aristocrática e centrada em Roma. Ela não conseguiu relatar com detalhe que as províncias estavam contentes e bem governadas, no período em que os medos patológicos e as suspeitas de Domiciano estavam reavivando em Roma o detestável culto à delação — aquele sistema pernicioso do informante comum, e a lei da traição que era então praticada em suas mãos. Tanto Tácito (*Agricola* 45.2) quanto Plínio (*Pan.* 48) falaram com horror daqueles dias, quando a aristocracia e o Senado foram dizimados pelas suspeitas invejosas do príncipe.

Dentre as vítimas de Domiciano estavam os cristãos. Ele era herdeiro de uma política e legislação estabelecida por Nero, e esporadicamente levada a cabo por Vespasiano e Tito, os quais tinham ligações com a Palestina, e tinham certo medo que algum movimento de revolta se iniciasse por lá. Mas Domiciano, com uma atenção cuidadosa para com a traição e um entusiasmo pelo culto aos Césares, faz paralelo com Nero como um perseguidor sistemático. Segundo Irineu (Irineu *Her.* V. xxx. 3), o Apocalipse de João foi escrito durante o reinado de Domiciano, e reflete a atitude anticristã do imperador. A supressão se estendeu à família do imperador, dado ao modo tão elevado que o Cristianismo havia penetrado. Parece ter mesmo atrapalhado os arranjos sucessórios de Domiciano, que foi assassinado em 96 d.C. por intermédio de um estratagema apoiado

por sua esposa, que sentia a insegurança de sua própria posição. O resultado destes quinze anos de seu sombrio governo foi um óbvio avanço em direção à completa autocracia e monarquia.

BIBLIOGRAFIA. W. M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire*, cap. XI (1893); E. M. Blaiklock, *The Century of the New Testament* (1962), 116-126.

E. M. Blaiklock

DOMINGO. *Veja* Dia do Senhor.

DOMÍNIO. A tradução de várias palavras que implicam em "maestria" e "autoridade soberana", das quais as mais freqüentemente usadas são: (1) משל, "reger, reinar"; (2) רדה, "reprimir"; (3) שלטן, "ter poder sobre"; (4) מֶמשלה "reinar, governar"; (5) κράτος, "força, poder" — usada somente em doxologias; (6) κυριύω, "exercer senhorio"; (7) κυριότης, "senhorio".

As seguintes formas de domínio têm importância teológica e bíblica especial: (1) O governo de Deus sobre o universo (Sl 22.28); (2) Domínio sobre a natureza dado por Deus ao homem (Gn 1.26; Sl 8.6); (3) O governo escatológico de Cristo (1Co 15.24-28; 2Ts 2.8); (4) O governo escatológico dos santos com Cristo (2Tm 2.12; Ap 3.21); (5) a libertação do crente do domínio do pecado (Rm 6.9,14; 7.1).

A palavra κυριότης é encontrada em quatro passagens: Efésios 1.21 ("domínio" ARA, ARC), Colossenses 1.16 (pl., ARC "domínios"; ARA "soberanias"), Judas 8 e 2 Pedro 2.10 (ARC "dominação"; ARA "governo"). O contexto mostra que está implícita em Efésios e Colossenses uma classe ou ordem de anjos. Não há necessariamente referência a anjos maus, mas uma comparação destas passagens com Efésios 2.2 e 6.12 mostra que eles não precisam ser excluídos. O significado de κυριότης em Judas e 2 Pedro é desconcertante e tem sido muito debatido. A resposta provavelmente está em uma das seguintes interpretações: (1) Anjos são mencionados em ambas as passagens, ou apenas em Pedro e não em Judas. (2) A referência é ao poder e majestade de Deus, ou o senhorio de Cristo. (3) A referência é às autoridades legítimas da Igreja ou aos regentes civis, que são desprezados e mal falados pelos homens maus na Igreja.

BIBLIOGRAFIA. H. Cremer, *Biblico-Theological Lexicon of New Testament Greek* (1892), 385; J. B. Lightfoot, *St Paul's Epistle to the Colossians and Philemon* (1892), 152-154; G. Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament*, III (1965), 1096, 1097.

S. Barabas

DOMÍNIO PRÓPRIO. *Veja* Autocontrole.

DONINHA (זחלד, Lv 11.29, BJ: "toupeira"). Esta tradução é geralmente aceita, embora nenhuma evidência positiva a sustente. Algumas conclusões podem ser tiradas do contexto da única ocorrência. Está relacionado com "os animais que se movem rente ao chão" (NVI), uma frase que descreve de modo apropriado o movimento de uma doninha. O rato vem em seguida, e é da mesma ordem de tamanho. Suas glândulas de cheiro tornam as doninhas inadequadas para alimento. Uma razão a mais para elas serem declaradas imundas é que, no Egito, elas eram consagradas à lua. Na Grécia e em Roma elas eram criadas para controlar ratos, antes que os gatos se tornassem disponíveis. As doninhas não são incomuns na Palestina, e a tradução pode estar correta.

G. S. Cansdale

DONO DA CASA OU PAI DE FAMÍLIA. (Gr. οἰκοδεσπότης). Expressão do período helenista que significa literalmente, "senhor da casa". O termo aparece apenas nos evangelhos sinópticos. É usado para diferenciar o patrão do empregado nas parábolas de Jesus (Mt 13.27, et al.). É usada também para descrever o próprio Cristo em seu senhorio sobre o reino dos céus (Lc 13.25). O termo grego é traduzido por "pai de família" na ARC, "dono da casa" na ARA, "dono do campo" na NVI, e "proprietário" na BJ, em Mateus 13.27,52; 20.1; 21.33. Nas outras passagens aparece a frase "senhor da casa".

W. White Jr.

DONS ESPIRITUAIS (πνευμάτικα e χαρίσματα; *coisas pertencentes ao Espírito* e *manifestações da graça*, respectivamente). Estes, às vezes chamados "carismáticas", da palavra grega citada acima, são os dons espirituais derramados sobre o indivíduo para o benefício da Igreja (1Co 12.7) ou os próprios indivíduos, tidos como dádivas de Deus para a Igreja como um todo (12.28). Em um sentido, o dom "inexprimível" de Deus é Cristo (2Co 9.15); em outro sentido, o maior dom é o próprio Espírito, que é a fonte de todos os dons (1Co

12.4-7). Uma lista nônupla dos "dons do Espírito" é encontrada em 1 Coríntios 12.8-10, com a qual o texto de 1 Coríntios 12.28 pode ser comparado. Romanos 12.6-8 contém uma lista semelhante, como Efésios 4.11,12, embora as duas estejam mais diretamente envolvidas com o segundo dos dois aspectos mencionados acima.

A matéria será tratada sob os seguintes títulos:

1. Dons espirituais no AT
2. Dons espirituais nos Evangelhos
3. Dons espirituais em Atos
4. Dons espirituais nas epístolas paulinas

1. Dons espirituais no AT. O AT não tem listas compreensivas de dons espirituais como o NT. A doutrina do Espírito foi apenas gradualmente revelada por Deus a Israel por meio da sua história. Considerando isto, é extraordinário que, nas páginas do AT, o que o NT chamaria de "dons espirituais" são freqüentemente associados à vinda ou presença do Espírito de Yahweh. Isto se aplica igualmente às manifestações estáticas (Nm 11.25) e às qualidades morais (Gn 41.38); pois visto que o AT não conhecia nenhuma distinção entre o "sagrado" e o "secular" todas as excelências humanas são corretamente atribuídas a Deus (cp. Tg 1.17). Bezalel e Aoliabe foram "cheiosdo Espírito de Deus...de conhecimento, em todo artifício" (Êx 31.3,6): obras em metais, madeira, bordadura — todas são igualmente inspiradas pelo Espírito e são seus dons, para a construção do Tabernáculo e a glorificação de Deus. O Espírito do Senhor veio sobre Otniel para "julgar" Israel (Jz 3.9,10); o Espírito do Senhor veio sobre Sansão lhe dando força (Jz 14.6). A prudência de José é prova da presença do Espírito de Deus (Gn 41.38), e a atividade profética, de qualquer tipo, por todo o AT é tida como a obra do Espírito (1Sm 10.6).

Resumindo, então, no AT, todos os "dons" são consideradas dons espirituais. Não é que os "dons espirituais" do AT não tenham importância moral; antes, a doutrina dos dons espirituais é toda-abrangente. Mesmo assim, não é injusto dizer que, como a revelação de Deus se move para o seu clímax novo, há mais ênfase naqueles dons de natureza moral e espiritual, e conseqüentemente uma maior aproximação para a compreensão do NT. Profecias, como a de Joel, além do mais, contêm uma clara esperança da "generalização" vindoura dos dons espirituais, não mais estando restritos a poucos.

2. Dons espirituais nos Evangelhos. Ainda não haja tratamento sistemático, talvez impossível antes do Pentecostes. Mesmo assim, há um avanço nas posições do AT, pois os dons espirituais que são mencionados estão mais intimamente associados a um Espírito "personalizado". Isto é mais verdadeiro no Evangelho de João, com seu ensinamento sobre "o Consolador", do que nos Evangelhos sinópticos; porém, em ambos os casos igualmente, o Espírito e seus dons estão associados diretamente ao Messias. Isto é igualmente verdadeiro desde o início do ministério de Cristo, até os ensinos da última semana (cp. Mt 3.11 com Jo 16.14). Embora não haja nenhuma lista sistemática, vários dons espirituais são tão evidentes nos Evangelhos como após o Pentecostes, não apenas na pessoa do Messias, mas também na vida dos seus discípulos. A era messiânica começou a manifestar-se e estes são os sinais e maravilhas associados a sua vinda, no qual o membro mais humilde do reino pode participar. Compare Mateus 11.11 com João 10.41; nem mesmo o valente João Batista pôde se comparar a estes humildes discípulos (a não ser que, como pensam alguns estudiosos modernos, o contraste seja entre João Batista e o próprio Cristo). O quadro pintado se escora mais sobre a evidência dos dons espirituais espetaculares (cura, milagres, exorcismo etc.) e não nos dons mais prosaicos. Esta não é uma acusação tão séria como parece à primeira vista. Primeiramente, ambos os tipos de dons vem do mesmo Espírito, como esclarece Paulo (1Co 12,4); portanto, a presença de qualquer um deve ser prova da sua presença e atividade. Em segundo lugar, é bem mais fácil, na rápida narrativa dos Evangelhos, detectar o primeiro que o último, embora sem dúvida ambos estejam igualmente presentes.

A presença de dons espirituais antes de Pentecostes pode ser demonstrada apontando-se para o AT, ou para João Batista; o Espírito estava operando bem antes do Pentecostes. A julgar de passagens como Joel 2.28 e João 1.33, a mudança verdadeira esperada no Pentecostes era que os dons do Espírito seriam generalizados e permanentes, não que o Espírito começaria sua obra.

Nos Evangelhos, como mais tarde no NT, o próprio Espírito é o maior "dom espiritual", quer seja nos Sinópticos (Lc 11.13) ou no quarto Evangelho (Jo 20.22). Dentro desta estrutura geral, não apenas o próprio Messias exibe os dons do Espírito em sua própria vida, mas ele também delegou estes poderes a seus seguidores. A obra de setenta discípulos, enviados por Cristo, é um bom exemplo de cura e exorcismo feitos pelos discípulos (Lc 10.9,17). Lucas 10.19 pode ser uma referência adicional aos sinais externos, embora

talvezo deve ser interpretado no context somente no sentido espiritual.

O fato de que algumas vezes os discípulos falharam nas suas tentativas de exercer estes poderes, não demonstra que eles não os possuíam, mas simplesmente que lhes faltava em fé (Mt 17.20). Os Evangelhos, todavia, deixam claro que a habilidade para fazer tais sinais, por si só, não prova conclusivamente o relacionamento correto para com Deus (Mt 7.22).

Compare o fato de que rabinos judeus ortodoxos exorcizaram demônios, tanto quanto o fizeram os seguidores de Cristo (Lc 11.19; cp. At 19.13,14).

A promessa do Senhor a seus discípulos não foi apenas que eles receberiam o Espírito (Jo 16.7), mas também que, depois da vinda do Espírito, eles fariam "obras maiores" do que o próprio Messias (14.12). Isto é uma antecipação clara do período pós-pentecostal, quando tomado com outras referências dispersas, mesmo se o texto de Marcos 16.17,18 for rejeitado como não fazendo parte do texto original do Evangelho.

3. Dons espirituais em Atos. O Pentecostes é primordialmente uma era de nova experiência espiritual, não de reflexão e análise teológica. Portanto, Atos contém um relato da manifestação dos dons espirituais, em vez de uma lista cuidadosamente construída. Novamente, é mais fácil traçar a presença dos dons espirituais ao concentrar-se principalmente nas manifestações mais espetaculares. Contudo, nem todas essas manifestações externas podem encontrar sua fonte no Espírito Santo, como o próprio Atos deixa claro (8.9; 19.13).

Para o Dia de Pentecostes (cap. 2), *veja* LÍNGUAS, DOM DE. É bem possível que o novo dom de "interpretação" também apareceu naquele dia, pois o sermão de Pedro é uma "interpretação" em termos gerais.

Além das línguas e interpretação, Atos 3.1-10 mostra o exercício do poder de cura. O dom do "discernimento de espíritos" foi exercido por Pedro (5.3). Filipe expulsou demônios (8.7); Pedro ressuscitou o morto (9.40).

Além dessas situações específicas, existem muitas "gerais" referentes a "sinais e maravilhas" feitos pelos apóstolos, individual ou coletivamente; e.g., 5.12-16, pelo grupo todo, e 6.8, por Estêvão.

A maioria dessas manifestações espirituais pode ser vista na vida de Paulo, na segunda metade de Atos. Embora não esteja realmente registrado que ele tenha falado em línguas (um dom que certamente tinha, veja 1Co 14.18), Paulo ressuscitou o morto (At 20.9-12); expulsou demônios (16.18); tinha o poder da cura (14.10); e foi mordido por uma víbora e não sofreu nenhum efeito maligno (28.5). Paulo também demonstrou discernimento de espíritos (13.9,10).

Há outro dom espiritual mencionado em Atos: o de "profecia". Qualquer que seja o significado disso nas epístolas paulinas, em Atos pelo menos incluía um elemento de previsão, semelhantemente ao da profecia no AT. Este dom ocorre nos capítulos iniciais e finais igualmente. Um profeta mencionado por nome é Ágabo, que profetizou uma fome (11.28) e a prisão de Paulo (21.11). As palavras de Paulo em Atos (20.23) provavelmente se referem a muitos profetas locais anônimos do mesmo tipo, entre os quais talvez estivessem os anciãos de Antioquia (13.1) e as filhas de Filipe (21.9). Sem dúvida, na Igreja descrita nos primeiros capítulos de Atos, havia também muitos outros dons espirituais de natureza menos espetacular. Dons de generosidade são vistos (4.34-37; cp. Rm 12.8). Dons de sabedoria e da palavra eram óbvios (4.13; 6.10). Dons de governo e de administração foram demonstrados na escolha dos Sete (6.1-6); o dom de amor — para Paulo, o maior dom de todos — é observado em todos os lugares, porém talvez Atos 4.34-37 seja o mais claro.

4. Dons espirituais nas epístolas paulinas. Nas epístolas de Paulo, o leitor imediatamente se sente em terreno familiar; em muitos aspectos o mundo de Paulo era como o mundo de hoje. Ainda assim, essas epístolas não são cronologicamente posteriores à última metade de Atos, que segue de perto o mundo judaico-cristão dos primeiros doze capítulos. Até mesmo os vários fenômenos não parecem ter sido muito diferentes entre eles: a diferença é que são agora observados pelos olhos de Paulo em vez dos olhos da igreja de Jerusalém.

Lucas parece aqui, como sempre, ter conscientemente adotado o ponto de vista das suas fontes e informantes de Jerusalém. Nas epístolas paulinas, há uma análise dos vários fenômenos por um observador teológico aguçado, se simpático. Está claro, por exemplo, que uma lista de dons espirituais — de fato uma classificação e avaliação virtual — semelhante à de 1 Coríntios 12.4-11 não é apenas o resultado de revelação, mas também o fruto de uma reflexão longa e cuidadosa.

Paulo começou por enfatizar a unidade essencial de todos os dons espirituais, na vontade e propósito do Deus Triúno (1Co 12.4- 6). Há uma unidade de fonte e origem, mas também uma

unidade de objetivo; i.e., embora os dons sejam individuais, o propósito é coletivo (i.e., todos são para "um fim proveitoso", v. 7).

Paulo acrescentou um vínculo mais elevado de unidade, pois todos os dons devem ser utilizados em amor (cap. 13). Isto removeria imediatamente todo o orgulho, toda autopropagação, toda rivalidade e todo egoísmo no uso dos dons espirituais.

Uma vez que a unidade básica do testemunho e objetividade foi estabelecida, Paulo enfatizou a diversidade dos dons do Espírito. "Dom da palavra", que ele colocou em primeiro lugar, refere-se a algum tipo de pregação ou ensino, presumivelmente dentro da Igreja, se este dom é para "o fim proveitoso". Talvez o mesmo carisma seja mencionado em 1 Coríntios 14.19. Se for, o dom corresponderia a "mestres" na lista paralela em 12.28; cp. Barnabé, "filho de exortação" (At 4.36).

O próximo dom é o da fé (1Co 12.9), talvez evidenciado em orações respondidas, ou até por meio de sinais e maravilhas realizados (Mt 21.18- 22). Em seguida vem o dom de curar e fazer milagres; Paulo não teria apelado a eles com tanta confiança, se tais milagres não fossem comuns em Corinto.

Profecia é um dom que bem pode ter dois sentidos em Paulo; o elemento de predição sem dúvida existia na Igreja Primitiva (*veja* seção 3), mas não há nenhuma referência a ela nas epístolas paulinas existentes.

Parece, portanto, que Paulo se refere à profecia como a habilidade de trazer a "palavra do Senhor" em qualquer situação. Talvez isto corresponda à pregação poderosa cheia do Espírito, como distinta do ensinar, um dom diferente do mesmo Espírito. "Profetas" são claramente distintos de "mestres" (1Co 12.29); porém são freqüentemente associados em termos que sugerem que a diferença não é grande (em Antioquia, At 13.1, o mesmo grupo parece combinar ambas as funções). A profecia faz a Igreja crescer (14.4). Ao contrário do dom de línguas, é imediatamente compreensível por todos (14.24), até pelos não-cristãos. Talvez seja por isso que Paulo dá à "profecia" prioridade elevada entre os dons espirituais (14.1). A habilidade de "distinguir entre espíritos" era, sem dúvida, cada vez mais necessária em uma era carismática, quando formas de adoração e ministério ainda eram mutáveis, e os credos ou outras provas de ortodoxia ainda embrionários. Era essencial que os homens tivessem a capacidade de discernir se a alegada "inspiração" era de Deus ou de uma fonte satânica. Paulo apresentou o parâmetro da testemunha nascida para Cristo (12.1-3).

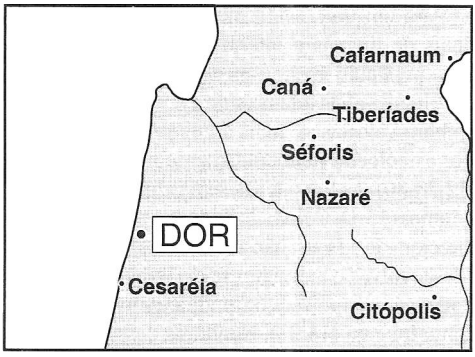
Para um tratamento mais completo dos dons finais de línguas e interpretação, *veja* Línguas, Dom de. Paulo aceitou-os de coração como dons espirituais; aliás, ele mesmo excedia em línguas, embora valorizasse mais a interpretação (14.18). Ele os colocou deliberadamente no final da lista (12.28-30). As línguas são sem valor se destituídas de amor (13.1). O dom de línguas é principalmente direcionado a Deus, não aos homens (14.2); o dom "desenvolve" o indivíduo, não a Igreja toda (14.4). Pode até mesmo ser confundido pelo estrangeiro como loucura (14.23). Nenhuma dessas objeções permanece se for exercida em amor e humildade, para o bem do todo, numa forma organizada (14.29), até um ponto limitado (14.27), e com "interpretação" que dê um conteúdo racional à mensagem (14.5). Se não for deste jeito, Paulo aconselha o possuidor deste dom (não um dom universal, 12.30, nem associado por Paulo a qualquer "nível mais alto" da experiência cristã) a permanecer em silêncio na Igreja (14.28). Ele pode "falar consigo mesmo e com Deus" tanto quanto deseja; cp. a maneira na qual, em certas circunstâncias, o possuidor do dom espiritual da "fé" é aconselhado: "A fé que tens, tem-na para ti mesmo perante Deus" (Rm 14.22).

Para outras listas de dons, veja 1 Coríntios 12.28-31; Romanos 12.6-8; Efésios 4.11,12. Algumas destas estão mais preocupadas com o possuidor dos dons do que com os próprios dons; não obstante, o padrão geral é reconhecivelmente o mesmo. *Veja* Ministério.

BIBLIOGRAFIA. H. A. Guy, *NT Prophecy* (1947); G. S. Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology* (1957); C. K. Barret, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (1958); J. L. Sherrill, *They Speak with Other Tongues* (1964). Veja também comentários padrões sobre Atos, Romanos, 1 Coríntios, e Efésios.

R. A. Cole

DOR (דאר, דור; LXX Δωρ, 1Mac 15 Δωρα; este nome pode estar relacionado ao acadiano *duru*, "fortaleza"). Uma cidade fortificada na costa da Palestina, ao sul do Monte Carmelo, aproximadamente 12 km ao norte da Cesaréia. Foi construída pelos fenícios, em tempos muito antigos, por causa da abundância de conchas ao longo da costa, que eram a fonte da valiosa tinta púrpura. Próximo ao fim do segundo milênio a.C. Dor foi habitada pelos Tjekker, um dos povos do mar. Dor é mencionada na história egípcia de Wen-Amon, um emissário do Faraó que parou em Dor no seu caminho para Fenícia.



O rei de Dor apoiou Jabim, rei de Hazor, em sua infeliz batalha contra Josué, nas águas de Merom (Js 11.2ss; 12.23). Dor era uma das cidades, dentro dos limites de Issacar e Aser, que foram designadas a Manassés, embora este tenha sido incapaz de capturá-la. Nos últimos anos, quando ela foi capturada, seus habitantes cananitas foram sujeitados por Israel a trabalhos forçados (Js 17.11ss.; Jz 1.27). Dor é listada também entre as cidades possuídas pelos descendentes de Efraim (1Cr 7.29). Dor e o território adjacente foram feitos o quarto distrito administrativo por Salomão.

Tiglate-Pileser III (744-727 a.C.) conquistou Dor e estabeleceu um governo assírio sobre ela. Em 219 a.C. a cidade foi sitiada por Antíoco o Grande. Ele não capturou Dor, contudo, pois rumores da chegada de um exército egípcios o levou a um acordo de trégua. As cidades fenícias ficaram sujeitas a Ptolomeu até cerca de 200 a.C. quando elas foram tomadas pelos selêucidas, que tornaram Dor e outras cidades independentes. Em 139 a.C. Dor foi sitiada por Antíoco VII (1Mac 15.10-25). Trifão, seu governador, fugiu para Apaméia, onde foi capturado e morto. A cidade foi reconstruída, libertada e se tornou parte da província da Síria por Pompeu em 64 a.C.

O local de Dor é identificado com a moderna el-Burj, ao norte de Tantura.

BIBLIOGRAFIA. CAH (1954), VII, 190, 192; Jos. *Ant.* V. i. 22; XIII. viii. 2 XIV. lv. 4: XIX. vi. 3; J. Pritchard, ANET (1955), 26; D. Baly, *Geography of the Bible* (1957), 131-133; J. Simon, *The Geographical and Topographical Texts of the OT* (1959), 272, 418, 419, 433.

D. H. Madvig

DORCAS (Δορκάς; Aramaico טביתא, significando *gazela*). Um nome feminino comum entre judeus e gregos, usado no NT para indicar a mulher cristã de Jope, que morreu e foi ressuscitada por Pedro (At 9.36-43). Enquanto Pedro estava curando Enéias, em Lida, acerca de 16 quilômetros de Jope, Dorcas morreu. Ela era muito querida devido aos prestimosos serviços que prestava aos outros; e seu exemplo inspirou a fundadores de diversas "Sociedade Dorcas" nas congregações de hoje. Ela foi descrita como uma μαθήτρια, a única citação no NT onde a forma feminina de discípulo é usada. Por ocasião de sua morte, dois homens foram enviados a Lida para buscar a Pedro. Quando este chegou, o corpo já tinha sido lavado para o enterro e colocado no quarto superior. As viúvas estavam chorando e, em profundo reconhecimento, mostravam os trabalhos que Dorcas havia feito, talvez para estas próprias pessoas. Tal como Jesus (Mt 9.25), Pedro mandou todo mundo sair, ajoelhou e orou. À ordem de comando para se levantar, Dorcas respondeu; ela foi apresentada aos outros com vida. Devido a este milagre muitos creram no Senhor.

L. Foster

DOSITEUS, APOCALIPSE DE. Um documento agnóstico encontrado na biblioteca de Nag Hammadi (cp. Apócrifa do NT), e ainda não publicado. O último de cinco documentos no Códice VII (pp. 118.10-127.27), ele contém em seu título uma referência aos três monólitos ou estelas (pilares ou mesas) de Sete, que Doresse vincula a uma alusão feita em outra obra, o *Apocalipse de Zostriano.* Estas três estelas são na verdade hinos, cada uma ocupando três páginas do texto. Seu estilo, de acordo com Doresse, lembra alguns documentos herméticos. Um Dositeus é mencionado no Pseudo-Clementino como um rival de Simão o Mago, mas ligá-lo a este apocalipse é pura especulação. Para os detalhes disponíveis veja Doresse, *Secret Books of Egyptian Gnostics* (ET London 1960), 188ss.

R. McL. Wilson

DOTÃ (דתן, *dois poços*). Um lugar localizado cerca de 96 Km por estrada ao norte de Jerusalém; 21 Km ao norte da cidade de Samaria.

1. Na história bíblica. A cidade de Dotã é um ponto focal num evento nos primeiros dias de José (c. 1900-1800 a.C.). Seu pai, Jacó, o enviou para saber notícias de seus irmãos. Ele os encontrou em Dotã, pastoreando seus rebanhos (Gn 37.13-17). Eles jogaram José num poço, em seguida, o venderam para uma caravana ismaelita que estava passando, e que o levou para o Egito.

Mil anos mais tarde (c. 850 a.C.) o profeta Eliseu viveu em Dotã. O rei da Síria sitiou Dotã com suas carruagens e cavaleiros para prender o profeta, que estava revelando seus planos militares secretos ao rei de Israel (2Rs 6.8-14).

2. Na história extrabíblica. Além dos dois eventos bíblicos em que Dotã aparece, a cidade é mencionada em inscrições do rei egípcio Tutmés III (1490-1436 a.C.) como sendo uma das cidades palestinas das quais o Egito cobrava tributo. Dotã é também mencionada muitas vezes no livro apócrifo de Judite (3.9,4.6,7.3), nas campanhas militares de Holofernes na região da planície de Dotã, durante o período intertestamental. No início do período cristão, Eusébio menciona Dotã em uma lista de nomes de lugares na Palestina. (*Onomasticon*, 76, 13).

3. Identificação do lugar. O monte, chamado Tell Dota na atualidade, foi identificado como o lugar da Dotã bíblica em 1851, por Van de Velde.

4. Escavação de Dotã. Escavações arqueológicas foram iniciadas no local da antiga Dotã, em 1953, pelo escritor, sua esposa e os membros da expedição de Dotã. Uma sondagem profunda, feita na primeira temporada no topo da encosta, mostrou que Dotã foi fundada há cerca de 5.000 anos atrás (3.000 a.C.) e, embora destruída e reconstruída muitas vezes, foi uma cidade próspera em todos os períodos importantes da história bíblica e do Oriente Próximo, desde 3.000 a.C. até os tempos do NT, com evidência de ocupação nos tempos Bizantinos (c. 300-500 d.C.) no período árabe (600-1100 d.C.) e na época das cruzadas. Uma moeda veneziana de cerca de 1.600 d.C. confirma uma possível vila neste período. Nos últimos cinqüenta anos existe uma vila moderna de cerca de dez casas nas encostas mais baixas do montículo.

A cidade de Dotã, durante mil anos (3.000-2.000 a.C.), que vai até o período patriarcal, foi bem comprovada pelos sete níveis de ocupação contendo pedaços de cerâmica da Idade do Bronze (3.000-2.000 a.C.). Esta evidência nas sondagens profundas da primeira temporada implica na destruição e reconstrução de sete cidades neste período de mil anos, e são paralelas a outras destruições e reconstruções, "quando os amorreus ocupavam a terra", tal como encontrado em outros lugares no norte da Palestina, incluindo Megido e Bete-Seã. Um muro resistente circundava a cidade neste período e ainda existe até a altura de 4,80 metros após ser desenterrado. Era provavelmente de 7,60 metros nos tempos bíblicos. Ele media 3,40 metros de espessura na base e 2,75 metros na parte superior, parte ainda sobrevive.

No período Patriarcal (2.000-1.600 a.C., Média Idade do Bronze), nós desenterramos dez salas, de uma cidade solidamente construída, com muros de um metro e vinte centímetros de espessura (nona temporada, 1964). A cidadela apoiava-se nas paredes internas do muro maciço da cidade, próximo



Uma vista de Tel Dotã, a 96 km ao norte de Jerusalém. Escavado pelo Dr. Joseph P. Free © *M.P.S.*

da área do portão. Esta construção pesada reflete os dias de poder central mínimo e a necessidade de defesa individual por parte de cada cidade Palestina. Fora dos muros, nesta área do portão, nós desenterramos uma escadaria ampla (3,90 metros) que chegava ao topo do muro da cidade. Depois de descobrir dezoito degraus nós chegamos ao limite de nossa propriedade. Ela continuava debaixo do terreno que não era nosso. Nos tempos patriarcais a água era, sem dúvida, carregada por estas escadas a partir do poço que estava algumas dezenas de metros abaixo, na encosta na planície de Dotã. Esta era a cidade de Dotã dos tempos de José, representada por dois níveis da Média Idade do Bronze, em nossas estratificações arqueológicas.

A Nova Idade do Bronze (1.600-1.200 a.C.), foi abundantemente comprovada por dois níveis que produziram milhares de pedaços de cerâmica deste período. A cidadela do período Médio Bronze parece ter sofrido destruição parcial no fim do séc. 17 ou 16 a.C., e após reparos, ter continuado em uso no período do Novo Bronze.

Uma das descobertas fascinantes do período do Novo Bronze foi o túmulo na encosta ocidental do morro, cortado no leito rochoso da colina na qual Dotã foi construída. Ele começou como um túmulo de família, cerca de 1.300 a.C. ou um pouco depois disto, e continuou em uso entre 200 e 300 anos. Nesta tumba foram encontradas quase 600 lâmpadas de cerâmica, e perto de 600 jarros de óleo, o que significa que teriam sido enterradas ali por volta de 600 pessoas. Com este número de enterros, havia uma considerável quantidade de ossos. Mais de oitenta esqueletos puderam ser separados na primeira fase do projeto do túmulo, e quase o mesmo tanto na segunda fase. Anos mais tarde o teto do túmulo caiu parcialmente, e toneladas de rocha foram despejada sobre os ossos e objetos. No lugar restou vários centímetros de "material ósseo" comprimido sem possibilidade de separação de ossos individuais, mas representando numerosos esqueletos. Deste túmulo ("Túmulo 1") foi revelado mais de 3.200 objetos de cerâmica — lâmpadas, jarros para óleo, travessas, sopeiras, jarros, e quase todo tipo de vasos usados no período do Novo Bronze e início da Idade do Ferro I. Também acima de 200 objetos de bronze foram retirados do túmulo; adagas, pontas de lanças, talhadeiras e até uma lâmpada de bronze no formato de uma típica lâmpada de cerâmica com bico. Todos estes objetos teriam sido familiares a Gideão e aos outros juizes que viveram no período, em torno de 1.200 a.C.

O período do Ferro I (1.200-1.000 a.C.), paralelo à última parte do período dos juizes, estava



O Vale de Dotã, visto do noroeste em direção a vila de Arrabe. © *Lev*

representado por dois níveis. O túmulo continuou em uso durante a primeira parte deste período, e quando ficou cheio outro foi escavado ao lado ("Túmulo 2"), o qual foi descoberto na oitava temporada (1962). Dele foram extraídos 500 objetos semelhantes aos encontrados no Túmulo 1. Nestes dois túmulos foram encontradas cinco lâmpadas de cerâmica que tinham sete bicos em cada, o que comprova a data mais antiga da lâmpada de sete luzes, um conceito anteriormente datado em 600 a.C. pela escola de Wellhausen e seus seguidores.

O período do Ferro II (1.000-600 a.C.) foi paralelo ao período da monarquia israelita e produziu quatro níveis importantes. O mais baixo destes representava o período salomônico (c. 1000-900 a.C.) e continha uma estrutura ampla, bem construída, que parecia ser o prédio da "administração local". Em uma sala nós encontramos remanescentes de noventa e seis pequenos jarros para armazenagem, todos do mesmo tamanho, provavelmente a padrão para a coleta de impostos em óleo e outras mercadorias nesta sede governamental. Esta evidência de procedimento administrativo encontra paralelo na implicação bíblica da organização governamental de Salomão.

As paredes mais grossas do "edifício administrativo" eram de cerca de um metro e vinte de espessura. Dois canos de esgoto serviam ao edifício, fornecendo melhores instalações sanitárias do que as que existiam na Inglaterra Elizabetana, quase três milênios mais tarde.

O nível que representava a terceira cidade de Dotã nos dias dos reis bíblicos, datando de 725 a.C., era provavelmente a cidade destruída por volta do mesmo tempo em que a cidade de Samaria foi tomada pelo exército assírio (2Rs 17.5,6). A quarta cidade deste período, datando de cerca de 700 a.C., continuou no 7º séc.. Muitas casas deste período tinham pátios rebocados e cobertos. A escavação em Dotã, e em outros lugares, mostra que o reboco de cal começou a ser usado no séc. 10 a.C., provavelmente devido ao planejamento progressivo e criatividade do regime salomônico.

Nós não encontramos um nível distinto do período Persa (c. 500-300 a.C.), mas um pouco de cerâmica persa e vasos de metal foram descobertos. Talvez este fosse um pequeno assentamento, refletindo a desolação do período do Exílio e pós-exílico, e cobria apenas uma porção do monte que não foi escavado.

O período helênico é bem representado (c. 300-50 a.C.). A parte superior do montículo produziu paredes de casas e cerâmicas, que incluíam numerosos jarros com alças de Rodes, trazendo inscrições datadas deste período. Durante a oitava e nona temporadas, paredes de casas do período romano foram desenterradas. Uma cerâmica trazia uma inscrição com as letras SC, iniciais para "*Senatus consultus*". Esta é uma inversão da ordem comum da palavra latina "*Consultus Senatus*" (Consultado pelo Senado), implicando na aprovação pelo senado romano e ligando-o com o domínio romano sobre a Palestina neste tempo.

Na parte alta do monte foram descobertos paredes Bizantinas, cerâmicas e vidro (300-600 d.C.); também cerâmica do período Árabe (600-1100 d.C.), e na parte mais elevada do montículo, os restos de um forte-palácio medieval (sécs. 12-14 d.C.). Nós desenterramos vinte e cinco salas desta estrutura em volta de um pátio. Cinco outras depressões adjacentes contém mais cinco pátios; se cada um tiver vinte e cinco salas, nós teríamos uma estrutura do tipo medieval feudal, com 150 salas para hóspedes, servos e o restante dos acompanhantes de uma embaixada medieval. A cerâmica árabe é abundante no topo do morro. A moeda veneziana de cerca de 1600 d.C. já foi mencionada, e a moderna vila de cerca de dez casas na encosta inferior.

Pastores ainda vêm do sul da Palestina para a região de Dotã, por causa da água e pastagens para seus rebanhos, tal como outros fizeram há 4.000 anos atrás, nos dias de José e seus irmãos. Alguma dúvida tem sido expressa (Kraeling) sobre os registros bíblicos dos pastores viajando do "vale de Hebrom" por 128 Km ou mais até chegar na área de Dotã. Num fim de semana de primavera nós contamos noventa rebanhos na estrada de Jerusalém para a área de Dotã; muitos vinham da região entre Hebrom e Jerusalém.

BIBLIOGRAFIA. J. P. Free, "The First Season of Excavation at Dothan", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, Outubro, 1953, 16-20; ibid., "The Second Season at Dothan", Outubro, 1954. As temporadas seguintes são descritas nos volumes de outubro da BASOR de 1955 e 1956; o volume de dezembro, 1958, 1-8; também os de 1959 e 1960. Para uma datação radio-carbono de um nível da Idade Ferro em Dotã, veja BASOR, No. 147.

J. P. FREE

DOTAIN (Δωθαιμ). A tradução usada plea KJV, ASV e BJ em Judite 4.6; 7.3,18; 8.3. Uma cidade localizada acerca de vinte e quatro quilômetros ao norte de Siquém. Seu nome moderno é Tell Dota.

DOTE, três palavras hebraicas são assim traduzidas. 1. מהר, "preço de compra", "dinheiro da compra" (traduções alternativas são "dádiva [preciosa], dote de casamento, dinheiro). O significado real da palavra é, na verdade, "preço da noiva", uma soma paga ao pai da noiva pelo prejuízo econômico à família. Este poderia ser pago em serviço (Gn 29.18). É usado especificamente no sentido do dinheiro pago ao pai pela noiva (Gn 34.12; Êx 22.16; 1Sm 18.25). É, portanto, incorreto considerar este tipo de pagamento como um dote.

2. שלוחים, "presentes dados a uma filha quando ela parte para o casamento". Embora seja uma definição grosseira, está suficientemente claro nos dois textos em que aparece (1Rs 9.16; Mq 1.14)

3. זבר, "dote", "presente" (Gn 30.20, ARC "boa dádiva"). A relativa raridade destes termos no AT demonstra que, embora comum nas culturas do Oriente Próximo ao redor, eles não eram comuns entre o povo de Israel; de fato, três das menos que dez referências são em contexto que dizem respeito aos gentios. *Veja* CASAMENTO.

W. WHITE JR.

DOUAY, VERSÃO. *Veja* BÍBLIA, VERSÕES INGLESAS.

DOUTOR (διδάσκαλος, *mestre*; νομοδιδάσκαλος, *mestre da lei*). A tradução na Almeida de διδάσκαλος, em Lucas 2.46 (NVI "mestre"), e a tradução na ARC e BJ de νομοδιδάσκαλος, em Lucas 5.17 (NVI e ARA "mestre"). A palavra διδάσκαλος é a palavra comum para "mestre" no grego secular e no NT. A palavra νομοδιδάσκαλος, todavia, não é encontrada no grego secular ou na LXX, aparece somente nos escritos cristãos. O plural é traduzido por "mestres/doutores da lei" (1Tm 1.7). Não é de origem judaica, embora a base lingüística do termo seja encontrada na fórmula τὸν νόμον διδάσκειν, "ensinar a lei". A palavra "doutor" também tinha sentido de "mestre" em latim, e é usada nas passagens citadas acima. As versões de Wyclif, Tyndale, Genebra e Rheims empregam a palavra "doutor"; todas as versões modernas usam o termo "mestre". Os "mestres da lei" (1Tm 1.7) não eram judaizantes, mas homens que corromperam a lei de Moisés mediante interpretações alegóricas e deturparam seus preceitos morais. Alguns estudiosos asseveram que estes seriam os gnósticos incipientes.

S. BARABAS

DOUTOR DA LEI (νομικός, *perito na lei*). O nome dado a alguém letrado na lei de Moisés, tanto escrita como oral, da qual ele era o intérprete oficial. O termo é usado como sinônimo de νομοδιδάσκαλος (*mestre da lei*) e de γραμματεύς (*escriba*), como mostra uma comparação das seguintes passagens: Mateus 22.35; Marcos 12.28; Lucas 5.17-21; 10.25 e 11.44-46.

Uma vez que se esperava que cada detalhe da vida do judeu fosse regulamentado pela lei, e visto que era impossível para o judeu comum se familiarizar com a multidão de exigências legais e aplicá-las nas novas situações do dia a dia, era absolutamente necessário que alguns homens se dedicassem ao estudo da lei. Aqueles que assim faziam, eram os doutores da lei.

Entre os principais deveres dos doutores da lei estavam os seguintes: estudar, interpretar e expor a lei; ensinar a lei nas escolas e nas sinagogas; decidir questões da lei; agir como juízes - como nos vários Sinédrios através do país.

A palavra é encontrada uma vez em Mateus (22.35), seis vezes em Lucas (7.30; 10.25; 11.45,46,52; 14.3). E uma vez em Tito (3.13), onde, contudo, ele se refere a um romano ou grego e não a um doutor da lei judeu.

Como descritos nos evangelhos, os doutores normalmente se mostravam não simpatizantes com Jesus, e eles faziam coro com os fariseus ao se opor a Cristo. Eles rejeitaram o ensinamento de João Batista (Lc 7.30). Jesus os denunciou, em linguagem severa, por colocarem cargas insuportáveis sobre os homens, recusando-se a ajudá-los em suas necessidades, e por impedirem os que estavam procurando a verdade (11.45,52). Eles se opuseram a Jesus por curar no dia de sábado (14.3). Durante a Semana da Paixão um deles tentou embaraçar Jesus com uma questão difícil (Mt 22.35).

J. L. KELSO

DOUTRINA. (διδασκαλία, διδαχή, basicamente significa *ensinamento*, geralmente enfatiza o *conteúdo* do que é ensinado). Estas duas palavras aparecem quarenta e oito vezes no NT e são traduzidas por "doutrina" em todas, exceto em dois casos na KJV. A RSV e a NEB mais freqüentemente traduzem por "ensinamento" ou "instrução". Não há uma única palavra no AT que significa "doutrina", mas veja תורה, "lei", especialmente no Judaísmo recente; למד, "ensinar", ou "instruir" ou "aprender", אמונה, "verdade".

No mundo grego, ensinamento implicava na comunicação de conhecimento, tanto de natureza

intelectual quanto técnica. Na maioria dos casos ele tinha claramente um caráter intelectual.

Dentre os judeus, especialmente do AT, o ensinamento servia não para a comunicação de verdades religiosas, porém mais para trazer a pessoaque estava sendo ensinada a uma confrontação direta com a vontade divina. O que é ensinado são os dez mandamentos; o que se espera é a obediência. Desta maneira foi ensinado a Moisés o que deveria ser feito (Êx 4.15), e Moisés, por sua vez, ensina a Israel os mandamentos (Dt 4.1,5, et al.), que igualmente tinha de ensinar aos seus filhos (Dt 6.1,6,7, et al.). Portanto, embora a "doutrina" da unidade de Deus ou da eleição divina seja pressuposta nos ensinamentos do AT, tal ensinamento não é a comunicação destas "doutrinas", mas sim a instrução na vontade de Deus.

Na sua maior parte o uso de *didaskalia* e *didacē* no NT corresponde mais à idéia do AT do que à grega. Ou seja, ensinamento geralmente indica o conteúdo da instrução ética, e raramente o conteúdo de dogmas ou a apreensão intelectual da verdade. Por exemplo, nas Epístolas de Paulo, a "sã doutrina" que está "de acordo com o evangelho glorioso" é contrastada com todos os tipos de vida imoral (1Tm 1.9-11; cp. 6.1,3; Tt 1.9; 2.1-5,9,10). Também, a obra posterior, denominada *Didacē*, ou *O Ensino dos Doze Apóstolos*, é um manual de instrução ética e disciplina da igreja, com muito pouco conteúdo teológico.

No NT este uso é reforçado pela relação do *didacē* com o *kerygma*, ou pregação. É por meio do *kerygma* que os homens são trazidos a ter fé em Cristo (1Co 1.21); e o conteúdo daquele *kerygma* inclui os dados essenciais da mensagem cristã: a vida, obra, morte e ressurreição de Jesus Cristo como um ato decisivo de Deus para a salvação do homem (cp. At 2.14-36). Aqueles que respondem à pregação são então instruídos nos princípios éticos e nas obrigações da vida cristã (2.42).

Esta relação pode ser vista por todo o NT. Conseqüentemente Jesus "prega" a chegada do reino de Deus (Mt 4.17; 11.28). Os homens são chamados à decisão por meio de seus poderosos feitos e palavras. Mas seus ensinamentos, que surpreenderam as multidões por sua autoridade, estava repleto de exigências éticas (cp. a frase "ouvistes que foi dito...eu porém vos digo" empregada seis vezes em Mt 5). Da mesma maneira Paulo, em suas epístolas freqüentemente segue o conteúdo *querigmático* do seu evangelho com suas exigências éticas (Rm, Gl, Ef, Cl). Estas exigências éticas eram vistas como o corolário inevitável da resposta ao *kerygma*.

Pode-se observar, portanto, que a "doutrina" na linguagem contemporânea resultaria mais do conteúdo do *kerygma* do que da *didacē* no NT.

Todavia, visto que a instrução ética, ou obediência à vontade divina, estão tão estreitamente relacionada no NT à resposta a pregação com seu conteúdo "doutrinal", não é de se surpreender que o ensinamento em si eventualmente tenha incluído os dados essenciais da fé. Assim "o ancião" usa "*didacē*" para se referir à verdade da encarnação, crença que naturalmente deveria resultar em amor (2Jo 9,10).

Este último significado de "ensinamento", como incluindo as crenças essenciais da fé cristã, finalmente prevaleceu na Igreja Primitiva, e continua em voga atualmente com a tradução de "doutrina" para *didacē* e *didaskalia*.

BIBLIOGRAFIA. K. H. Rengstorff, διδάσκω *TDNT*, II (1935), 135-165; C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments* (1936); id. *Gospel and Law* (1951); D. M. Stanley, "Didache As a Constitutive Element of the Gospel-Form", *CBQ*, XVII (1955), 216-228; J. L. Leuba, "Teaching", *VB* (Fr. Orig. 1956), 414-416; J. J. Vincent, "Didactic Kerygma in the Synoptic Gospels", *SJT*, X (1957), 262-273; E. F. Harrison, "Some Patterns of the New Testament Didache", *BS*, CXIX (1961), 118-128; O. A. Piper, "Gospel (Message)", *IDB* (1962), II, 442-448; P. H. Menoud, "Preaching", *IDB* (1962), III, 868, 869.

G. D. Fee

DOUTRINA ADDAEI. Um relato siríaco sobre as origens do Cristianismo em Edessa, relacionado com a lenda de Abgar, registrada por Eusébio (*veja* Abgarus, Epístolas de Cristo e) e com os Atos de Tadeu em grego (6º séc.). Mensageiros enviados por Abgar ao governador da Síria, relatam os feitos de Jesus ao retornarem. Abgar envia uma carta, na qual Jesus dá uma resposta verbal (em Eusébio, é uma carta). Ele não pode vir, mas enviará um discípulo. O mensageiro do rei também pinta um retrato de Jesus e o leva para casa (nos Atos de Tadeu, um tecido impresso com a imagem de Cristo). Após a ascensão, Tomé envia Addai, um dos Setenta, que cura Abgar, converte alguns e constrói uma igreja. Diz-se que seus feitos foram registrados pelo escriba do rei e colocado nos arquivos oficiais, mas referências aos "Antigo e Novo Testamentos", aos Atos e Epístolas de Paulo e especialmente a *Diatessaron*, mostram que o documento pertence a uma data posterior, (c. 400 a.C.. Bauer, NTAp.

I. 438). Um aspecto interessante é o relato da descoberta da verdadeira cruz por Protonice, mulher do imperador Cláudio (cp. a história de Helena, mãe de Constantino).

BIBLIOGRAFIA. Phillips, *The Doctrine of Addai the Apostle* (1876); *veja* também NTAp. I. 437ss.

R. McL. Wilson

DOXOLOGIA. (δοξολογία, de *doxa*, "louvor", "honra", "glória", e *logos*, um "discurso", "uma declaração", "uma palavra"; portanto "um louvor", "dando glórias"). É usado tanto em cânticos como em orações. Foi cantado pelos anjos para os pastores na noite em que Jesus veio ao mundo (Lc 2.14). Foi cantado por "toda a multidão de discípulos" no dia em que Jesus entrou triunfante em Jerusalém, Domingo de Ramos (Lc 19.37,38). João relata ter ouvido uma doxologia cantada pelos anjos ao redor do trono nos céus (Ap 5.13), e mais tarde por "uma grande multidão nos céus" (Ap 19.1-3). No AT todos os cinco livros dos Salmos terminam com uma doxologia, a última compreendendo um salmo completo, no qual "louvor" aparece treze vezes (Sl 41.13; 72.18s.; 89.52; 106.48; 150.1-6). Na liturgia cristã o hino conhecido como "A Doxologia" é cantado todos os domingos nas igrejas em todo o mundo. É composto por quatro frases curtas começando com "Louvem a Deus, de quem todas as bênçãos fluem".

A Oração do Senhor é tradicionalmente concluída com a doxologia. "Pois teu é o reino, o poder, e a glória para sempre. Amém" (Mt 6.13). Não aparece em alguns manuscritos gregos antigos. Ocorre em um arranjo diferente em 1 Crônicas 29.11.

Paulo usa a doxologia tão frugalmente quanto brevemente. Também não adota fórmula, mas à explosão espontânea de sua alma em elevações espirituais (Rm 11.36; 16.27; Ef 3.21; 1Tm 1.17). A doxologia mais longa e completa no NT, e freqüentemente usada como uma bênção pelos pastores encontra-se em Judas 24,25.

G. B. Funderburk

DOZE, OS. *Veja* Apóstolo.

DOZE. *Veja* Número.

DRACMA. *Veja* Moedas.

DRAGÃO. Duas palavras hebraicas תנים e תנין são traduzidas por "dragão" na KJV em todos os casos exceto por quatro passagens (veja abaixo). Embora quase idênticas, estas palavras não são tidas como cognatas. (Para discussão detalhada destas raízes veja *NBD*, p. 322) *Tannim* (masculino, plural de *Tan*) e, uma vez, *tannoth* (feminino, plural) são encontradas quatorze vezes como "dragão" (KJV) e "chacal" (ASV e RSV). Na outra única ocorrência (Ez 32.2) é traduzida por "baleia" (KJV), "dragão" (ASV, RSV), "dragão nos mares" na ARC e "crocodilo nas águas" na ARA. É tentador tomar isto como um erro textual para *tannin* (abaixo), pois todos os outros contextos têm o muito em comum para confirmar o "chacal" da ASV e RSV (q.v.).

Tannin é menos uniformemente traduzido por "dragão" (7), "monstro marinho" (1), "serpente" (3), "baleia" (2) na KJV; "dragão" (6), "monstro marinho" (2), "serpente" (4), e "chacal" (1) na ASV e RSV. Estas palavras são usadas literalmente em apenas duas passagens: (a) Gênesis 1.21 "baleia" (KJV/ARC), "monstro [animal] marinho" (ASV, RSV/ARA); (b) Êxodo 7.9,10,12, "serpente", em todas as versões inglesas. Todos os outros contextos são figurados: (a) na narrativa da Criação, no quinto dia, a palavra é claramente uma de sentido geral que poderia ser melhor traduzida como "animais marinhos gigantes"; (b) o incidente das varas que viraram serpentes (q.v.). Para o resto a tradução "dragão" é talvez tão boa quanto qualquer outra, já que o uso é alegórico. Existe alguma lógica em permitir que o *tannin* hebraico tenha dois significados, mitológico e biológico, pois isto é verdadeiro para o "dragão" em inglês. Primeiramente definido como um monstro mitológico com asas e mandíbulas, a palavra é também encontrada em nomes de animais como dragão de Comodo, na Indonésia (um lagarto gigante), peixe dragão, libélula, etc.

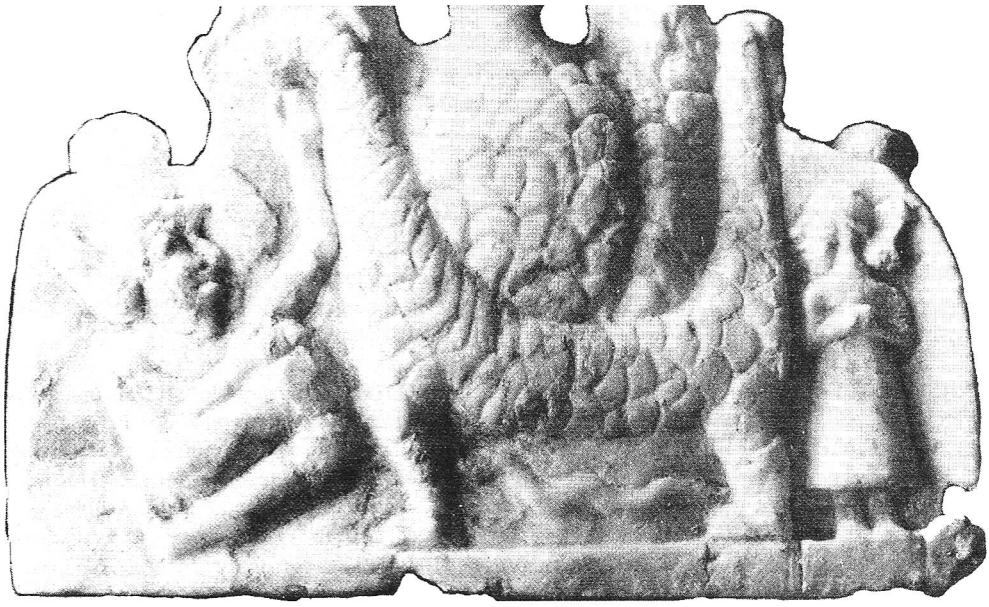
A posição do NT é mais simples. Δράκων ocorre apenas em Apocalipse 12.13,16,20, onde é usado como uma figura para Satanás. Na LXX, o hebraico *tannin* é geralmente traduzido por δράκων.

G. S. Cansdale

DRAGÃO VELOZ. Na ARA em Jó 26.13. A ARC traz "serpente enroladiça", a NVI "serpente arisca" e a BJ "serpente fugitiva". *Veja* Astronomia.

DRAGÃO, BEL E O. *Veja* Bel e o Dragão.

DROMEDÁRIO. *Veja* Camelo.



Dragão de fogo de sete cabeças atacado por dois deuses; de Tel Asmar © *Museu do Iraque*

DROPSIA. *Veja* Doenças na Bíblia.

DRUSILA (Δρουσιλλα). Diminutivo ou nome de animal de estimação, Drusa, escolhido sem dúvida por Herodes Agripa I para sua filha mais nova, que nasceu, coincidentemente, no ano 38 d.C., quando o louco Calígula, então recém feito imperador, estava de luto pela morte súbita de sua irmã Drusila, de vinte e dois anos. Herodes Agripa, um companheiro de Calígula, estava em Roma no momento. Drusus, filho de Tibério, também tinha sido o protetor do jovem príncipe judeu. Foi provavelmente no ano 53 d.C. que Drusila, em seu décimo sexto aniversário, se casou com Azizus de Emesa, um pequeno principado do norte da Síria, que incluía Palmira. Um ano mais tarde, um certo Félix, um liberto inescrupuloso de Cláudio, indicado pelo imperador para a procuradoria de Palmira, persuadiu Drusila a deixar seu marido (Jos. *Ant.* XX. Vii. 2). Ela se tornou a terceira mulher de Félix (Suetônio, *Claud.* 28), e neste papel aparece brevemente na história da prisão de Paulo em Cesaréia (At 24-24-27). Segundo Josefo, que era então um membro da casa de Vespasiano, Agripa, filho de Drusila com Félix, morreu na erupção do Vesúvio no dia 24 de agosto de 79. Se sua mãe viúva morreu com ele não se sabe. O relato de Josefo é ambíguo.

E. M. Blaiklock

DUALISMO. *Veja* Teísmo.

DUMÁ (דומה, *silêncio*). 1. O sexto filho de Ismael e presumido fundador da comunidade árabe (Gn 25.14; 1Cr 1.30). Dumat al Gandal parece se identificar com a Dumá bíblica como a capital do distrito conhecido como Gawf. O local é um oásis a meio caminho entre a cabeça do Golfo Pérsico e o Golfo de Aqabá. Inscrições reais assírias e babilônias dos 7º e 6º sécs. se referem à destruição de Adumatu, que pode ser uma referência aos descendentes de Dumá.

2. Uma cidade nas colinas de Judá (Js 15.52). A *Onomástico* faz referências a uma cidade com este nome. Tem sido freqüentemente identificada com a atual ed-Domé localizada ao sudoeste de Hebrom.

3. "O oráculo a respeito de Dumá" (דומה משא)aparece em Isaías 21.11. As palavras seguintes mencionam Seir, então talvez o termo seja uma figura para Edom. A LXX traduz a palavra por Iduméia.

H. Jamieson

DUQUE. Tradução de אליף, KJV, e uma vez de נשיא, "príncipe" (Js 13.21). אליף está relacionada com a palavra "mil" אלף, e significa "líder de um *elep*, quiliarco", embora o número preciso não

deva ser salientado. É comumente empregado em relação aos chefes da tribo de Edom até o tempo de Moisés (Êx 15.15). Gênesis 36 traz uma lista destes chefes. Os chefes de Judá são assim mencionados por Zacarias (9.7; 12.5,6). O termo ugarítico *ulp* significa "príncipe, chefe". A RSV traduz στρατηγός como "general" em 1 Macabeus 10.65 onde a KJV traz "duque". Na BJ está como "estratego e meridarca", enquanto que a VS católica traz "chefe e príncipe".

H. M. WOLF

DURA CERVIZ. A tradução da frase hebraica, קשה־ערף é literalmente "pescoço duro", utilizada para descrever o espírito intransigente e rebelde do povo judeu no período da sua passagem pelo deserto do Sinai, após o êxodo do Egito (Êx 32.9; 33.3,5; 34.9; Dt 9.6,13). A mesma noção aparece em Oséias 4.16 e em muitas passagens semelhantes, onde Israel é descrito como um animal obstinado, resistindo à vontade do seu dono. Essas imagens psicológicas projetam o caráter e o extremo da incredulidade de Israel. A LXX traduz o hebraico como σκληροτράχηλος, um composto helenístico elaborado da frase clássica (τράχηλος σκληρός), usado nos textos biomédicos, uma *hapax legomenon* em Atos 7.51, extraído de Êxodo 33.3,5 por Estêvão em sua defesa. Ela subseqüentemente aparece em vários dos escritos pré-Nicenos. Em contraste a tal grau de antagonismo, tanto no AT como no NT, a graça de Deus é demonstrada como superando rejeição pecaminosa do homem da sua vontade (Êx 34.9, et al.; At 2.38, et al.).

W. WHITE JR.

DURA, CAMPO DE (aramaico בקעת אורא, campo de Dura). Uma planície em algum lugar da antiga Babilônia, onde o rei Nabucodonosor ergueu sua imagem de ouro, relatado apenas em Daniel 3.1 no AT.

A palavra acadiana *dûru* (da qual o aramaico é derivado) significa "circuito", "lugar cercado", e era comum em nomes geográficos da Mesopotâmia. Este significado do acadiano evidentemente deu origem à tradução de *dûwrā*, "Dura" na LXX, por περίβολος, que quer dizer uma área fechada, cercada.

Dos três lugares identificados como sendo mais prováveis, o primeiro perto de Carquemis (Políbio v. 48) não era parte da província da Babilônia, e o segundo, localizado além do Tigre não muito longe de Apolônia (Políbio v. 52) é também muito longe da capital da Babilônia. O lugar mais provável pode ser as colinas ou morros de Dura, há alguns quilômetros ao sul da cidade de Babilônia.

BIBLIOGRAFIA. J. A. Montgomery, *The Book of Daniel*, ICC (1972), 197; C. F. Keil, *Daniel* (1955), 119.

W. H. MARE

E

E (ELOÍSTA). Um documento proeminente na teoria da alta crítica, que é tido como tendo sido escrito no 8º séc. a.C. Era proveniente do reino do norte e refletia um estilo mais objetivo do que o "J". "E" refere-se ao nome hebraico característico para Deus nesta fonte, אלהים. Os críticos acreditam que este seja uma importante fonte do Pentateuco.

H. M. Wolf

EBAL OU OBAL, (עיבל, variação de עובל, um nome de (1) vários personagens do AT, descendente de linhagem horéia ou edomita (Gn 36.23); um filho de Sobal (1Cr 1.40); um filho de Joctã (Gn 10.28; 1Cr 1.22). (2) Nome de uma montanha em Efraim, "maldição sobre o monte Ebal" (Dt 11.29; et al.). O termo é de origem estrangeira.

EBAL, MONTE (הר עיבל, conhecido em grego como Γαιβάλ, também como Jebal e Hebal). É um montículo rochoso de 924 metros com bem pouca vegetação. Localiza-se ao norte do vale de Siquém, defronte do Monte Gerizim, sendo que os dois montes compõem uma barragem íngreme nas laterais do vale cuja direção é leste-oeste. O Monte Ebal foi o cenário da leitura e reafirmação da lei perante o acampamento de Israel por Josué, os sacerdotes e anciãos (Js 8.30ss). Esta foi a renovação da bênção sobre o Monte Gerizim e da maldição sobre o Monte Ebal, pronunciadas por Moisés, antes da entrada em Canaã pelos israelitas

(Dt 11.29ss.). Este mandamento foi reiterado em Deuteronômio 27.4ss. Os dois montes e a planície de Esdrelom ao sul foram divididos entre as tribos de Manassés e Efraim. Onri, o rei das dez tribos rebeldes do norte, construiu a sua capital em Samaria, nome este que foi mais tarde usado para toda esta região montanhosa. Durante o período da conquista assíria, todas estas cidades e as áreas em volta do monte Ebal foram despovoadas e seus habitantes levados para Mesopotâmia. Novos povos semíticos foram deportados para Samaria, o que resultou numa cultura mista com o que havia restado de vestígios da prática religiosa judaica, e foram chamados samaritanos.

Incidentes pequenos e numerosos ocorreram nesta área entre os habitantes e os invasores que periodicamente passavam através das colinas. A vista do topo do monte Ebal é com freqüência elogiada pelos viajantes do séc. 19. Sua altura de quase 450 metros acima do vale o torna num excelente posto de observação; um fato não despercebido pelos numerosos exércitos que cruzaram esta terra. Os muçulmanos acreditam que a cabeça de João Batista teria sido aí enterrada, e um pequeno edifício memorial, foi na Idade Média, erigido no local apontado pela tradição. Existem também ruínas de igrejas ortodoxas primitivas e o que podem ter sido monastérios, que uma vez estiveram sobre ambos os montes, Gerizim e Ebal. Escavações recentes, no lugar da antiga Siquém, mostraram que a área foi habitada desde a metade do 4° milênio a.C., mas recebeu seu maior impulso de crescimento durante a era do reinado de Israel sobre Samaria.

W. White Jr.

ÉBANO (הבנים). Mencionado apenas uma vez (Ez 27.15) "em troca, traziam dentes de marfim e madeira de ébano". Este poderia ser o produto de diversas árvores, mas certamente é a *Diospyros ebenaster* (ou *ebenus*) da família Ebenaceae — uma madeira dura e durável. O exterior é macio e branco, e a parte central, ou coração do tronco, dura e preta. Esta parte central geralmente tem apenas 60 cm de diâmetro.

O capítulo 27 de Ezequiel menciona as importações luxuosas do Ceilão e Índia para a Palestina, pois, sem dúvida, era destes países que o ébano provinha. Ébano dá muito bom polimento, e ainda hoje é usado para esculturas de elefantes e similares.

A Diospyros pode ser árvore de cocos ou cerejeira chamada de D. lotus, no ocidente da Ásia (não a tamareira).

Todos os tradutores concordam com o uso da palavra "ébano" para *hobnim* neste único texto. Todavia, a LXX omite a palavra completamente. É óbvio que marfim e ébano eram usados juntos pelos antigos israelitas, da mesma forma que hoje no Oriente. O branco puro do marfim combina bem e contrasta com o negro brilhante do ébano polido.

W. E. Shewell-Cooper

EBEDE (עבד, LXX Ὠβήθ, *escravo*, *servo*; talvez um hipocorístico para o nome teofórico עבדיאל, "servo de Deus"). 1. Pai de Gaal que se rebelou contra Abimeleque (Jz 9.26-35).

2. Um dos filhos de Adim que acompanhou Esdras no seu regresso a Jerusalém (Ed 8.6).

A palavra é também parte do nome composto Ebede-Meleque (q.v.) e um elemento na expressão, עבד יהוה, "Servo do Senhor" (sobre o conceito de "escravo de Deus" cp. E. Yamauchi, *Bulletin of Evangelical Theological Society*, IX [1966], págs. 31-49).

K. L. Barker

EBEDE-MELEQUE (עבד מלך, LXX Αβδεμελεχ, *servo de um rei*, *servo real*). Um nome comum, mas no AT especificamente o eunuco etíope na corte de Zedequias, que recebeu permissão para resgatar Jeremias do calabouço (Jr 38.7-13), e como recompensa sua vida foi poupada quando Jerusalém foi saqueada (39.15-18).

O título ebede ou "escravo" era empregado nos círculos acadianos para designar uma classe de oficiais da corte, empregado geralmente para um propósito específico, em contraste com a instituição patriarcal mais antiga dos anciãos ou líderes tribais. Aparentemente Davi iniciou este título em Israel, que também aconteceu em Amom e Edom. Como nome próprio "Ebede-Meleque" é conhecido de fontes assírias e nabatéias.

R. K. Harrison

EBEN-BOÃ. *Veja* Boã.

EBEN-EZEL. *Veja* Ezel.

EBENÉZER (אבן העזר; LXX Ἀβενεζερ, *pedra de auxílio*). 1. O cenário de duas derrotas dos israelitas pelos filisteus. Na primeira batalha os israelitas

perderam 4.000 homens e na segunda, 30.000. Na segunda batalha a Arca da Aliança foi levada pelos filisteus, também os filhos de Eli, Hofni e Finéias foram mortos (1Sm 4.1-11). A localização precisa de Ebenézer não é conhecida; era situada perto de Afeque, mas este lugar tampouco foi identificado com segurança. Alguns estudiosos acreditam que o lugar de Ebenézer seja a Majdel Yaba, nordeste de Jafa.

2. Ebenézer foi também o nome dado por Samuel à pedra memorial que colocou entre Mispa e Sem, para comemorar a vitória dos israelitas sobre os filisteus (1Sm 7.12).

A. C. SCHULTZ

EBES (זבין, LXX Ρεβες, que pode implicar um original hebraico רבצ). BJ ABES. Uma cidade (Js 19.20) localizada no território de Issacar, que ocupou a maior parte da planície fértil de Esdrelom. Contudo, a localização precisa de Ebes é desconhecida.

R. K. HARRISON

EBIONISMO, EBIONITAS, (EVANGELHO DOS) (אבינים. Ἐβιωναῖοι ou Ἐβιωναῖται, do termo אביון , que significa *pobre*, i.e. *homem pobre*). Um termo e um evangelho apócrifo usados para descrever alguns grupos de cristãos judeus, nos primeiros séculos do Cristianismo. Embora algumas fontes antigas (i.e. Tertuliano) sugiram que estas seitas tomaram seu nome de um sujeito, cujo nome se supõe ter sido Ebiom, é mais provável que o termo e título fossem, no início, uma crítica reprovadora indicando sua ênfase sobre pobreza e ascetismo, em parte como que, uma interpretação literal de Mateus 5.3.

1. Seitas Ebionitas. A origem destas seitas é cercada de mistérios; entretanto, a partir da literatura da igreja primitiva, e especialmente Atos, é claramente observável que certas tendências judaizantes se manifestaram desde o início da Igreja de Jerusalém (Cp. At 6.1-6; 15.1s.; Gl). Após a queda de Jerusalém em 70 d.C., e novamente durante a rebelião de Bar Cochba, quando Adriano destruiu Jerusalém, em 132 d.C., o Cristianismo judaico perdeu sua posição em Jerusalém e a igreja lá foi controlada por um bispo gentio. É conhecido por meio dos escritos de Justino, Ireneu, Tertuliano, Hipólito, Orígenes, Eusébio e especialmente Epifânio e Jerônimo, que pelo menos dois grupos de cristãos judeus eram conhecidos: um que era herético em sua cristologia e ressentido do cristianismo gentílico, e outro amigável, embora distinto do ristianismo gentio, mas ortodoxo em sua visão de Cristo. Estudos recentes caracterizaram três grupos distintos de cristãos judeus, que são algumas vezes referidos sob o termo geral de "ebionitas". (a) Nazarenos, que aceitaram o nascimento sobrenatural de Cristo sem desenvolver uma cristologia calcedoniana; (b) ebionistas farisaicos que reconheceram Jesus como o Messias, mas negavam seu nascimento virginal e odiavam a Paulo; (c) ebionistas gnósticos ou essênios que tinham uma tendência de praticar uma cristologia gnóstica. (Cp. HERE, V. 140,141). Como as fontes cristãs primitivas indicam, em geral os ebionistas eram conhecidos por duas doutrinas: (a) adesão à lei judaica para os judeus pelo menos se não para os gentios e (b) uma tendência de interpretar a pessoa de Cristo como sendo meramente um homem, no qual desceu o Espírito Santo no seu batismo.

A relação exata dos ebionistas com a Comunidade do Mar Morto e/ou essênios, bem como com a seita mais antiga conhecida como recabitas, é ainda assunto de conjecturas, embora estudos mais recentes mostrem uma inclinação de ver semelhanças básicas se não um tipo de relação direta.

2. Evangelho Ebionista. Apenas Epifânio (d. 403 d.C.) faz referências ao Evangelho dos Ebionistas. Algumas vezes este evangelho é identificado ou confundido com o Evangelho dos Hebreus, ou com o dos Nazarenos. Os poucos trechos deste evangelho, nas citações em existência de Epífanes, são peculiares em enfatizar o vegetarianismo nos relatos do NT de João Batista e Jesus.

BIBLIOGRAFIA. W. Beveridge, "Ebionism", HERE, V (1928), págs. 139-145; antigo, mas ainda muito útil; L. Wallach, "The textual History of an Aramaic Proverb", JBL, LX (1941), pp.403-415; H. Hirschberg, "Simon Bariona and the Ebionites", JBL, LXI (1942), págs. 171-191; H. J. Schoeps, *Jewish Christianity* (1969). Fontes originais: Justin, *Dial. C. Tryph.*, 47; Irineu, *Against Heresies*, I. xxvi, 2; III. xxi, 1; V. i. 3; Tertuliano, *De Praescr.*, 33; Hipólito, *Haer.*, vii. 34; ix. 13-17; Epifânio, *Haer.*, xxx. Para uma boa tradução das citações de Epifânio veja M. R. James, *The Apocryphal New Testament* (1924), págs. 8-10.

D. LAKE

EBIASAFE. *Veja* ABIASAFE.

EBROM (עברון) BJ Abdon. Uma cidade localizada no território dado a Aser (Js 19.28) consistindo da extremidade noroeste da Palestina bordejando o Mediterrâneo. "Ebrom" é muito possivelmente um erro de grafia do TM para Abdon (אבדון) devido a uma confusão relativa à escrita de ד para ר. *Veja* ABDOM.

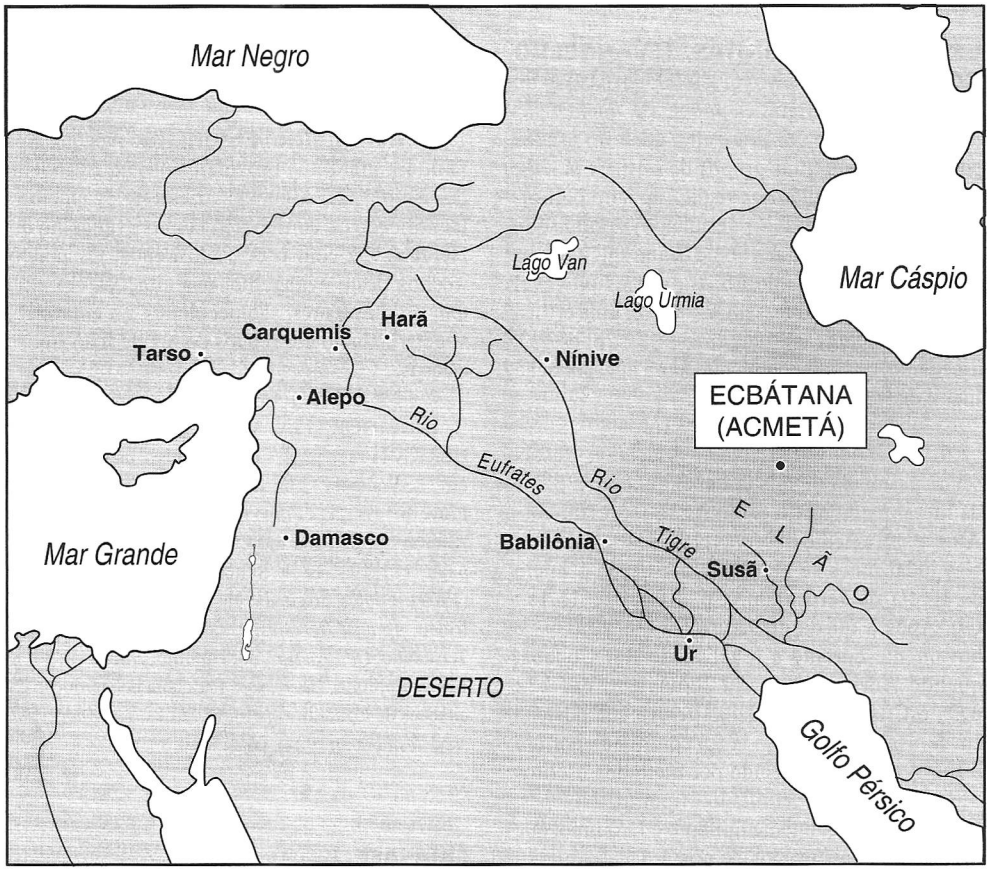
R. K. HARRISON

EBRONA. Forma de ABRONA na BJ.

ECBÁTANA (ACMETÁ) (Aramaico אחמתא, LXX Ἀμαθα, Xenofonte, al. Ἐκβάτανα, significado incerto; *cidadela*, *forte*, *lugar de reunião* sugerido).

Ecbátana era um nome grego para a capital do império da Média, e mais tarde uma das capitais dos impérios Pérsia e da Pártia, o nome persa antigo era Hangmátana, "o lugar de assembléia". A cidade é mencionada muitas vezes nos livros apócrifos. Em Tobias era a terra natal de Raguel e Sara, sua filha (Tob 3.7; 7.1; 14.13). Foi fortificada pelo rei medo Arfaxade em sua guerra contra o "Rei Nabucodonosor da Assíria" (Jud 1.1,2,14), e para ela o Antíoco Epífanes IV fugiu um pouco antes de sua morte (2Mac 9.1-3). O local é ocupado hoje em dia pelo Hamadã, Irã, na planície próxima ao sopé nordeste do Monte Alvand, cerca de 285 km ao sudoeste de Teerã. A cidade deve sua importância a sua localização estratégica na rota de caravanas, da Mesopotâmia ao chapadão persa. O clima de verão agradável é responsável pela sua popularidade como cidade de estação de férias.

Segundo os gregos (Heródoto i. 96; c. 450 a.C.) Ecbátana foi fundada pelo legendário Deioces o Medo, em cerca de 678 a.C., que estabeleceu a dinastia dos medos, mas os estudiosos questionam a veracidade desta tradição. O império medo pode ter sido estabelecido por Phraortes, o filho de Deioces, quem construiu Ecbátana para vigiar o progresso de avanço dos assírios. Uma descrição



da cidade é dada por Heródoto e Políbio (x. 27). Era rodeada por sete paredes concêntricas, as paredes internas erguendo-se acima das externas, visto que a cidade era numa colina. Cada parede era de uma cor diferente. A cidadela era também uma casa do tesouro, a cidade era famosa por seu luxo e esplendor. Ecbátana foi capturada por Ciro o Grande, da Pérsia de Astíages em 550 a.C., e ele fez dela sua residência de verão. Segundo Esdras, 6.2, os registros imperiais do tempo de Ciro, eram mantidos ali, e foi onde Dario encontrou o decreto de Ciro, autorizando a reconstrução de Jerusalém. Ela foi tomada do último aquemênida, por Alexandre o Grande, em 330 a.C. Ele destruiu as paredes e saqueou os palácios.

Ecbátana se tornou a capital de verão dos reis da Partia, mantendo a reputação tradicional, mas sob o Sassanides ela declinou. Após a conquista islâmica, a cidade moderna de Hamadã tomou seu lugar. As ruínas da cidadela antiga de Ecbátana ficam de fora da cidade atual, e nas encostas do Monte Alvand se encontram as inscrições aquemênidas. A hodierna Hamadã cobre a maior parte da antiga cidade o que impede as escavações arqueológicas do local. Em 1923, duas placas de ouro e prata da fundação, foram encontradas inscritas com o nome de Dario I, e também bases de colunas de Artaxerxes II. Isto indica que Dario I e Artaxerxes II construíram palácios em Ecbátana. O assim chamado túmulo de Ester e Mordecai, mostrados hoje em dia no Hamadã, é provavelmente a tumba da mulher do rei Sassanide, Yazdegird (399-420 d.C.).

BIBLIOGRAFIA. A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire* (1948), págs. 29,30,37,38,162; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia* (1964), págs. 134,394; C. H. Gordon, *The Ancient Near East* (1965), págs. 225,281,282.

A. C. Schultz

ECLESIASTES (Gr. *Ekklēsiastēs*, Heb. *Qōheleth*, provavelmente significando *O orador da Assembléia*, i.e. *O pregador*).

I. Etimologia e gênero

II. Autoria e data da composição
  A. Afinidades lingüísticas com o fenício
    1. Ortografia
    2. Inflexões e partículas
    3. Sintaxe
    4. Afinidades léxicas

III. Outras evidências internas de autoria

IV. Mensagem doutrinária de Eclesiastes

V. Resumo do conteúdo do livro

VI. Resumo final

I. Etimologia e gênero

O termo *Qōheleth* é derivado da raiz *qāhāl*, "assembléia, congregação"; daí o substantivo abstrato feminino pode ter tido o significado de "o ofício ou função do orador na assembléia". Este livro pertence à classe geral da Literatura de Sabedoria, ou *Hokhmah*, ao gênero especial de discurso filosófico — do qual não há outros exemplos em existência na literatura antiga do Oriente Próximo. Sua autoria é atribuída ao "filho de Davi, rei de Jerusalém" (Ec 1.1), i.e. por Salomão. Visto que ele consiste de uma revisão de uma vida inteira de procura pelos verdadeiros e válidos objetivos da existência humana, este teria sido sem dúvida, o fruto de sua idade avançada, em cerca de 940 a.C.

II. Autoria e época da composição

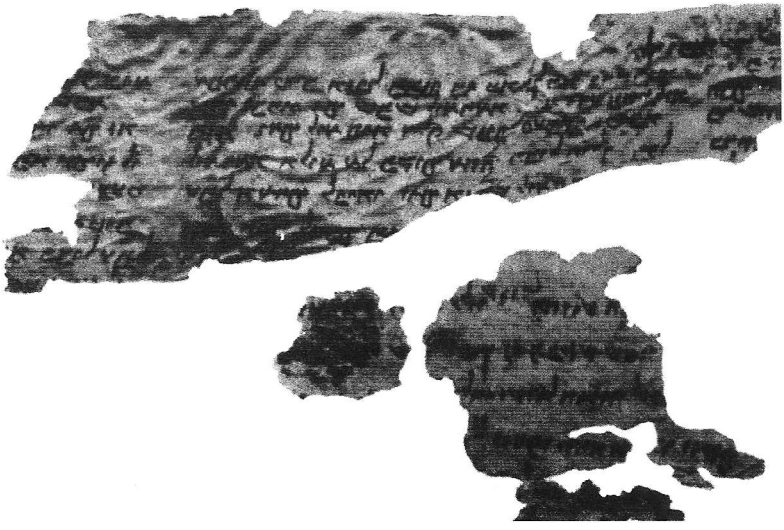
A autoria deste livro por Salomão é considerada pela maioria das autoridades modernas como *puramente fictícia, que teria sido composto posteriormente* por algum autor desconhecido, baseado nas experiências e inspirações de Salomão. Com base nas supostas alusões aos infortúnios da nação israelita até o período do exílio na Babilônia, e também nas alegações das características da linguagem, o *Qōheleth* foi atribuído ao 5º séc., por autores conservadores como Hengstenberg, Delitzsch, Leupold e E. J. Young, e ao 3º séc., ou mais tarde, pelos pesquisadores liberais. Estas alegações de ilegitimidade (ou caráter fictício) não são justificadas pela evidência objetiva. Discussões mais recentes sobre a linguagem do Eclesiastes (como aquela de J. Muilenberg em BASOR 135, pág. 135) admite que, "Lingüisticamente o livro é único. Não há dúvida de que sua linguagem tem muitas peculiaridades impressionantes". Em outras palavras, ele difere de todos os outros livros do AT de qualquer época; difere igualmente, de todo trabalho hebraico do período intertestamentário, tais como o Eclesiástico (o qual, portanto, foi grandemente influenciado por aquele) e pela literatura da seita Qumrã. Não há qualquer semelhança com a literatura hebraica pré-cristã em existência, no que diz respeito a vocabulário, gramática ou estilo. É bastante diferente das

produções do 5º séc., tais como Zacarias, Esdras, Neemias, Ester e Malaquias bem como de qualquer período pré-exílico. Isto apresenta uma dificuldade insuperável para aqueles que, como Delitzsch e Young, atribuíram ao *Qōheleth* (Qoh.) uma data por volta de 430, ou para Beecher (in ISBE) que o coloca em 400 a.C. Os fragmentos de manuscritos mais antigos foram encontrados em Qumrã, na Caverna 4, e datam do 2º séc. a.C. e então não há qualquer possibilidade de que sua data seja posteriormente ao período sectário (com cujos escritos não apresenta qualquer semelhança).

A. Afinidades lingüísticas com o fenício. É encontrada no seu gênero a explicação verdadeira para a linguagem peculiar e estilo de Eclesiastes. Tal como na literatura grega antiga, o dialeto ou estilo no qual cada gênero (tal qual o épico, o elegíaco, o poema de amor, etc.) foi primeiro trazido à perfeição clássica se tornou uma convenção obrigatória sobre todos que, em tempos posteriores, iriam compor naquele gênero, então também nos círculos semíticos e egípcios antigos, um estilo peculiar se tornou típico para cada gênero. Acontece que não existe nenhum outro exemplo do gênero ao qual o *Qōheleth* pertence (discurso filosófico), e não há qualquer paralelo literário para comparar com ele. Existe, contudo, uma afinidade notável com as características dos primeiros cananeus e fenícios, tornando possível que Salomão, se ele de fato for o autor, escrevesse num gênero que teria sido cultivado nas áreas fenícias ou cananitas da própria Palestina.

A evidência para isto foi retirada do excelente artigo de M. J. Dahood, "Canaanite-Phoenician Influence in Qohelet" (*Biblica* 33, 1952), no qual ele trabalha sobre os dados do séc. 14 das tabuletas ugaríticas, o *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, e as inscrições fenícias e púnicas em *Ephemeris*, de Lidzbarski. Ele chega à conclusão (op. cit. pág. 32) de que "O livro de Eclesiastes foi composto originalmente por um autor que escreveu em hebraico, mas empregou ortografia fenícia, e cuja composição mostra forte influência cananéia-fenícia". Ele posiciona seus argumentos sob as seguintes categorias: (1) ortografia fenícia, (2) inflexões fenícias, pronomes e partículas, (3) sintaxe fenícia e (4) empréstimos ou analogias léxicos fenícios.

1. *Ortografia.* Sob o item ortografia ele lista muitos exemplos de variantes entre o TM do AT e antigas versões em grego, aramaico, siríaco, e latim — variantes que são mais facilmente justificadas por intermédio de um texto original no qual nenhuma letra vogal era escrita (letras vogais finais foram introduzidas na ortografia hebraica pelo menos no final do 8º séc., a julgar pela Inscrição de Siloé). Desta forma era possível preencher vogais finais diferentes que afetavam o gênero e grau dos verbos (tais como em *na'ʿseh* "foi feito", no TM de Eclesiastes 1.13, mas *na'ʿasū* "foram feitos" em algumas das versões (Almeida "sucede"); ou, novamente, *hāy*? é lido no TM de 1.16 — "e veio a ser"- mas *hāy*?, "vieram a ser" segundo algumas versões (ARA "existiram;



Fragmento do rolo de Eclesiastes de Qumrã © *P.B.I.*

ARC "que houve"). Estas variações indicam que o autor original grafou a primeira palavra n-'s, e a segunda palavra h-y — que permaneceram como a grafia fenícia normal até o 3º séc. a.C. ou até mais tarde. Ou de novo, 3.16 se lê *haṣṣedeq* "a justiça" no TM, mas *haṣṣaddîq* "o homem justo" nas outras versões.

2. *Inflexões e partículas.* Quanto às inflexões, o fenício usa a terminação — t mesmo para os substantivos femininos no estado absoluto; portanto, existem substantivos como *mattat* em 3.13 e 5.18 que significa "dom"- como na inscrição fenícia de Ur do 7º séc.o (op. cit. pág. 46). Ainda mais distintas são as preposições terminandas em "t", como *'al dibrat* ("por causa de") em 3.18 e *'ummat* ("correspondendo a") em 5.14. Então o fenício usa '-l-t bem como '-l para "sobre", e p-n-t bem como l-p-n para "em frente de". Quanto ao pronome relativo ela, que ocorre 67 vezes no Eclesiastes junto com *'asher* (que é usado 89 vezes), é muito próximo do fenício '-š ("quem, o que"). Isto ocorre em outros lugares no AT, especialmente em escritos que contêm elementos israelitas do norte. Intimamente relacionado é *mah-še* "qualquer que" em 1.9; 3.15, etc. — que aparece como m-'-š na Inscrição Kilamuwa fenícia do 9º séc. A mesma inscrição também usa o interrogativo "quem?" (m ou m-y) 5 vezes no sentido de "quem quer que seja"; compare esta ocorrência com as 4 ocorrências em Eclesiastes (1.9; 3.15; 5.9; 9.4) onde o mesmo interrogativo indefinido aparece — numa porcentagem muito mais alta do que em qualquer outro livro do AT. Quanto ao artigo definido *ha*, "o, a", seu uso esporádico e irregular é perfeitamente coerente com o uso fenício, onde '-y-t o sinal acusativo freqüentemente precede um substantivo onde falta *ha-* (contrário à regra gramatical do hebraico) assim como o *Qōheleth* com freqüência usa *'ēt* antes de um substantivo sem artigo. Ou ele deixa fora o artigo antes de um adjetivo modificando um substantivo definido — o que também é usado em bom fenício. (Isto não pode ser explicado como sendo tradução de algum original em aramaico mais recente que não usava mais o estilo enfático [-a] apenas para substantivos definidos; é agora conhecido de *Genesis Apocryphon* do 1° séc. que mesmo naquele período o enfático ainda era restrito a substantivos definidos). Quanto às partículas, o condicional *'illū* (se, [interrogação]) usado em Eclesiastes 6.6, é encontrado na Inscrição Ahiram do séc. 11, escrito como '-l; portanto não é para ser atribuído como derivado do aramaico *'illā'*, como querem alguns. Uma outra partícula é apontada pela vogal como sendo *lāmm?* "por quê?" no MT (5.5 e 7.7); mas em vista do significado do fenício l-m "a fim de que não", ele deveria provavelmente ser desta forma interpretado nestas duas passagens já que "a fim de que não" faz muito mais sentido.

3. *Sintaxe.* Quanto à sintaxe, a combinação peculiar do infinitivo absoluto mais o pronome independente (e.g. 4.2 onde se lê *wᵉšabbēa*, *'anī* para "E eu elogiei") ocorre 5 vezes no Qoh., e apenas uma vez noutros lugares no AT. Confira a combinação de q-t-l '-n-k nas inscrições fenícia Karatepe e EA 113.40-42 na correspondência com a Tel-Amarna, do séc. 14. Mesmo o uso do pronome pessoal independente como um verbo copular que aparece com freqüência no Eclesiastes (e.g. 3.13 mattat *'elōhīm hî'*, "é um dom de Deus" mostra-se de uso fenício bem como aramaico e hebraico Mishnaic. Por exemplo, a Inscrição Yehawmilk do 5º séc. afirma que "Ele era um rei justo" (k-m-l-k s-d-q h-'). (Cp. Também CIS 93.1-2; Lidzbarski 36.4; e Nora Inscr. 2s.).

4. *Afinidades Léxicas.* Quanto às afinidades léxicas observe que o Eclesiastes usa *'ādām* para "homem" em um sentido não genérico (contrário a prática normal do hebraico); cp. a inscrição Azitawadd do 9º séc. que usa '-d-m 5 vezes e '-š (hebr. 'îs) apenas 1 vez. A frase característica "debaixo do sol" (*tahat haššemeš*) não ocorre em nenhuma outra língua semítica antiga do noroeste, exceto fenício (cp. as inscrições de Tabnit e Eshmunazar em Sidom). Mesmo o termo *reʿût* ("uma luta, um desejo"), que ocorre 7 vezes no Qoh. e é geralmente explicada como sendo importada do aramaico, ocorre em inscrições púnicas: uma vez significando "decreto, decisão", que já teve o significado de "prazer, boa vontade". Um par de verbos incomuns ocorre em 10.18. "Pela muita preguiça desaba o teto (*yimmak*), e pela frouxidão das mãos goteja a casa (*yiḏlōp*)." É bastante significativo que estes dois verbos, *mākak* e *dālap* não ocorram combinados em mais nenhum lugar exceto no Texto Ugarítico 68.17. As séries de clímax distintas "7... 8" que ocorram em 11.2 (em mais nenhum lugar no AT, exceto Mq 5.5) aparece pelo menos 6 vezes na literatura ugarítica (BASOR 76 [1939], 5-11). A frase distinta *šemen rōqēaḥ* não aparece em mais nenhum lugar exceto em Eclesiastes 10.1 ("ungüento do perfumador") e no Texto Ugarítico 120.5. Mas o substantivo r-q-h "perfumador" ocorre pelo menos 5 vezes em inscrições fenícias e púnicas. É desconhecida

em aramaico, embora *ruqqû* apareça em acadiano como "ungüento composto".

O artigo de Dahood termina com uma impressionante seleção de termos mercantis, mais apropriados a uma cultura comercial, tal como aquela que caracterizava o povo fenício. Deste modo: (a) *'āmāl* "ganho, lucro" (12 vezes); (b) *yitrôn* "ganho, vantagem" (18 vezes); (c) *'inyān* "ocupação, negócio" (6 vezes); (d) *hesrôn* "falta, deficiência" (6 vezes); (e) *hēleq* "parte, porção" (7 vezes); (f) *kisrôn* "sucesso, vantagem" (5 vezes); (g) *'ōser* "riquezas" (12 vezes); (h) *hešbôn* "computação, concordância" (5 vezes); e (i) *śākar* "salário" (2 vezes). Estes e muitos outros termos listados por ele se conformam ainda mais com a teoria de que o gênero ao qual Qoh pertence, foi emprestado de um protótipo fenício. Não se pode também esquecer (embora Dahood não discuta isto) que no tempo de Salomão, Israel esteve mais empenhado em negócios internacionais do que em qualquer outro tempo de sua história, antes e depois (1Rs 9.26-28; 10.28, 29). (Dahood tenta reter uma data imediata ao pós-exílio com base na teoria de que uma colônia substancial de judeus se refugiou na Fenícia após a queda de Jerusalém em 587 a.C. e que o autor desconhecido teria composto Eclesiastes ali; mas não há o menor fragmento de evidência histórica para tal colônia, e parece improvável que a Fenícia, sujeita à autoridade de Nabucodonosor — afora a revolta por Tiro resultando na completa destruição de sua principal cidade no interior — tivesse se atrevido a dar abrigo a refugiados da ira dos caldeus, subseqüente ao assassinato de Gedalias. Todos os refugiados, dos quais se tem conhecimento, fugiram na direção sul, para o Egito).

Em vista da proeminência do porto de Elate no Mar Vermelho durante o reinado de Salomão, há toda razão para se acreditar que ele tinha grandes contatos com a Índia, de onde ele pode ter empregado termos como *pardēs* "parque" (Sânscrito. *paridhis*) e *pitgām* "decisão oficial" (Sânscrito. *pratigāma*), mais do que do persa (uma língua mais próxima do Sânscrito, língua clássica da Índia). Quanto aos termos que se alega serem pós-exílicos como *šhālaṭ* ("ter domínio, autoridade"), os invasores icsos do Egito chamavam seu líder pelo título de *Salitis* já no séc. 18 a.C., muito antes de Moisés. Não há dúvida de que *Salitis* é derivado do radical *šālaṭ*. Quanto a *zemān* "tempo apropriado", embora seja verdade que apareça fora de Eclesiastes nas Escrituras hebraicas somente em Ester e Neemias, é também verdade que foi usado em acadiano como *simānu* "data estabelecida" e também em árabe como *zamanun*, e etíope como *zaman*. Era uma palavra pan-semítica, portanto, e não há evidência de uma data pós-Salomão especialmente visto que "tempo apropriado", "data estabelecida" é encontrado em outros lugares no Eclesiastes sempre expressado pelo hebraico clássico *'ēt* (cp. 3.1-8).

III. Outras evidências internas quanto à autoria

Afora os fatores lingüísticos há outras evidências internas usadas pelos oponentes à autoria de Salomão, a fim de indicar uma data mais recente para a composição. Desta forma dizem que existem tais óbvios anacronismos com a intenção de alertar um leitor hebraico para o caráter de ficção da obra. O Pregador diz que ele obteve mais sabedoria do que "todos os que antes... existiram em Jerusalém" (1.16). Visto que o único rei hebraico que esteve em Jerusalém antes de Salomão, foi seu pai Davi, o "a todos os que antes de mim" parece indicar uma longa sucessão de reis judeus antes de Eclesiastes ser escrito. Mas este argumento ignora o fato de que o autor não se refere aos reis que o precederam em Jerusalém, mas sim a "homens sábios" ou sábios que praticavam os vários tipos de literatura *hokhmah lit* (cp. 1Rs 4.31, que afirma que Salomão excedeu até mesmo a Hemã, Calcol, e Darda, que eram sem dúvida os estudiosos de maior destaque na Jerusalém pré-israelita, uma cidade notável pela influência e prestígio desde os dias de Melquisedeque e Adoniseque séculos antes). Um segundo anacronismo é alegado em 1.12. "Eu... venho sendo rei (*hāyîtî*)... em Jerusalém", o que se crê teria sido escrito para dizer que Salomão não era mais rei (portanto, já havia morrido) no tempo que este livro foi escrito. Deve-se lembrar, contudo, que *hāyîtî* pode também significar "Eu me tornei rei sobre Israel" — uma explicação perfeitamente natural para um rei já velho se referir ao começo de seu reinado.

Uma autoria salomônica é supostamente excluída pela demonstração da falta de realeza das opiniões do autor. Ao invés do autor falar de si mesmo como um governador da terra, ele ocasionalmente expressa sentimentos de hostilidade com desaprovação implícita, ou mesmo hostilidade para com o rei. Veja por exemplo 10.17. "Ditosa, tu, ó terra cujo rei é filho de nobres e cujos príncipes se sentam à mesa a seu tempo para refazerem as forças e não para bebedice." Ou novamente, "Nem no teu pensamento amaldiçoes o rei, nem tampouco no mais interior do teu quarto" (10.20), ou 4.13.

"Melhor é o jovem pobre e sábio do que o rei velho e insensato, que já não se deixa admoestar."

Ao lidar com passagens como esta, contudo, deve-se entender que o autor está escrevendo como um filósofo, não como o chefe governamental, ou mesmo um propagandista de si mesmo. Como um bom observador da história do mundo, passada e presente, seria inconcebível que ele fosse ignorante da existência de glutonaria, destempero, teimosia, ou reis mal conduzidos em outros países, ou das conseqüências infelizes dos indivíduos sujeitos a tal governante. Tal como em tempos posteriores o imperador romano Marco Aurélio compôs suas Meditações, não como uma obra de propaganda governamental, mas (especialmente após o introdutório Livro I) como um filósofo estóico, também Salomão, como um sábio de grande renome, escreveu este admirável tratado sobre os verdadeiros valores da vida, a fim de persuadir homens a não se disporem a nada menos que a verdadeira obediência à vontade de Deus revelada. A fim de ilustrar seus vários pontos, ele utilizou experiências familiares e vicissitudes comuns na história recente e contemporânea do Oriente Próximo: a queda dos ricos e orgulhosos, a elevação súbita do ignóbil e de pessoas baixas às posições de proeminência e honra. É bastante inútil e fútil tentar descobrir nestas ilustrações alusões veladas à queda nacional de Judá em 587, as misérias do exílio babilônico ou a penúria que prevaleceu nos dias de Esdras e Malaquias. O autor está tratando dos azares e dificuldades que cairão sobre o ser humano em geral como indivíduos e não como nação. Sentimentos como "porém mais que uns e outros tenho por feliz aquele que ainda não nasceu e não viu as más obras que se fazem debaixo do sol" (4.3) apontam para a injustiça e calamidade que, como demasiada freqüência, infestam a sociedade e assaltam suas vítimas desafortunadas, em todos os tempos da história humana. Mesmo embora prosperidade e paz tenham prevalecido durante o reinado de Salomão, suas lembranças das experiências dolorosas de seu pai durante a revolta de Absalão, e seu conhecimento das marés de invasões e derramamento de sangue que sempre tinha caracterizado a história do Oriente Próximo, tudo serviu para dar a ele um entendimento realístico das aflições do ser humano. Na verdade foram destas aflições que brotaram as perguntas angustiosas sobre o significado e valor sem os quais a aventura da vida proporcionava pouco sentido. Daí conclui-se então que não há nada nos sentimentos expressos ou nas atitudes assumidas no texto de Eclesiastes que impeça a autoria por Salomão. As assim chamadas alusões às condições do exílio e pós-exílio são impossíveis de serem demonstradas, também elas não são apropriadas ao contexto do séc. 10. Nem nesta área nem no fenômeno lingüístico do livro pode-se produzir evidências da autoria por outro que não Salomão.

IV. A mensagem doutrinária de Eclesiastes

O tema básico do *Qōheleth* é a futilidade extrema da vida baseada nas ambições e desejos terrestres. Qualquer visão do mundo que não vá além do horizonte do próprio homem está condenada à insignificância e frustração. Ver a felicidade pessoal ou gozo como sendo a melhor coisa da vida é extrema burrice em vista do valor transcendente do próprio Deus, como que contra seu universo criado. Felicidade não pode nunca ser atingida correndo-se atrás dela, visto que tal empreendimento envolve o absurdo do autodeificação. "... também o coração dos homens está cheio de maldade, nele há desvarios enquanto vivem; depois, rumo aos mortos" (9.3). O julgamento final sobre toda busca pessoal, esforço humano autônomo e busca do significado e realizações permanentes são: "Vaidade das vaidades" (i.e. completa futilidade), "Isto também é vaidade". Mortais efêmeros devem se conscientizar que eles são meras criaturas e que eles só podem obter importância na sua relação com seu Todo-Poderoso Criador. "Sei que tudo quanto Deus faz durará eternamente; nada se lhe pode acrescentar e nada lhe pode tirar" (3.14). Em outras palavras Eclesiastes é realmente destinado a ser um tratado para a conversão do intelectual auto-suficiente; ele o compele a descartar suas ilusões confortáveis e auto-elogiosas e encarar honestamente a instabilidade de todos os propulsores materialistas sobre os quais ele tenta basear sua segurança. No final do caminho o materialista "cabeça-dura" encontra a morte e dissolução física. Somente quando a pessoa se entrega a soberania de Deus e obediência fiel à sua vontade quanto à conduta moral, é que a pessoa pode encontrar um princípio válido e um objetivo para uma vida humana responsável. Pode haver muitos aspectos da vontade de Deus que o homem não entende ainda, mesmo assim ele deve se submeter a ela em confiança, sem se rebelar, e com gratidão receber e apreciar as misericórdias do alimento e vestimentas e conforto material conforme ele nos proporciona. "... também pôs a eternidade (*'ōlām*) no coração do homem, sem que este possa descobrir as obras que Deus fez desde o principio até o fim. Sei que nada há melhor para o

homem do que se regozijar e levar vida regalada; e também que é dom de Deus que possa o homem comer, beber e desfrutar o bem de todo seu trabalho" (3.11-13). É a partir desta perspectiva que as assim chamadas passagens "epicuréias" (como 2.24) devem ser compreendidas; elas não exaltam o mero hedonismo ao *status* de valores absolutos (como alguns intérpretes podem ter imaginado), mas ao invés disto elas exortam os homens para uma apreciação e desfrute de todo coração da liberalidade material de Deus, mesmo quando eles as reconheçam como possuindo apenas valor temporal e condicional.

Quanto à alegação de pessimismo dos ensinamentos do *Qoheleth*, com seu lembrete repetido da inevitabilidade e universalidade da morte, estes elementos também devem ser interpretados à luz do propósito de todo o livro, como definido acima, e também à luz do contexto imediato. Assim no caso de 4.2, "Pelo que tenho por mais felizes os que já morreram, mais do que os que ainda vivem", isto não é uma rejeição da inutilidade da vida como tal. O verso precedente deixa claro que se for para a vida de uma pessoa consistir de nada mais do que opressão, calamidade e tristeza, então teria sido melhor que ela não tivesse nascido. Ou ainda, em 6.8 a pergunta: "Pois que vantagem tem o sábio sobre o tolo? Ou o pobre que sabe andar perante os vivos?" Deve ser colocada em foco com a principal confiança do livro. Fora de Deus e de sua vontade santa, a vida de ninguém (sem distinção se instruído ou não, rico ou pobre), não tem significado afinal, mas acaba em futilidade. Se a relação de um homem com Deus for o que deveria ser, então tudo irá bem com ele. "Ainda que o pecador faça o mal cem vezes, e os dias se lhe prolonguem, eu sei com certeza que bem sucede aos que temem a Deus" (8.12).

Deve-se dizer ainda que o Pregador enfatiza a importância desta vida como sendo a única arena de oportunidade e realização para o homem antes que ele pise na eternidade da vida do além. Deste ponto de vista é verdade que "Para aquele que está entre os vivos há esperança; porque mais vale um cão vivo do que um leão morto" (9.4). Também o verso seguinte não é uma afirmação de alma em sono ("os mortos não sabem coisa nenhuma"), mas sim um alerta de que o morto não tem mais qualquer esperança de um futuro pessoal com oportunidades de escolha a favor ou contra Deus, ou entre bem e mal, da maneira que existia antes do túmuno. Também eles não têm conhecimento do que acontece "debaixo do sol", ou seja, sobre a terra, enquanto eles esperam no Sheol, pelo dia do julgamento. (No tempo de Salomão, naturalmente, era muito prematuro revelar qualquer coisa sobre as glórias dos céus, visto que acesso a estas glórias para os crentes tinha que esperar até o triunfo da ressurreição de Cristo). Todas estas considerações então tinham a intenção de desviar os homens dos falsos e assumidos valores desta vida (apreciação pessoal, felicidade, sucesso, ou realizações pessoais), para aquele verdadeiro valor da relação com Deus, e vida em obediência à sua vontade. Claramente esta é a conclusão a que o autor desejava conduzir seus leitores, pois ele termina com: "De tudo o que se tem ouvido, a suma é: Teme a Deus e guarda os seus mandamentos; porque isto é o dever de todo homem" (12.13).

Apenas forçando ou apagando do texto recebido de Eclesiastes, os versos que falam da obediência a Deus, e confiança nele, que os críticos serão capazes de interpretar o livro como um manifesto pessimista de ceticismo, o qual de alguma maneira se insidiou no cânon do AT, a despeito de sua heresia. Nenhuma motivação plausível pode ser obtida por meio do re-processamento de um livro bíblico originalmente rejeitado a fim de torná-lo aceitável à comunidade dos crentes, por intermédio da inserção de versos ocasionais com sonoridade pia. Tal teoria é totalmente sem fundação objetiva, e um mero produto da imaginação inventiva do mais elevado criticismo moderno.

V. Sumário do conteúdo do livro

O livro é composto de quatro discursos principais e uma conclusão.

O primeiro discurso (1.1—2.26): A vaidade da sabedoria humana

A. Tese fundamental: meros esforços humanos e realizações são fúteis (1.1-3)

B. Tese demonstrada (1.4—2.26)

1. Futilidade do ciclo da vida humana e história (1.4-11)

2. Inutilidade final da sabedoria humana e filosofia (1.12-18)

3. Gozos dos prazeres e riquezas são vazios (2.1-11)

4. Mesmo os sábios têm eventualmente de morrer (2.12-17)

5. Herança decorrente de trabalho diligente é deixado para herdeiros que não merecem (2.18-23)

6. Dever de contentamento com as graciosas providências de Deus (2.24-26)

Segundo discurso (3.1—5.20): Apreciação das leis divinas que governam a vida

A. A atitude provocada pelas realidades da vida e morte (3.1-22)

1. Um tempo apropriado indicado para cada atividade e experiência (1-9)

2. Deus é o único que garante os valores duradouros (10-15)

3. Punição e morte indicados para todos os perversos (16-18)

4. Morte é, entretanto, universal para homens e bestas (19-20)

5. Incerteza da vida do além, faça o melhor possível da vida presente (21-22)

B. As decepções da vida terrena (4.1-16)

1. Crueldade e miséria podem afligir esta vida (1-3)

2. Desvantagens mesmo do sucesso, e penalidades para preguiça e ambição (4-8)

3. As lutas da vida são melhores enfrentadas a dois do que solitários (9-12)

4. Mesmo o sucesso em política é instável (13-16)

C. Futilidade da vida de auto-procura (5.1-20)

1. Loucura dos sacrifícios falsos, palavras vãs, promessas quebradas (1-7)

2. Retribuição garantida para os opressores; decepção dos ambiciosos (8-17)

3. Satisfação vem do gozo agradecido dos dons de Deus (18-20)

Terceiro discurso: Nenhuma satisfação nos tesouros e bens terrenos (6.1—8.17)

A. A inadequação das realizações mundanas (6.1-12)

1. Nenhuma satisfação duradoura na riqueza ou família (1-6)

2. Nenhuma satisfação real, nem para os sábios ou tolos deste mundo (7-9)

3. Nenhum sentido verdadeiro na vida sem Deus (10-12)

B. Conselhos prudentes para um mundo corrompido pelo pecado (7.1-29)

1. Valores verdadeiros emergem em face da tristeza e da morte (1-4)

2. Armadilhas da alegria barata, ganho desonesto, temperamento explosivo (5-9)

3. Sabedoria é melhor do que riqueza quando enfrentando problemas (10-12)

4. Tanto a boa quanto a má sorte vem de Deus (13-14)

5. Autojustiça e imoralidade, ambas levam ao desastre (15-18)

6. Grandes vantagens para a sabedoria, mas o pecado é universal (19-20)

7. Seja despreocupado com a malícia alheia com relação a você mesmo (21-22)

8. O homem por meio de pura sabedoria não pode alcançar verdade espiritual (23-25)

9. O pior de todos os males é a mulher perversa (26)

10. Mas todos os homens têm decaído da bondade original (27-29)

C. Chegando a um acordo com o mundo imperfeito (8.1-17)

1. Ser sábio com relação às autoridades governamentais (1-5)

2. A lei de Deus opera a despeito da tristeza e morte (6-9)

3. Os malfeitores apreciados que ficam impunes finalmente vão enfrentar o julgamento de Deus (10-13)

4. As injustiças da vida podem encorajar a busca de prazeres efêmeros (14,15)

5. Mas os caminhos de Deus são inescrutáveis ao homem (16-17)

Quarto discurso: Deus vai lidar com as injustiças deste mundo (9.1—12.8)

A. A morte é inevitável para todos (9.1-18)

1. A morte é inevitável tanto para perversos quanto para bons; insanidade moral do homem (1-3)

2. Na morte, toda escolha moral e conhecimento desta vida terminam (4-6)

3. Os tementes a Deus devem usar as oportunidades desta vida por completo (7-10)

4. O sucesso é incerto, tempo de vida imprevisível até para os justos (11,12)

5. Contudo, a sabedoria, embora não apreciada, tem melhor sucesso do que a força (13-18)

B. As incertezas da vida e efeitos funestos da estultícia (10.1-20)

1. Mesmo um pouco de estultícia arruína; seja prudente perante os governadores (1-4)

2. Reversão da sorte e triste retribuição pelo pecado (5-11)

3. Conversa vazia e esforços mal direcionados são marcas do tolo (12-15)

4. Responsabilidade moral vital para homens e nações (16-19)

5. Desprezo pelas autoridades traz retribuição certa (20)

C. A melhor maneira de investir a vida (11.1—12.8)

1. Bondade traz bênçãos ao benfeitor (11.1,2)

2. Alterar ou medir as leis naturais de Deus está além da sabedoria humana (3-5)

3. Vida mais sábia é o trabalho alegre e labor (6-8)

4. Existe uma retribuição final pelo desperdício da juventude em busca de prazeres (9,10)

5. Começa a viver para Deus antes que chegue a fragilidade da velhice (12.1-8)

Conclusão: O significado da vida à luz da eternidade (12.9-14)

A. O propósito do Qohelete em ensinar os deveres da vida (9,10)

B. Estas admoestações são mais valorosas do que toda literatura deste mundo (11,12)

C. A vontade de Deus vem primeiro, pois seu julgamento é final (13,14)

VI. Resumo Final

Eclesiastes se apresenta como sabedoria madura e provada por um rei, que tinha aprendido pela experiência a futilidade da vida para qualquer outro propósito que não para a glória de Deus. Ele chegou a se dar conta de quão pobre é a barganha para um homem ganhar o mundo inteiro, mas perder a sua alma. Ele havia sido pessoalmente favorecido com riqueza ilimitada, e poder, para experimentar tudo o que o mundo tem a oferecer. Ele teve a melhor educação e inigualável reputação de sábio (1.16). Suas riquezas eram incomensuráveis (2.8); ele estava cercado de servos (2.7); suas oportunidades para os prazeres carnais não tinham restrições (2.3); ele podia pagar os maiores projetos de construção e olhar com orgulho para suas realizações (2.4-6). Ainda assim no fim, estas falsas avenidas para as melhores coisas da vida, só levaram a um volátil sentimento de satisfação e a um sentimento de vazio emocional: tudo era "vaidade", futilidades sem sentido. No final, este filho de Davi foi levado de volta às lições e inspirações de sua infância, e ele teve de reconhecer que somente em Deus um homem pode encontrar real significado e satisfação duradoura. Esta foi, portanto, a herança que Salomão quis deixar atrás de si para seu povo cheio de vontades, teimosias, e também para todos os homens das gerações subseqüentes que diligentemente buscam encontrar o melhor da vida. Paradoxalmente não é encontrado nesta vida de jeito nenhum, mas sim em Deus, em seu reino celestial e em sua vontade perfeita.

BIBLIOGRAFIA. A genuinidade da autoria de Eclesiastes por Salomão é defendida por W. T. Bullock no *The Speaker's Commentary*, e pelo Dr. Charles Wordsworth (Archdeacon of Westminster), Londres (1868). Também o artigo pelo Gietmann na Catholic Encyclopedia, V. 244-248. Taylor Lewis, o tradutor de *Commentary of Ecclesiastes* de Zoeckler na série de Lange, incluiu seu ponto de vista pessoal em defesa da autoria salomônica e adicionou alguns comentários de refutação em seu comentário.

As obras seguintes, listadas de acordo com a ordem de sua publicação, defendem uma data de autoria pós-exílio para o Eclesiastes.

O. Zoeckler, *Commentary on Ecclesiastes*, na série de Lange, reimpresso (s.d.); A. L. Williams, *Ecclesiastes* (1922); Fr. Delitzsch, *Commentary on Ecclesiastes*, reimpresso (1950); H. L. Ginsberg, *Studies in Koheleth* (1950); R. Gordis, *Koheleth: the Man and His World* (1955); H. L. Ginsberg, "The Structure and Contents of the Book of Koheleth" (em Suplement to *Vetus Testamentum*, III [1955], págs. 138-149; O. S. Rankin e G. G. Atkins, "Ecclesiastes", in *Interpreter's Bible*, V. (1956); E. W. Hengstenberg, *Ecclesiastes*, reimpresso (1960).

G. L. Archer

ECLESIÁSTICO (Ἐκκλησιαστικός). O maior, e um dos mais importantes dos livros apócrifos, conhecido também pelo título, "A Sabedoria de Jesus Filho de Sirac" (Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιράχ), ocasionalmente abreviado para "A Sabedoria de Sirac" (Σοφία Σιράχ) ou simplesmente "Sirac" (cp. a forma latina ocasional, *Siracides*).

O título "Eclesiástico" ("da Igreja"), foi dado ao livro nos primórdios do 3º séc., provavelmente por causa do reconhecimento do valor elevado do livro para leitura na Igreja, dentre os escritos que não tinham *status* canônico (i.e. que não era parte do AT hebraico). Os primeiros Pais da Igreja se referiam ao livro como "a mais excelente" ou (literalmente) "completamente virtuosa" Sabedoria (Πανάρετος Σοφία). Todavia, o título "Eclesiástico" pode também ter sido dado ao livro, porque desde o início ele foi colocado junto ao livro de Eclesiastes, e um título semelhante teria sido considerado apropriado.

1. Autor
2. Data
3. Lugar e língua
4. Propósito
5. Conteúdo
6. Ensinamento teológico e relevância
7. Canonicidade
8. Texto

1. Autor. O título generalizado "Eclesiástico" obscurece o fato do autor do livro ter sido conhecido como Jesus, o filho de Sirac (conforme reconhecido corretamente no título alternativo). Este é o único livro, dentre os Apócrifos, em que o autor incluiu seu nome no texto. Ele escreve, "Uma instrução de sabedoria e ciência, eis o que gravou neste livro Jesus, filho de Sirac, de Eleazar, de Jerusalém, que derramou como chuva a sabedoria do seu coração" (Sirac 50.27). Existe considerável dificuldade textual concernente aos nomes men-

cionados, e em especial, vale a pena notar o fato de que o texto hebraico aparentemente atribui o livro a "Simão, o filho de Jesus, filho de Eleazar, filho de Sira". Esta mesma atribuição (mas em duas formas, uma omitindo a referência a Eleazar) ocorre no encerramento do manuscrito. Provavelmente a atribuição do livro, pelos hebraicos, a Simão é em razão deste nome aparecer em 50.1 e deve ser considerada errônea. Os manuscritos gregos são unânimes em sua atribuição do livro a "Jesus, o filho de Sirac", ambos em 50.27 e no colofão. Mais importante do que isto, entretanto, é a referência ao autor do livro contido no prólogo, escrito pelo seu tradutor grego, que era também neto do autor. O tradutor narra no prólogo que seu avô Jesus, tendo se devotado ao estudo intenso das Escrituras, foi levado a produzir o livro que ele traduziu.

Quem era este "Jesus, filho de Sira" (escolhendo o uso de formas aramaicas dos nomes)? Nada se sabe dele além do que pode ser deduzido a partir do livro que ele autografou. Devido ao tamanho do livro juntamente com a relativa abundância de referências pessoais que ele contém, pode-se saber bastante sobre o autor. Ben Sira, como o autor pode ser chamado, parece quase certo ter sido um escriba, ou seja, um estudante profissional das Escrituras. Isto é evidente não apenas pelo que o tradutor indica a respeito do sério estudo das Escrituras pelo seu avô, mas também a partir do conteúdo do livro. Em particular, a descrição entusiasta de Ben Sira do trabalho de um escriba (38.24—39.11) poderia ser vista como um esboço autobiográfico velado, de sua própria vida, do qual este livro seria a materialização.

Porém a carreira de um escriba não era simplesmente estudar, mas praticar e especialmente, ensinar (cp. Ed 7.10). Ben Sira era também um professor. Isto está claro no caráter do livro em si — obviamente o produto de um coração tão interessado em ensinar quanto está experiente nisto — mesmo que não houvesse referências a isto no livro. O autor exorta, "Aproximai-vos de mim, ignorantes, entrai para a escola" (Sirac 51.23). A partir disto (e dos versos subseqüentes) pode-se inferir que Ben Sira em seus últimos anos manteve uma academia, provavelmente em Jerusalém. A referência é literalmente a "casa de instrução" no hebraico (בית המדרש), a qual posteriormente se tornou a expressão padrão usada para se referir às escolas rabínicas (cp. também 51.29 do texto hebraico que se refere ao grupo de discípulos). Parece seguro afirmar que em sua vida, como em seus livros, ele trabalhou "para todos os que procuram a instrução" (33.18).

Ben Sira tinha uma ampla formação. Em sua oração de encerramento ele repassa sua peregrinação para chegar à sabedoria e entendimento. Faz referências às viagens realizadas na sua juventude (51.18), que evoca uma menção anterior de como um homem instruído obtém entendimento, principalmente por intermédio de experiências de viagens, bem como ele testifica pessoalmente (34.9-12). É possível que ele tenha até mesmo viajado como um conselheiro em missões diplomáticas, o que ele sugere ser algumas vezes o papel de um escriba (39.4).

Juntamente com seu conhecimento profundo das Escrituras, Ben Sira revela em seus escritos uma grande riqueza de conhecimento, o que pode ser chamado "sabedoria cósmica" i.e. aquela visão comum aos sábios da antigüidade. Pode-se sugerir que ele era não somente bastante viajado, mas também muito instruído (equiparação com Eurípedes, Teognis, e Esopo têm sido feitas).

Em termos de posicionamento religioso (*veja abaixo*), Ben Sira é mais freqüentemente descrito como um precursor dos saduceus. Embora seu livro revele algumas características do saduceu posterior, é bem apropriado também contemplar o livro como propondo ideais clássicos do Farisaísmo. Na discussão do ensinamento em si do livro, mais informação é encontrada em relação à opinião religiosa de Jesus Ben Sira.

2. Data. O autor de Eclesiástico é conhecido (o que não é verdade para os outros livros Apócrifos) e também a data, quase exata, do livro é conhecida — novamente raro, para os escritos dos Apócrifos. A evidência vem do prólogo fornecido pela tradução. Este tradutor, cujo nome é desconhecido, mas que era o neto do autor, diz que ele emigrou para o Egito no ano 38 do reinado de Evergetes. Dois reis egípcios tiveram o nome de "Evergetes", Ptolomeu III e Ptolomeu VII, mas o primeiro reinou por cerca de 25 anos, enquanto o último reinou nada menos do que 53 anos. Obviamente o Evergetes referido na tradução deve ter sido Ptolomeu VII, cujo reinado começou em 170 a.C., desta forma colocando a data da emigração do tradutor por volta de 132 a.C. Se isto for o caso, a data do livro deve ser mais provavelmente colocada nas primeiras décadas do 2º séc. a.C. Visto que o livro não revela qualquer traço de conhecimento dos eventos catastróficos que ocorreram em 168 a.C. instigados por Antíoco IV, tal conclusão é confirmada, e os estudos estimam a data do livro como sendo entre 200 e 180 a.C.

Outro fragmento de evidência, que demonstra relação direta com a data do Eclesiástico, é a

referência a "Simão, o sumo sacerdote, filho de Onias" (50.1). A descrição seguinte de seu trabalho e ministério no santuário é dada no tempo verbal passado, e existem sugestões de que isto tenha sido escrito depois da morte de Simão (cp. "em sua vida", "seus dias" 50.1, uma oração para a paz prevalecer entre os filhos de Simão é encontrada no hebraico, em 50.23s.). Existe alguma confusão a respeito da identidade deste Simão, filho de Onias (Simon I. Jos. Ant. XII, ii, 5; XII, iv, 1; Simon II: XII, iv, 10; XII, v, 1). Entretanto, quase nada se sabe a respeito de Simão I, cognome "o justo", que é dito ter prosperado em cerca de 300 a.C. Esta escassez de dados combina com o fato de que na Mishna, Simão o justo, era mediador entre a Grande Sinagoga de Esdras e Antigono de Socho (cerca de 180 a.C.), cobrindo desta forma o intervalo de mais de dois séculos, o que tem levado à conclusão de que Simão I é uma personagem mais mítica do que histórica. De qualquer maneira, se Simão I prosperou em cerca de 300 a.C. este não poderia ter sido o Simão referido como avô do nosso tradutor, conforme indicado ter emigrado para o Egito em 132 a.C. Simão II, por outro lado, parece ter sido sumo sacerdote de cerca de 220 até 195 a.C. e, por mérito de coincidência com a data cronológica já revisada, é quase certo que era o Simão referido por Ben Sira. Se este for o caso, uma data pouco depois de 195 a.C. é muito provável.

3. Lugar e Língua. Outras questões referentes ao Eclesiástico são conhecidas com segurança (superior em relação a qualquer outro livro apócrifo). Ben Sira conta que ele viveu em Jerusalém (50.27), e sem dúvida ali também manteve sua academia, e por fim se envolveu na escritura de seu ensinamento. Embora não seja especificamente citado no prólogo, o neto de Ben Sira, provavelmente foi da Palestina para o Egito. Talvez ele levou o livro consigo, e mais tarde ele se sentiu compelido a traduzi-lo.

Não há dúvidas de que Ben Sira escreveu sua obra prima em hebraico. O tradutor anônimo pede a indulgência do leitor quanto a imperfeições no seu trabalho, adicionando um sentimento comum dos tradutores: "que não tem a mesma força, quando se traduz para outra língua, aquilo que é dito originariamente em hebraico." Ele ainda faz mais uns comentários de que a lei, os profetas, e "os outros livros" em grego, todos exibem o mesmo tipo de discrepância em relação ao original. A tarefa do neto de Ben Sira, então, foi exatamente paralela ao trabalho realizado pelos tradutores da LXX em tornar os escritos hebraicos disponíveis ao público de língua grega.

Antes de 1896, os estudiosos conheciam o Eclesiástico somente por meio das versões grega e siríaca, que serviram como base para as traduções posteriores. Contudo, naquele ano e nos subseqüentes, importantes trechos em hebraico foram identificados dentre os materiais escavados em Geniza, Cairo. Mais recentemente, fragmentos do texto hebraico foram descobertos em Qumrã. O resultado aproveitável é que hoje em dia aproximadamente dois terços do livro, em sua língua original, já foi recuperado. Muito se tem debatido sobre a questão da autenticidade destes textos hebraicos e numerosos estudiosos têm argumentado que estes são meras re-traduções da versão grega. Embora seja claramente um texto muito corrupto, o hebraico parece representativo do produto original de Ben Sira. Mesmo os contestadores da autenticidade do texto recuperado, portanto, concordam que Ben Sira deve ter escrito originalmente sua obra em hebraico.

4. Propósito. O propósito de Ben Sira fica de imediato aparente ao se examinar o Eclesiástico. Tal como o escritor de grande sabedoria que foi o autor de Provérbios, Ben Sira procura fornecer, ao seu leitor, instrução em sabedoria pela compilação de várias epigramas e provérbios designados para inculcar retidão ou obediência à lei. Na verdade Ben Sira, de uma forma pouco modesta, se considera como situado no final de uma longa lista de escritores que detinham o ensino da lei. Desta maneira ele escreve: "Também eu, o último a chegar, velei como o que colhe atrás dos vindimadores. Com a bênção do Senhor progredi e como o ceifador enchi o lagar" (33.16-17; cp. 24.33). O livro de Ben Sira serve como um guia completo ao modo correto de pensar e conduta reta. Existe talvez um motivo subsidiário na mente do autor quando ele enfatiza, em algumas seções do seu livro mais exaltadas que a Sabedoria fez morada em Israel (24.8-12), e quando ele equipara a Sabedoria com a lei de Moisés (24.23). Em tudo isto, Ben Sira podia estar falando de seus irmãos que estavam fraquejando sob a constante tentação do Helenismo. Ele os exorta a não se envergonharem da "da lei do Altíssimo" (42.1ss.). Em todo o livro são colocadas exortações quanto aos padrões de conduta estabelecidos pela lei, as quais podem ser vistas como que encontrando a oposição das influências helênicas daquele tempo. Isto continua secundário, pois seja qual for o argumento contra o Helenismo ele continua implícito. O propósito de

Ben Sira é melhor aceito como sendo aquele que é prontamente aparente a partir do conteúdo do livro. Este é resumido de forma maravilhosa pelo tradutor no seu prólogo quando ele escreve que o escritor "sentiu necessidade de escrever algo sobre a instrução e a sabedoria, a fim de que os que amam a instrução, submetendo-se a essas disciplinas, progridam muito mais no viver segundo a Lei".

5. Conteúdo. Não há virtualmente qualquer organização no conteúdo do Eclesiástico e nenhuma progressão de pensamento é aparente no livro. Uns poucos provérbios e ditos com freqüência se reúnem em torno de um tema comum, mas além desta ocorrência bastante natural, os materiais não são dispostos em nenhuma estrutura em particular. Em vez disto tal como no caso do Livro de Provérbios, o autor se permite saltar de um assunto a outro num estilo aparentemente livre. Tem sido sugerido que o conteúdo do livro pode muito bem consistir de memorandos ou anotações que foram usados por Ben Sira em sua academia de ensino.

Por causa da falta de estrutura intrínseca do livro, é difícil sugerir um esboço significativo de seu conteúdo. Existem algumas divisões naturais nos 10 últimos capítulos do livro formado por material que é diferente em caráter, da porção anterior do livro. O primeiro destes (42.15—43.33) é um panegírico acerca da glória de Deus contemplado nas obras da criação, e termina com a futilidade da repetida tentativa de relatar a grandeza destas obras adequadamente, pois como o autor conclui, "poderíamos nos estender sem esgotar o assunto; numa palavra: ele é o tudo" (43.27). A seção seguinte (44.1—50.21) revê a história dos grandes homens de Israel terminando com um tributo a Simão, sumo sacerdote, o filho de Onias. Esta é seguida por uma doxologia e oração geral (50.22-24), um provérbio incomum (50.25,26) e um pós-escrito identificando o autor, e encorajando o leitor (50.27-29). O livro parece terminar naturalmente neste ponto, contudo é acrescentado um maravilhoso hino de ações de graça (51.1-12) e um poema acróstico final (em hebraico) sobre a busca da sabedoria (51.13-30).

Além das divisões encontradas ao se aproximar o final do livro, entretanto, muitos escritores encontraram uma divisão maior na porção principal do livro, embora o último pareça, à primeira vista, consistir apenas de coleções aleatórias de provérbios e ditados de sabedoria. A divisão tem sido amplamente feita com base no longo poema sobre a sabedoria, o qual começa em 24.1. Visto que este é paralelo ao longo discurso que abre o livro (1.1-20), e que estes dois são de longe os poemas mais longos sobre a sabedoria, tem sido sugerido que o segundo é a abertura de um segundo volume da mesma obra. (Deve-se observar que o livro de Provérbios também começa com um longo tratado sobre a sabedoria [caps. 1-9]). Até certo ponto esta conjectura parece encontrar apoio nas observações que seguem o segundo poema de sabedoria. Ben Sira compara seu trabalho ao de regar um jardim, mas ele diz, "Eis que meu canal tornou-se rio e o meu rio tornou-se mar" (24.31). Ele continua, "Ainda farei a disciplina resplandecer como a aurora" (24.32) e "Ainda derramarei a instrução como profecia" (24.33), afirmações que podem muito bem se referir a uma renovação da atividade de composição.

Talvez um esboço simples é melhor para um livro desta natureza, e o seguinte pode ser sugerido:

Prólogo (geralmente sem numeração de versículos)

a. Instrução sobre sabedoria, parte um (1.1—23.27)
b. Instrução sobre sabedoria, parte dois (24.1—42.14)
c. A glória de Deus nas suas obras (42.15—43.33)
d. A glória de Deus nos seus servos (44.1—50.21)
e. Considerações finais (50.22-29)
f. Hino de Ações de Graça (51.1-12)
g. Sobre a busca da sabedoria (51.13-30)

Deixando de lado o prólogo do tradutor, podemos devotar alguns comentários aos conteúdos das duas seções principais, que embora essencialmente inseparáveis, serão discutidas separadamente por motivos de conveniência.

O poema de abertura sobre a sabedoria pode ser considerado como o espírito determinante de todo o livro e não meramente o da primeira seção. Ben Sira escreve, "Toda a sabedoria vem do Senhor, ela está junto dele desde sempre" (1.1). Ele prossegue argumentando eloqüentemente que, por isto ser a verdade, a sabedoria só pode significar uma coisa: temer a Deus. Temer a Deus não é apenas o começo da sabedoria (cp. Pv 1.7) e sua raiz, mas também sua perfeição e coroa. Temer ao Senhor é guardar seus mandamentos; nisto está a sabedoria (Eclco 1.26s.). Uma grande parte do ensinamento remanescente, apresentado no livro, se desenvolve a partir desta premissa básica. Em adição à tradicional piedade judaica que deriva desta reverência da lei, Ben Sira inclui considerável sabedoria proverbial que não apresenta nenhuma relação especial com a lei.

Uma grande parte do material, pois, é exortativa, admoestando o leitor a guardar os mandamentos, e se conservar sem pecado. O leitor é admoestado a estar atento ao mal (4.20; 17.14) e fugir do pecado "como da serpente" (21.2). Embora o Senhor seja misericordioso não se pode zombar de sua misericórdia porque ele também pode se irar (5.6; 16.11). O Senhor sabe tudo que o homem faz e nada pode ser escondido dele (17.15ss.). Além do mais, o julgamento certamente há de chegar embora no presente tudo indique o contrário (16.12ss.; 17.23). Conseqüentemente somente o tolo se gaba "Pequei: o que me aconteceu?" (5.4). O castigo do ímpio é severo (7.17) e o final da estrada para o pecador "é o abismo do Sheol" (21.10). Um homem deveria se examinar a si mesmo antes que chegue o julgamento (18.20); pois se ele pensar no fim da vida dele, ele jamais pecará (7.36). É dentro deste esboço básico que Ben Sira desenvolve seus ensinamentos a respeito de evitar pecados específicos. Para dar alguns exemplos o homem sábio não põe seu coração na riqueza (5.1), não difama (5.14), nem cai nas armadilhas de uma mulher volúvel (9.3ss.), não é iracundo (10.6) ou orgulhoso (10.18), evita os maus desejos, glutonaria, e paixões (23.6), não mente (20.24ss.), não faz juras ou blasfema (23.9ss.), não fala palavras obscenas (23.13), ou se torna vítima de pecados sexuais (23.16ss.). Pelo lado positivo, Ben Sira exorta seu leitor a encontrar sabedoria honrando seus pais (3.1ss.; 7.27s.), pela humildade (3.17ss.; 10.7ss.), caridade para com o pobre e injustiçado (4.1ss.; 7.32s.), sinceridade no falar (5.9ss.), ato de caridade ao devoto (12.1ss.), e autocontrole (18.27ss.). Estes são exemplos pegados ao acaso, mas eles ajudam a alcançar o teor do livro.

Ensinamentos religiosos importantes são encontrados nos trechos seguintes escolhidos da primeira seção. Ben Sira fala claramente da soberania de Deus. Tudo de bom e ruim vem do Senhor (11.14). Desespero e alegria deveriam ser minimizados porque o Senhor pode facilmente virar a mesa (11.21ss.). Além do mais, a morte é inevitável (14.17ss.). A atitude correta é a de se curvar perante a soberania de Deus e aceitar o que ele manda (2.4). Ao mesmo tempo, um homem não pode dizer que Deus é responsável pelo seu pecado, pois como Ben Sira escreve, "Se quiseres, observarás os mandamentos para permanecer fiel ao seu prazer" (15.15). A grandeza do Senhor desafia as palavras (18.1ss.), e a sua obra da criação é tão grande quanto boa (16.26—17.14). O homem, porém, é insignificante, como um grão de areia ou gota de água (18.18ss.).

Também é encontrada nestes capítulos uma sabedoria mais comum, a do tipo proverbial, que também tem lugar numa vida boa, conforme entendida pelo autor. Ben Sira discorre sobre as qualidades da amizade verdadeira e falsa (6.5ss.; 12.8ss.), bom governo (10.1ss.) e do uso apropriado do silêncio (20.1ss.), e do estado enfadonho do tolo (22.7ss.). Embora ele alerte contra a indevida rigidez da autodisciplina ("Quem é duro consigo mesmo com quem será bom?" 14.5), ele insta para que haja disciplina firme com as crianças (7.23ss. 22.3ss.). É certo dar ouvidos à sabedoria dos mais velhos (8.8ss.), e faz-se bem conservar as companhias virtuosas (9.13ss.) e evitar aqueles de visão diferente (13.1ss.). Não apenas deve-se evitar a companhia do ímpio (12.13ss.), mas também se deve evitar dar hospitalidade a estranhos (11.34). Dentre seus conselhos um dos mais interessantes é o de se refrear em buscar respostas a questões que transcendem os limites da compreensão humana (3.21ss.). Uma grande quantidade de outros ditos sábios é encontrada nos capítulos desta primeira divisão do livro. Eles são significativos e com freqüência empregam uma característica poética paralela. Além da longa passagem da abertura louvando a sabedoria, existem outras passagens mais breves dedicadas ao louvor da sabedoria (e.g. 4.11s.; 6.18ss.; 14.20ss.).

O conteúdo da segunda seção principal do livro (24.1—42.14) é muito semelhante ao que acabamos de descrever. Novamente uma grande variedade de temas é discutida, apenas que são temas ligados de maneira muito frouxa. O poema de abertura sobre a sabedoria (cap. 24) é particularmente notável. A Sabedoria é personificada e se põe a falar na primeira pessoa (cp. Pv 8). Ela fala de si mesma na mais exaltada linguagem e convida a todos a virem e compartilharem de seus frutos. Aqueles que assim fizerem retornarão a fim de buscar mais de suas delícias (24.21). Após esta passagem pela sabedoria personificada Ben Sira faz a incrível afirmação de que esta sabedoria não é outra coisa senão a lei: "Tudo isso é o livro da aliança do Deus Altíssimo, a Lei que Moisés promulgou, a herança para as assembléias de Jacó, com as promessas feitas a Israel" (24.23; cp. 19.20). O material que se segue contém os motivos já familiares da primeira seção. Conseqüentemente "O temor do Senhor excede tudo" (25.11), e o homem que já obteve a sabedoria evita as coisas que são desagradáveis ao Senhor, por exemplo, pecado nos negócios (27.2), ira e ódio (27.30); pecados da língua (28.13ss.); "(Faze) para a tua boca, porta e ferrolho" (28.25); o amor do dinheiro (31.5ss.).

Aconselha-se o homem a pensar no fim de sua vida como incentivo para guardar os mandamentos de Deus (28.6). A justiça do Senhor é certa e ele pagará ao homem segundo suas obras (35.12ss.). Ofertas e sacrifícios são importantes, mas eles devem ser executados por homens justos que observam a lei (35.1ss.). Ênfase é dada à soberania de Deus em todos os seus atos. Como o oleiro molda sua argila, assim faz o Senhor com os caminhos dos homens (33.13). A desigualdade (33.12) e a morte (41.3s.) são resultados do beneplácito do Senhor. Ao mesmo tempo, Ben Sira lamenta "Foi pela mulher que começou o pecado, por sua culpa todos morremos" (25.24) e ainda em outro lugar "Ó perversa inclinação, por que foste criada, para cobrir a terra de malícia?" (37.3).

Tem ainda mais ensinamento de sabedoria proverbial nesta segunda seção do Eclesiástico do que na primeira. Ben Sira aconselha sobre uma grande variedade de assuntos, incluindo empréstimos e garantias (29.1ss.), ética de mesa para um convidado (31.112ss.), o uso correto do vinho (31.25ss.), comportamento correto em uma festa (31.31), o tratamento dos escravos e servos (33.24ss.), sonhos e adivinhações (34.1ss.), e amizade (37.1ss.). Os ensinamentos de Ben Sira nestas e outras áreas semelhantes têm atrativos próprios, sendo baseados em dois fundamentos, a consideração pelos outros e a moderação em tudo. Como na primeira seção o leitor é exortado a ser firme com as crianças ("Aquele que ama o seu filho usará com freqüência o chicote", 30.1ss.). Enquanto a boa esposa é louvada (cp. 36.24), nada é pior do que uma má esposa ("Prefiro morar com leão ou dragão a morar com mulher perversa", 25.16). No final, porém, a opinião de Ben Sira sobre mulheres é decididamente pessimista (cp. 42.12ss.). Numa passagem interessante o leitor é exortado a fazer uso apropriado dos médicos e dos remédios em tempos de enfermidades (38.1ss.). Uma passagem útil se segue sobre o sofrimento pelos mortos, é apropriado por algum tempo, mas não deve se prolongar muito, "de nada serviria ao morto e ainda te prejudicarias" (38.21). Ben Sira conhece o poder do pensamento positivo e exorta seu leitor a ser feliz e se alegrar, pois assim ele viverá melhor sua vida (30.21ss.). Particularmente significativa é a longa discussão sobre a profissão do escriba em contraste com as outras profissões, que embora necessárias, não oferecem o lazer que é o *sine qua non* da vida contemplativa (38.24—39.11). Notável também é a oração pela restauração nacional (36.1-17), que é completa em si mesma e exatamente análoga às orações semelhantes de outros livros do período intertestamental. Menção especial é dada ao hino de louvor a Deus encontrado em 39.13-35. Estilisticamente deve-se prestar atenção aos provérbios numéricos do capítulo 25, e o "melhor do que ambos" das comparações do 40.18ss.

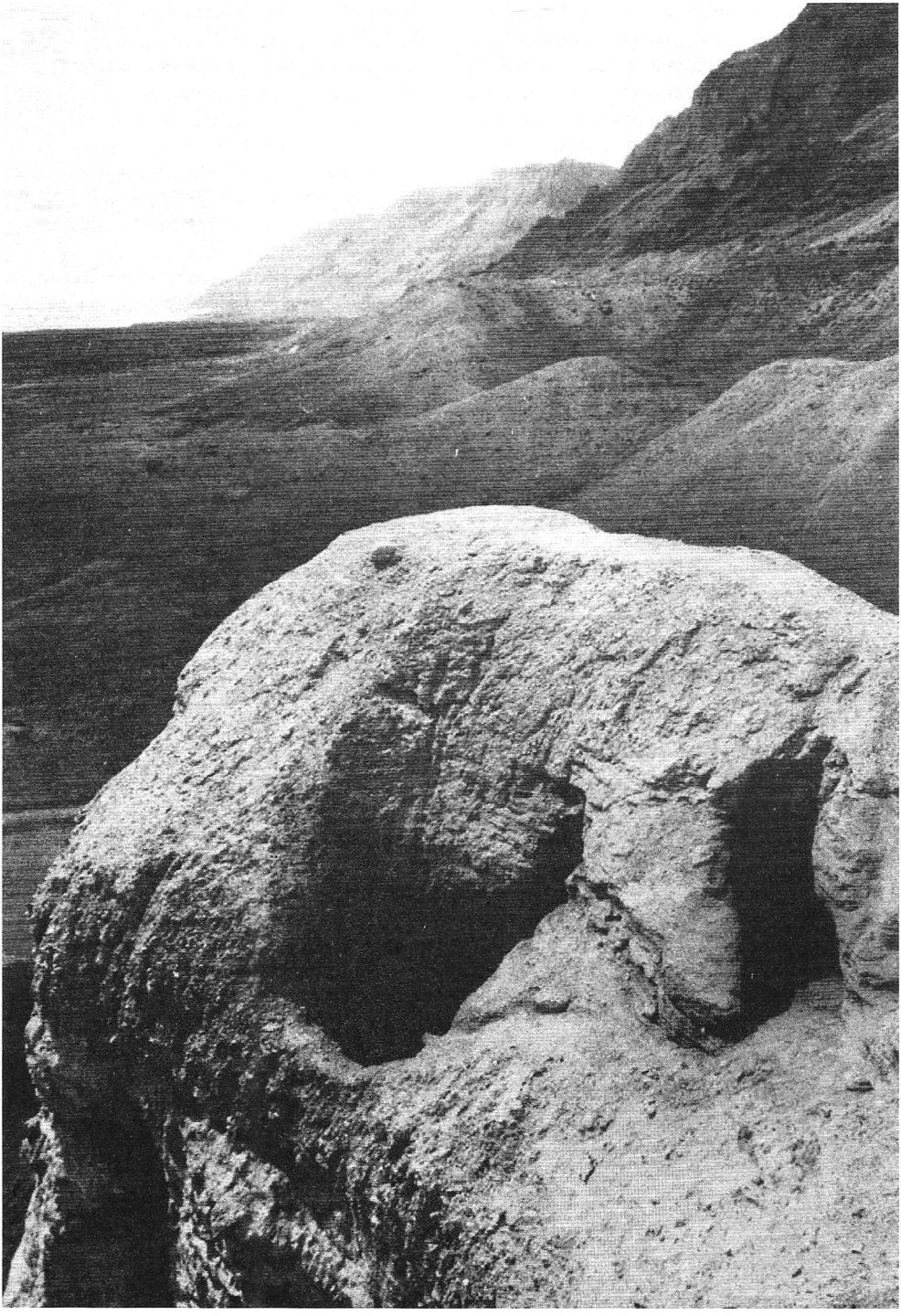
As demais seções do livro, que têm natureza bem diferente das precedentes, já foram descritas acima e não têm necessidade de serem elaboradas.

6. Ensino teológico e relevância. Em primeiro lugar deve ficar claro que além do Eclesiástico não ser um tratado teológico, ele também não sistematiza ou de qualquer outra maneira apresenta uma ordem, ou mesmo tenta harmonizar seu ensino teológico. Embora ele contenha uma quantia considerável de tal ensino, este é largamente incidental ao propósito imediato do autor, e a freqüência das exortações do livro pressupõe mais do que delineia a verdade teológica subjacente.

Eclesiástico se classifica firmemente na corrente principal do judaísmo ortodoxo. O Deus de Ben Sira é o Deus da Torá, o Criador que é transcendente em glória, cuja soberania rege o universo, e cuja santidade e justiça são absolutas. Deus entrou em uma relação de pacto com Israel, especialmente dando-lhe sabedoria sob a forma de lei. Nessa identificação da sabedoria com a lei (cap. 24), Ben Sira faz uma contribuição aparentemente original para o judaísmo tradicional. Não há dúvida no Eclesiástico sobre a posição privilegiada especial concedida a Israel, e Ben Sira pode fazer sua voz ouvida com tons fortemente nacionalistas (cp. 36.1ss.). Entretanto a ênfase dada no livro é claramente sobre piedade pessoal. O homem individual que possui sabedoria é aquele que obedece aos mandamentos da lei. Em tudo isto Ben Sira reflete seu conhecimento impecável, não apenas da Torá, mas também dos profetas e particularmente dos Salmos.

Quanto à moralidade humana, Ben Sira reconhece a existência de uma inclinação para o mal (*yeṣer há-ra'*) dentro do homem, mas mesmo assim insiste que há possibilidade dele cumprir a lei (15.15). A soberania de Deus e o livre arbítrio do homem se posicionam em desarmonia por todo o livro. O homem inevitavelmente peca, e conseqüentemente todo indivíduo merece castigo (8.5). Salvação, entretanto, é possível para o homem porque Deus é misericordioso e perdoa os pecados daqueles que se voltam para ele (2.11; 5.7; 17.24).

Considera-se que numerosos trechos com enfoque teológico do Eclesiástico refletem, em termos anacrônicos, um ponto de vista saduceu. Em sua



Nessas cavernas, escondidas no declive ao longo do litoral ocidental do Mar Morto, os arqueólogos encontraram os Rolos do Mar Morto, que incluíam fragmentos do Eclesiástico.

obra Ben Sira revela grande amor pelo sacerdócio, o Templo, e os rituais sagrados realizados nele. Quando revisa a história dos feitos de Deus realizados por intermédio dos homens famosos de Israel, Ben Sira dá um espaço maior do que o apropriado àqueles investidos de sacerdócio. Arão, com o qual começa a linhagem de sacerdotes, recebe um tributo brilhante que toma mais espaço do que aquele dado a Abraão, Isaque, Jacó, e Moisés juntos (45.6ss.). De modo semelhante Finéias, filho de Eleazar, recebe um lugar proeminente entre os grandes de Israel (45.23s.). Mais impressionante de várias maneiras, entretanto, é o engrandecimento do sacerdote Simão, filho de Onias, que Ben Sira descreve em suas funções sacerdotais no Dia da Expiação com a nitidez de um admirador presente (50.1ss.). Semelhantemente, o Templo tem grande significado para Ben Sira (cp. 24.10; 36.13s.) como também são os festivais religiosos de Israel (33.7ss.).

Além do mais, o Eclesiástico não contém nenhuma indicação da doutrina sobre ressurreição dos mortos. Recompensas e retribuições são experimentadas nesta vida apenas. O Sheol (hades), é o reino dos mortos onde nada acontece (cp. 17.27; 41.4; 14.16) — na versão grega do Eclesiástico este ponto de vista é algo modificado (veja 19.19, nr. onde uma interpolação grega fala do "fruto da árvore da imortalidade"). A única imortalidade reconhecida por Ben Sira é encontrada na memória de um nome com boa reputação (cp. 44.8ss.). Visto que a atenção do Eclesiástico é focalizada sempre na vida presente, quando o perverso prospera e o justo sofre — uma situação paradoxal deste ponto de vista - Ben Sira argumenta que circunstâncias podem mudar rapidamente e por isto não é prudente fazer julgamentos antes das mortes das pessoas em questão (11.21-28). O problema, todavia, permanece e muitas passagens indicam que Ben Sira não ignorava isto.

Este conservadorismo de Ben Sira nestes pontos de vista refletia também sua concepção do escriba aristocrático (38.24ss.), e sua forte inclinação para fraseologia bíblica em todo o livro tem sido tomado como indicativo de pensamento saduceu. Enquanto não se pode falar corretamente de saduceus antes do período pós-Macabeus, está claro que Ben Sira antecipa algumas de suas doutrinas características. É, contudo, uma simplificação em excesso simplesmente categorizar Ben Sira como um proto-saduceu. Em seu livro ele cuidadosamente balanceia sua ênfase de rituais no Templo com afirmações enfáticas sobre a necessidade de uma vida pessoal reta. Ele pode falar como os profetas a este respeito: "O Altíssimo não se agrada com as oferendas dos ímpios e nem é pela a abundância das vítimas que ele perdoa os pecados" (34.23; cp. 35.6ss.). Ben Sira exibe um interesse na tradição profética pelo menos igual, se não maior, ao seu interesse na tradição sacerdotal. Em seu "louvor aos grandes homens" ele parece enfatizar que é o profetismo que serve como um fator de ligação significante na história de Israel (cp. 46.1; 47.1; 48.1,8,13). Quando estes fatos são combinados com a teologia ortodoxa de Eclesiástico, se torna possível ver Ben Sira como um precursor do judaísmo farisaico. Com certeza a natureza jurista da sabedoria tradicional com a qual Ben Sira expõe e suplementa a lei, antecipa e faz um paralelo com a tradição oral passada ao judaísmo rabínico, que mais tarde veio a ser codificada em forma escrita no Mishná.

A importância do Eclesiástico se encontra mais especificamente na sua posição na história literária de Israel. O último, e de muitas maneiras o maior livro de sabedoria de todos os tempos, apresenta a culminação da tradição de sabedoria. Ao mesmo tempo, ele se posiciona imediatamente antes, e de muitas maneiras como o claro precursor, tanto do judaísmo do saduceu como do fariseu.

Deve-se fazer menção de um outro fato importante sobre o Eclesiástico. No prólogo encontra-se importante informação a respeito do estado do cânon do AT no 2º séc. a.C. O tradutor uma vez falou de seu avô que se devotou à leitura da "Lei, dos Profetas e outros livros dos antepassados" e um pouco depois torna a fazer referência "a própria Lei, os Profetas, e os outros livros", sugerindo que por volta de 132 a.C. o cânon do AT já tinha tomado sua divisão em três (cp. Lc 24.44). No Eclesiástico aparece implícita a idéia de uma divisão em três partes (e.g. 39.1, "lei", "sabedoria" e "profecias"; cp. 44.3-5), e no seu elogio aos homens famosos (caps. 44-49), Ben Sira segue muito perto a ordem de sua aparição nos livros hebraicos da Bíblia, embora haja uma certa omissão estranha na lista (especialmente Daniel e Esdras).

7. Canonicidade. Eclesiástico estava entre os livros que chegaram a compor a LXX e assim ganhou aceitação principalmente na Igreja Primitiva. Não foi nunca aceito como canônico pelos judeus, embora fosse citado com freqüência, e exercesse considerável influência na literatura rabínica posterior. Várias passagens paralelas do Eclesiástico no NT, especialmente em Mateus e Tiago (veja APOT I, pág. 294s.), também testificam da influência do livro. Os escritores

patrísticos faziam referência ao Eclesiástico com freqüência, e em certa ocasião referem-se a ele como "Escrituras", mas nos primeiros séculos, embora o livro pareça ter gozado de um *status* quase canônico, ele não recebeu reconhecimento técnico de canonicidade até que Agostinho e alguns conselhos da igreja do final do 4º séc. e início do 5º séc. aceitassem o livro formalmente como canônico. Jerônimo, todavia, nitidamente separa o Eclesiástico dos livros canônicos (i.e. aqueles do cânon hebraico). O livro se tornou parte do cânon católico seguindo a decisão tomada no Conselho de Trento no séc. 16. Os protestantes, embora tenham grande respeito pelo Eclesiástico, o recebem apenas como livro apócrifo.

8. Texto. Evidências textuais para o Eclesiástico continuam sendo um quebra-cabeça fascinante e difícil para os estudiosos. Existem três evidências fundamentais do texto: o grego, da LXX (traduzido pelo neto de Ben Sira), o siríaco, da Peshita (feito originalmente a partir do hebraico, e não da LXX), e o fragmento do manuscrito hebraico (cerca de dois terços do texto do livro existente) das magníficas descobertas em Geniza, Cairo. Há numerosas evidências secundárias sob a forma de tradução (latim antigo, siríaco, cóptica, etíope, arábico, armênio, georgiano e eslavo antigo) na maioria derivada da LXX, mas ocasionalmente mostrando a influência de outras evidências principais. Não apenas há dúvidas sobre a relação entre as três evidências primordiais como também há dúvida quanto à história dos vários representantes textuais dentro de cada uma das três recensões. Dentre os manuscritos gregos foram encontradas grandes divergências textuais (transposições, interpolações, e omissões). Basicamente, os manuscritos gregos foram separados em duas categorias, alguns reportando a um texto hebraico mais antigo (original?). O Peshita siríaco parece também ter sido influenciado pela hipotética recensão posterior em hebraico. Talvez o que mais causa confusão sejam os cinco manuscritos hebraicos do Cairo com data por volta do séc. 11 ou 12. Estes manuscritos revelam numerosas leituras secundárias em comum com o segundo grupo de manuscritos gregos e o siríaco. Será que estas leituras secundárias indicam que os manuscritos hebraicos dependem, até certo ponto, da hipotética recensão em hebraico que parece ter influenciado alguns dos manuscritos gregos, ou seriam elas "retroversões" — retraduções de volta para o hebraico de alguns textos gregos e siríaco? Conquanto esta última explicação tenha se tornado cada vez mais popular, parece estar havendo uma volta à idéia anterior (veja Di Lella e Rüger). É impressionante o fato de que os fragmentos do Eclesiástico encontrados em Qumrã pareçam ter uma forma textual semelhante àquela do manuscrito de Cairo MS(A). Se uma relação com o de Qumrã puder ser estabelecida, a veracidade do manuscrito do Cairo será estabelecida. A dificuldade em resolver o problema textual apresentado pelo Eclesiástico é desta forma composta pelo que parecem ser vários sinais de influência recíproca entre as principais evidências.

O texto de maior evidência da LXX está disponível nas edições padrões impressas da LXX. O hebraico está disponível em uma reconstrução feita por M. S. Segal (*veja* Bibliografia). A versão moderna geralmente segue um texto eclético indicando variantes mais importantes nas notas acompanhantes.

BIBLIOGRAFIA. G. H. Box e W. O. E. Oesterley em R. H. Charles, APOT, I (1913), págs. 268-517; W. O. E. Oesterley, *The Books of the Apocrypha* (1915), págs. 321-348; E. J. Goodspeed, *The Story of the Apocrypha* (1939), págs. 20-30; R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha* (1949), págs. 352-408; M. S. Segal, *Sepher Ben-Sira Hā-shalem* (1953); H. J. Cadbury, "The Grandson of Ben Sira", HTR, XLVIII (1955), págs. 219-225; B. M. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha* (1957), págs. 75-88; A. H. Forster, "The Date of Ecclesiasticus", AThR, XLI (1959), págs. 1-9; J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (1959), 31s.; L. H. Brockington, *A. Critical Introduction to the Apocrypha* (1961), págs. 71-84; L. F. Hartman, "Sirach in Hebrew and in Greek", CBQ, XXIII (1961), págs. 443-451; J. G. Snaith, "The Importance of Ecclesiasticus (The Wisdom of Ben Sira)", ExpT, LXXV (1963-1964), págs. 66-69; O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction* (1965), págs. 595-599; A. A. Di Lella, *The Hebrew Text of Sirach* (1966); R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (1969), págs. 1231-1237; H. P. Rüger, *Text und Textform im hebräischen Sirach* (1970).

D. A. HAGNER

ECLIPSE. *Veja* ASTRONOMIA

ECROM, ECRONITA (עקרון, LXX Ἀκκαρών; עקרוני, LXX Ἀκκαρωνίτη. Substantivos derivados da raiz "arrancar pela raiz"). A cidade mais ao norte de todas as 5 principais cidades filistéias e seus habitantes citados posteriormente em duas passagens (Js 13.3; 1Sm 5.10; na LXX se lê Askalonites em 1Sm 5.10). A cidade é mencionada em 20 passagens.

Ecrom, uma cidade fronteira no território tribal destinado a Judá, não foi tomada antes da morte de Josué (Js 13.3; 15.11,45,46) mas foi adquirido mais tarde (Jz 1.18). Diz-se, mais tarde, que ela pertence a Dã (Js 19.43) e Josefo (Ant. V. 177) também menciona Ecrom em suas descrições da pressão dos danitas pelos filisteus.

Embora se diga que Ecrom foi tomada por Judá no começo do período de Juízes (Jz 1.18), os filisteus continuaram a dominá-la durante o período de Juízes e Reis. Enquanto a arca estava em posse dos filisteus, depois de ter estado em Asdode e Gate, foi mandada a Ecrom (a LXX escreve Ascalom: 1Sm 5.10; 6.16) onde a sua presença causou pânico e de onde foi mandada de volta com presentes aos israelitas em Bete-Semes e eventualmente veio a Quiriate-Jearim (5.10 ss.; 6.16; 7.1). Diz-se que Samuel restaurou o território de Israel desde Ecrom até Gate (7.14); os filisteus foram vencidos novamente e expulsos até os portões de Ecrom após a morte de Golias (17.52).

O deus de Ecrom era Baalzebu, a quem o Rei Acazias (c. 850-840 a.C.) buscou para questionar as possibilidades de sua devolução. A ação do rei causou severas denúncias por parte de Elias (2Rs 1.2,3,6,16).

A destruição de Ecrom foi ameaçada pelos profetas em seus oráculos contra os filisteus (Jr 25.20 [LXX 32.20]; Am 1.8; Zc 2.4; 9.5,7). Gate já tinha desaparecido da lista Palestina, deixando somente um grupo de quatro cidades. Zacarias prometeu que assim como os jebuseus, Ecrom seria incorporado em Israel.

Quando Padi, rei de Ecrom, foi preso por Ezequias em 701 a.C., Senaqueribe forçou tanto a libertação do rei quanto a que Ezequias cedesse o território da Judéia a ele. Senaqueribe chegou em Ecrom quando de caminho para o sul depois de tomar Elteque e Timna (ANET, págs. 287,288). Mais tarde, Ecrom pagou tributo com Esar-Hadom (ANET, 291) e Assurbanipal (ANET, pág. 294). Depois da destruição de Jerusalém em 587 a.C., Ecrom não é mais mencionada até o período Macabeu, quando em 147 a.C. Alexandre Balas deu a cidade a Jonatas Macabeus como um prêmio pelos serviços (1Mac 10.89). A cidade permaneceu até a época das Cruzadas.

A identificação da localização de Ecrom permanece hipotética. Eusébio em *Onomasticon* (org. Klostermann, pág. 22, 1. 9, 10) menciona Ecrom como uma grande vila judia entre Azoto e Jamnia até o leste (PL. 23.915) Jerônimo sugere que alguns a identificam com *turrim Stratonis* (Cesaréia), sugestão que é atualmente rejeitada. Robinson (*Biblical Researches*, II, págs. 226-229) identificou Ecrom a vila de Aquir; no entanto, Aquir estava num nível plano a 6 km ao nordeste de Adode e a 1 Km ao sudoeste de Ramleh — na atual área de Kefar 'Ecrom — que não tem nenhum pedaço de louça dos 1500 anos de ocupação, assim a identificação é rejeitada por Albright e Macalister, ainda que preferida de Simon e outros.

Macalister tentou fazer uma distinção entre o Ecrom norte que seria identificado com a cidade danita (Js 19.43) que pensou que poderia ser Aquir e a segunda Ecrom (em Judá) pelo que propôs Diquerim, uma localização entre Maresha e Adode, onde há cavernas e cisternas da antigüidade.

Qatra, um monte a 5 km ao sudoeste de Aquir, um pequeno monte e resquícios do período grecoromano, foi defendido por Albright como estando de acordo com a descrição de Eusébio que coloca Ecrom ao leste da rota de Adode para Jamnia. O lugar acrescentava-se às fortalezas esperadas em uma cidade filistéia importante.

Mais recentemente Naveh, da Pesquisa da Arqueologia Unida do Departamento de Arqueologia da Universidade hebraica e a Sociedade de Exploração de Israel tem proposto que Khirbat al-Maqanna (Tel Miqne), localizada a 480 metros ao leste do Kibbutz Revadim, ao sul do Vale de Soreque, é Ecrom. Fragmentos filisteus são achados na superfície. A cidade existiu desde a idade de ferro até o período persa, e nesta altura do desenvolvimento teria coberto 40 acres, que a faz a maior cidade da idade do ferro já encontrada na Palestina. Seções da parede e do portão da cidade podem ser sugeridas. Há nascentes de água na área, o suficiente para suportar uma pequena cidade.

BIBLIOGRAFIA. R. A. S. Macalister, *The Philistines, Their History and Civilization* (1911), págs. 64,65,74-76; W. F. Albright, "The sites of Ekrom, Gath, and Libnah", AASOR, IIÍII (1923), págs. 1-7; J. B. Pitchard, ANET (1950), págs. 287,288,291,294; J. Simon, GTT (1959), 318 (D/1), 1632; G. Naveh, "Khirbat al-Muqanna — Ekrom", IEJ, VIII (1958), págs. 87-100, 165-170; Z. Kallai-Kleinmin, "The Town List of Judah, Simeon. Benjamin, and Dan", AT, VIII (1958), págs. 145,146 n. 4.

J. P. Lewis

ECUMENISMO (οἰκουμένη, lit. *mundo habitado*, mas ocasionalmente tem o sentido de *mundo civilizado* em contraste com as sociedades bárbaras). Um termo teológico para se referir à unidade e universalidade da fé e da igreja cristã.

Os conceitos mútuos da unidade e universalidade têm raízes nos conceitos do AT sobre o pacto e o culto de adoração, mas alcança a maior expressão na doutrina neo testamentária da igreja.

1. Conceitos da universalidade do pacto e unidade de culto. Ecumenismo, tanto em universalidade como em unidade, é claramente observável no contexto da teologia do AT. O particularismo israelita algumas vezes obscurece os conceitos mais amplos de "mundo" e "nações", mas a evidência claramente aponta para um universalismo profundo no AT. (a) A criação e a tabela genealógica das nações em Gênesis claramente colocam a aliança do povo de Deus sob uma mais ampla estrutura da história universal (cp. Gn 1; 2; 5; 10). (b) O pacto de Abraão não apenas chama atenção para a soteriologia eletiva de Israel, mas inclui "todas as famílias da terra" (Gn 12.1-3; 17.1-8). (c) O pacto de Deus com Israel no Sinai implica tanto em particularismo remissório como no sacerdócio universal. Yahweh chama Israel para ser "reino de sacerdote e nação santa" dele (Êx 19.5,6). De fato o registro da história do AT apresenta o fracasso de Israel em servir neste ministério de servo como *Qâhâl* (congregação) de sacerdotes de Yahweh entre os *Goyim* (nações). (d) Durante a monarquia de Davi houve uma conscientização crescente da missão universal. (Cp. os salmos davídicos 9.11; 18.49; 57.9). Ainda mais pronunciada é a oração de Salomão na dedicação do Templo — que o Templo se tornaria um lugar de adoração universal a Yahweh (1Rs 8.41-53). (e) O fato de que a literatura profética contém consistentemente "seções de nações estrangeiras", sobre as quais é pronunciado julgamento e é prometida salvação para estas nações também, confirma o universalismo implícito na estrutura da fé de Israel (cp. Am 1.3—2.3; Is 13.28; Jr 46.51). (f) Também pode-se traçar nos profetas exílicos e pós-exílicos uma ênfase igual sobre a universalidade da missão de Israel sobre as nações. O que Israel não conseguiu ser, a sua *diáspora* entre os reinos do mundo estava para realizar (cp. Jr 18.7; Ez 3.6; 47.22; Ml 1.11). (g) Finalmente, o que podemos concluir acerca dos numerosos casos de participação de gentios na história de Israel bem como nos exemplos de fé encontrada entre os não-israelitas? Observe o "misto de gente" que saiu do Egito com Israel (Êx 12.38); a proteção do "estrangeiro" (Dt 10.19); Raabe a prostituta cananéia em Josué 2; toda a história de Rute e sua contribuição para a linhagem de Davi; Itai (2Sm 15.21); e Naamã (2Rs 5).

Este universalismo não deve esconder o fato igualmente óbvio da singularidade de Israel e eleição particular. Este particularismo é vital e essencial para a relação da aliança de Yahweh com Israel. "Agora, pois, se diligentemente ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, então, sereis a minha propriedade peculiar dentre todos os povos; porque toda a terra é minha" (Êx 19.5; cp. Dt 7.6-16). A idéia deuteronômica de Yahweh escolher um lugar para "fazer habitar (seu) nome" serviu durante a monarquia para justificar o estabelecimento de santuário central onde não apenas Israel, mas todas as nações viriam adorar (cp. Dt 12; 14.23-25; 15.20; 16.1-16; 17.8, 10; 18.6; 23.16; 31.11; especialmente 33.27). A história registrou o crescimento elaborado da cerimônia de culto e ritualismo que se desenvolveu em torno do Templo. A centralização da adoração de Israel em Jerusalém teve o propósito de promover a unidade da relação da aliança de Israel com Yahweh. A divisão da monarquia em 931 a.C., e o aumento de Baalismo tanto no reino do sul quanto no do norte indica o fracasso da centralização do culto, bem como a unidade, baseada num único santuário. Com a *diáspora* exílica e o desenvolvimento da sinagoga, Israel teve de encontrar sua unidade na recuperação da espiritualidade essencial da relação pactual com Deus; daí o judaísmo posterior se voltou para o *Shema* (cp. Dt 6.4-6) como uma base teológica perante Deus. O debate sobre um santuário centralizado nunca cessou no Judaísmo, e ecos podem ainda ser ouvidos na discussão de Jesus com a mulher no poço de Sicar (cp. Jo 4).

O conceito da unidade era vital para a escatologia do AT. (a) Nos escritos proféticos existem repetidas referências a Sião como fonte do conhecimento do homem a respeito de Deus e a salvação. "Nos últimos dias, acontecerá que o monte da Casa do Senhor será estabelecido no cimo dos montes... e para ele afluirão todos os povos. Irão muitas nações e dirão: Vinde, e subamos ao monte do Senhor e à casa do Deus de Jacó, para que nos ensine os seus caminhos, e andemos pelas suas veredas; porque de Sião sairá a lei, e a palavra do Senhor, de Jerusalém." (Is 2.2-3; cp. Is 56.6-8; 66.18-21; Mq 4.1ss.). (b) A visão apocalíptica de Ezequiel nos capítulos 40-48, onde um novo Templo é visto, aponta novamente para o culto como o centro da fé, adoração e unidade de Israel. Embora Ezequiel admoeste para que não "introduzistes estrangeiros, incircuncisos de coração e incircuncisos de carne" em 44.7, ele aumentou os limites da terra obviamente incluindo outras nações. "Será, porém, que a sorteareis para vossa

herança e para a dos estrangeiros que moram no meio de vós, que gerarem filhos no meio de vós; e vos serão como naturais entre os filhos de Israel; convosco entrarão em herança, no meio das tribos de Israel." (47.21-23). (c) A profecia de Jeremias sobre a "nova aliança" gravada no coração humano fala de uma unidade espiritual transcendendo todas as instituições e prescrições legais (Jr 31.31-34). É a mesma "nova aliança" que forma a base para a unidade bem como para a universalidade da igreja do NT como "corpo de Cristo". (cp. Hb 8.8-12; observe as variações textuais na instituição da Eucaristia em Mt 26.17-29 e Mc 14.12-25; também observe a associação da Eucaristia com o reino de Israel em Lucas 22.28-30). (d) E por fim, não apenas na unidade de culto da adoração em Israel, mas no próprio Israel - tanto velho quanto novo - como "povo de Deus" é que deve ser visto tanto a continuidade como a unidade (cp. Gl 6.13-16). Isto é responsável pela interpretação da profecia a respeito do retorno de Israel para a Palestina, como um reino unido (cp. Jr 31-34; Ez 36.37). O discurso de Paulo sobre Israel em Romanos 9-11 também aponta para a continuidade do papel de Israel no *Heilsgeschichte* de Deus, mas é um papel que todas as outras nações também desempenharão. É aqui que a escatologia se funde com ecumenismo como universalidade e também unidade (cp. Ap. 7.1-17).

2. A teologia mundial do NT. No NT *oikoumenē* sempre é interpretado pelo termo mais freqüente *kosmos*. O último fala de um mundo divinamente criado de ordem e humanidade, de uma sociedade ordenada de homens, de uma sociedade orgânica controlada pelo "maligno" e soteriologicamente de um mundo de remidos por intermédio de Jesus Cristo. (Cp. Mt 4.8; 5.14; 26.13; Mc 8.36; Jo 1.9,10,29; 3.16,17,19; 4.42; 12.31; At 17.24; Rm 1.18,20; 11.15; 1Co 1.20,21; 2Co 5.19; Gl 4.3; 1Jo 2.15-17). Embora a conclusão estendida de Marcos seja de autoridade textual questionável, não pode haver dúvida de que a missão da Igreja é de extensão igual com a redenção universal de Jesus Cristo (cp. Mc 16.15; 2Co 5.14-21). *Oikoumenē* é o *kosmos* se tornando o reino de Cristo! (Cp. Ap 11.15).

3. Eclesía como a Igreja-igreja. O conceito de Igreja-igreja tenta indicar dois fatos acerca da eclesiologia do NT: (a) existe uma distinção entre a Igreja como uma realidade espiritual metafísica transcendendo todas as formas institucionais históricas e a existência da igreja como uma instituição local; e (b) o hífen conectando a Igreja com a igreja aponta para os ensinamentos do NT de que todas as congregações locais dependem para sua existência da realidade espiritual, metafísica da Igreja como o "corpo de Cristo". Ao mesmo tempo, a Igreja sempre assume e manifesta a si mesma na realidade das sociedades institucionais que possuem um caráter distintamente cristológico. A carta de Paulo aos efésios apresenta o exemplo mais claro da idéia do NT sobre a Igreja. Falando de Cristo e da Igreja Paulo diz: "E pôs todas as coisas debaixo dos pés e, para ser o cabeça sobre todas as coisas, o deu à igreja, a qual é seu corpo, *a plenitude daquele que a tudo enche em todas as coisas*" (Ef 1.22, 23; cp. Cl 1.15-29). A "plenitude daquele que a tudo enche em todas as coisas" não é simplesmente Cristo, mas Cristo e sua Igreja. (Cp. Ef 2.19-22; 3.1-12; 5.21-33; 2Co 12.12, 13; Rm 12.3-8). Que o termo ekklēsia no NT mais freqüentemente se refere as congregações locais é visto pelo seu uso no livro de Atos. (Cp. 8.1; 9.31; 11.22, 26; 12.1; Rm 16.1; 1Co 1.2; 1Ts 1.1).

Ecumenicamente falando a Igreja transcende todas as expressões, histórica, institucional e geográfica, mas é, no entanto, manifesta em todas as assembléias locais chamadas para serem o *kerygma* de Jesus como o Cristo. (Cp. At 2.14-47). A natureza pastoral da literatura do NT revela a tensão das igrejas sendo sempre chamadas de Igreja.

4. Conclusões: unidade, universalidade e institucionalismo. (a) Unidade: no Cristianismo posterior o termo "católico" (καθ ὅλη) chegou a designar tanto a unidade quanto a universalidade da Igreja e é uma das indicações mais claras de que a ecumenicidade logo se tornaria uma preocupação da igreja pós-apostólica. (Note o terceiro artigo do Credo Apostólico). A idéia de uma igreja *kath' holē* é encontrada apenas em exemplos adjetivais no NT. (Cp. ἐφ' ὅλη τὴν ἐκκλησίαν, At 5.11; σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ, 15.22). Inácio (d. 107 d.C.) é o primeiro a usar o termo para distinguir a verdadeira igreja que se atém à doutrina de Cristo de todas as outras instituições fundamentadas em heresias. A ênfase do NT sobre a unidade entre os cristãos é quase que demasiadamente óbvia para requerer ilustração. Observe, contudo, que a promessa de Cristo de construir "sua Igreja" e a palavra "igreja" é singular (Mt 16.18). A oração sacerdotal de Cristo em João 17 à qual os ecumênicos têm sempre apelado é uma oração para que a unidade dos cristãos trabalhe apologeticamente para a disseminação do evangelho (vv. 20-26). Anteriormente no

quarto evangelho, apresenta-se Cristo dizendo: "haverá um só rebanho e um só pastor" (10.16). A repetida ênfase de Paulo onde quer que a Igreja é definida como "corpo de Cristo" é sobre sua unidade essencial com Cristo (cp. 1Co 12.12, 13; Rm 12.3-8; Ef 4.1-16). Ele responde à divisão da igreja de Coríntios com a reprimenda "está Cristo dividido?" (1Co 1.10-17).

(b) Universalidade: A grande comissão de Cristo é uma chamada para uma missão mundial — "Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações" (Mt 28.19,20). Este tempo de quase 2000 anos de história da igreja é a confirmação da missão ecumênica da igreja e sua realização parcial. Mesmo assim no 1° séc. Paulo se expressa, "esforçando-me, deste modo, por pregar o evangelho, não onde Cristo já fora anunciado, para não edificar sobre fundamento alheio", e ele desejava que antes do término de sua vida ele pudesse viajar até a Espanha — considerado até então naquele tempo como sendo o extremo oeste do mundo. (Cp. Rm 15.20,28). Em Atos 1.8, a missão é de extensão igual com "os confins da terra".

(c) Institucionalismo: A questão da unidade e universalidade tem, mais recentemente, levantado a questão de uma instituição universal unida, que pode se chamar de "Igreja de Cristo". Não há evidência no NT que apóie qualquer tentativa de construir uma instituição monolítica. Há na verdade clara evidência de que a Igreja no período do NT era institucional por natureza com um fundamento cristológico apostólico, com ofício ministerial, com uma estrutura litúrgica, e com um conceito de associação capaz de disciplina eclesiástica; mas não há evidência de que uma organização centralizada com matriz em Jerusalém, Antioquia ou Roma, tenha existido no 1° séc. ou fosse projetada para os séculos futuros (Cp. Mt 18.15-20; At 2.37-47; 6.1-6; 14.23; 20.17, 28-32; 1Co 5.1-13; 10.14-22; 11.17-34; Ef 2.20; 4.1-16; Fp 1.1; 1Tm 3.1-16; Tt 1.5-9). A unidade da Igreja Primitiva, e a unidade para a qual a Igreja de todas as épocas é chamada a demonstrar, é sua confissão de Jesus como Senhor, e seus membros como servos pelo amor de Jesus (cp. 2Co 4.1-6).

"Tendo traçado a *Heilsgeschichte* de Abraão a Cristo... os capítulos iniciais do Gênesis que falam da Criação e da Queda, o Dilúvio e a Torre de Babel servem para universalizar a experiência histórica de Israel. A estranha história de Israel que culminou em Cristo e a ascensão da Igreja Cristã como o novo Israel tem importância para o mundo inteiro dos homens que caíram em Adão e são inclusos na aliança feita com Noé.. A Bíblia nos dá, pois, um relato dos caminhos de Deus com uma comunidade particular, mas a história se passa numa estrutura universal... A história bíblica se tornou universal por intermédio da emergência da Igreja Católica e é ainda na Igreja que a história no sentido mais completo é feita, porque é principalmente na Igreja que o homem encontra com Deus e reage de acordo com a vontade deste. É dentro da Igreja que a Bíblia é lida e os Sacramentos administrados no contexto do ato de adoração por meio do qual os crentes são feitos contemporâneos com o grande evento criativo da história, constituindo a revelação da vontade de Deus". (Norman W. Porteous, "Old Testament Theology" *The Old Testament and Modern Study*, org. por H. H. Rowley [1951], págs. 342,343.)

BIBLIOGRAFIA. J. H. Maude, "Catholicism, Catholicity", HERE, III (1928), págs. 258-261; O. J. Baab, *The Theology of the Old Testament* (1949), págs. 183-186; E. Brunner, *The Misunderstanding of the Church* (1953); L. Newbigin, *The Household of God* (1953); J. D. Murch, *Co-operation Without Compromise* (1956); T. F. Torrance, *Conflict and Agreement in the Church*, 2 vols. (1959); J. B. Payne, *The Theology of the Older Testament* (1962); H. Sasse, "κόσμος" TNDT, III (1965), 868-895; K. L. Schmidt, "ἐκκλησία" TDNT, III (1965), págs. 501-536; B. Vassady, *Christ's Church: Evangelical, Catholic, and Reformed* (1965); O. Michel "ἡοἰκουμένη", TNDT, V. (1967), págs. 157-159.

D. M. Lake

ECZEMA (בהק; ἀλφός) NVI. Eczema é um termo usado (pênfigo), dermatose encrostada (impetigo), dermatose seca (eczema áspero), e dermatose escamosa (psoríase).

Como usado em Levítico 13.39, este termo não significa qualquer uma dessas doenças, nem sardas, como traduzido na KJV. Os homens e as mulheres relatados possuíam manchas *brancas* na pele ("impigem branca" ARA; "bostela branca" ARC; "branco-embaciado" BJ). O diagnóstico era necessário porque uma mancha branca é ocasionalmente um sintoma inicial de lepra.

Quando declarado não contagioso, era provavelmente vitiligo — áreas irregulares de pele com sem pigmento. As áreas descoloradas espalham-se centrifugamente, envolvendo algumas vezes o cabelo e produzindo listas brancas. A causa é desconhecida. Ela é deformadora, mas não perigosa.

As mulheres egípcias conheciam o vitiligo. É dito que elas restauravam um pouco da cor

normal mastigando plantas encontradas ao longo das margens do Nilo. Também se recorria ao tingimento das manchas brancas, como ocorre em nossa própria geração.

R. H. Pousma

ED (עד, testemunho). ARA Testemunho. Um altar construído pelos rubenitas, gaditas e a meia tribo de Manassés que se estabeleceu ao leste do Jordão, como um testemunho de sua lealdade ao Deus de Israel e às tribos a oeste do Jordão. Não se encontra no TM ou na LXX; inserida na KJV, ASV e ARC (Js 22.34).

EDAR. Forma de Éder (עדר) na ARA referindo-se à "torre de Eder" (מגדל עדר, torre do rebanho) localizada entre Belém e Hebrom, onde Jacó acampou por um período após a morte de Raquel (Gn 35.21). *Veja* Eder.

R. K. Harrison

ÉDEN (JARDIM DO) (incluindo Pisom) עדן; LXX, Ἔδεμ, a primeira habitação de nossos primeiros pais.

1. Etimologia. Duas possibilidades são encontradas nesta classificação. (a) ou a palavra "Éden" é derivada do acadiano, *edinu*, ou do Sumério *edin*, i.e. "campo aberto" ; ou novamente (b) é o ('eden) hebraico para "deleite". A possibilidade (a) é menos provável, porque "campo aberto" não é uma apta designação de um "jardim". Por outro lado, a LXX freqüentemente traduz por "jardim do Éden", "parque de deleite".

2. Uso da palavra. A palavra *'eden* é usada para jardim em geral; também para uma localização territorial ou geográfica; aparece como nome próprio de uma pessoa; e por último como nome de cidade (Am 1.5). *Veja* KB s.v.

3. Localização. Três possibilidades principais são encontradas sob este título. (a) Armênia, (b) Babilônia, ou perto da cabeça do Golfo Pérsico, (c) perto do Pólo Norte. O último pode ser descartado rapidamente, porque tudo que se pode alegar como confirmação é que evidência de flora tropical foi encontrada em fósseis no congelado norte. A Babilônia também não parece razoável, porque o padrão de rios descritos em Gênesis 2.10-14 não é o mesmo. Ao menos dois dos rios mencionados na escritura (o Tigre e o Eufrates) são conhecidos por terem existido, como eles são até hoje, perto um do outro e nascendo da região montanhosa da Armênia. Isto não atribui qualquer lugar próprio ao Pisom e ao Giom, em referência a que a conjectura tem sido feita, entre outras, que eles são os Indus e o Nilo. Entretanto, uma identificação positiva destes dois não pode ser estabelecida. De fato, parece que pode-se dar por contente com a identificação do Eufrates com o *prath* (v.14) e do Tigre com o *hiddekel* (cp. sumério, *Idigna*, e o acadiano, *idiqlat* — KB). Visto que estes grupos de rios não podem ser identificados em lugar algum (um rio principal dividido em quatro braços), há grande probabilidade de que estejam corretos os que permitem a possibilidade de alguma mudança topográfica significante, tal como pode ter sido aquela criada pelo Dilúvio. O único fato auxiliar que resta é que o Tigre e o Eufrates ainda se originam na mesma área, assim como o fazem alguns rios secundários (como Araxes e Murat) que chegaria perto da original formação mencionada no texto. A afirmação parece irrefutável que a imagem dada nos vv.10-14 é de um único canal saindo do jardim, e então se subdividindo em quatro canais, os quais saem na direção dos quatro pontos cardeais. Nenhuma situação comparável, que possa ser descoberta, corresponde geograficamente ao que é descrito aqui. O contrário freqüentemente ocorre, ou seja, que vários rios afluem e se combinam para fazer um rio. A subdivisão de um rio deve, até aonde se sabe, ser encontrada só em deltas, que não é o caso sendo descrito aqui. Fazer do Pisom e o Giom dois canais que no passado conectaram o Tigre e o Eufrates não parece uma solução razoável do problema.

4. Descrição do jardim. A ênfase das Escrituras em referência ao jardim parece se apoiar no fato que constituiu um ambiente sem defeito para seres humanos em si mesmos sem defeito. Havia muitos símbolos da bondade divina e o favor era acessível para os primeiros pais. Entre estes símbolos, "árvores" são mencionadas primeiro (2.9), toda espécie delas "agradáveis à vista e bom para comer". Em particular há duas árvores especiais, a árvore do conhecimento do bem e do mal e a árvore da vida. Estas podem bem ter estado no centro do jardim, como elas certamente estavam em sua importância intrínseca para a humanidade.

Assim deve ser destacado que quanto à localização, o jardim estava "no Éden". O Éden aparece com um território mais amplo dentro do

qual o jardim estava localizado. Por outro lado, a localização é especificada como situada "ao leste" que deve indicar: leste do ponto de localização do escritor do relato, o que não ajuda nesta situação, pois não se sabe onde o escritor estava.

Além dos vários tipos de árvores, havia muitos animais, talvez representantes de todas as principais classes de criaturas que tinham sido criadas no sexto dia (Gn 1.24s.) Estas criaturas podem ter servido o homem de muitas maneiras, o que se tornou mais e mais evidente com o passar do tempo.

Quanto ao jardim ser bem regado tem sido indicado, indiretamente, o que foi dito sobre um rio e quatro rios. Quase sempre na linguagem bíblica a abundância de água é a principal bênção física. Ao mesmo tempo, a manutenção do jardim dava uma ocupação apropriada aos primeiros pais, mas desde que a natureza não foi "sujeita à vaidade", o trabalho indicado não era nem demasiado, nem muito pouco.

Por último, tudo aponta para a possibilidade que o clima fosse temperado, pois aparentemente as roupas não eram uma necessidade física.

5. O uso do termo em outros lugares da Escritura. Não é de se surpreender que o Jardim do Éden tornou-se o símbolo e epítome da beleza e perfeição, do que as seguintes passagens testemunham: Isaías 51.3; Ezequiel 28.13; 31.9,16,18; Joel 2.3.

6. A história posterior do jardim. Primeiro deve ser lembrado que querubins estavam situados ao leste do jardim para impedir a entrada do homem. Também é tradicional dizer-se que o lugar de permanência de Caim era ao leste do jardim. A partir daí tudo é envolto em silêncio. Há sempre a possibilidade de que o jardim tenha continuado a existir e foi o lugar da manifestação da presença do Senhor ao homem até a época do Dilúvio, sendo que os querubins envolvidos eram os que elevavam o trono do Todo-Poderoso. O NT, baseando-se no termo usado pela LXX, emprega paraíso como um termo descritivo da glória do além (Lc 23.43; 2Co 12.3; Ap 2.7).

BIBLIOGRAFIA. Qualquer comentário comum de Gênesis; e também artigos de enciclopédias e dicionários bíblicos.

H. C. LEUPOLD

ÉDEN, FILHOS DO; CASA DO. *Veja* BETE-ÉDEN.

EDER (עדר, *rebanho* como topônimo; provavelmente a forma aramaico de עזר, *ajudante* como nome pessoal). 1. Uma torre de vigia (*migdal*) entre Belém e Hebrom, onde Jacó levantou a sua tenda depois da morte de Raquel, e onde Rubem coabitou com Bila (Gn 35.21,22). A Bíblia de Jerusalém usa Magdol-Éder. Por sua proximidade à Belém, onde Davi nasceu, Miquéias (4.8) refere-se a ela ("Ó torre do rebanho",) e em Ofel ("a fortaleza"), onde ficava o palácio de Davi em Jerusalém como símbolo da sua casa real.

2. Uma cidade no distrito do Neguebe em Judá (Js 15.21), identificado por alguns como el-'Adar, aproximadamente 8 quilômetros ao sul de Gaza na margem direita do Wadi Ghazzeh. A LXX B, no entanto, tem *Ara*, sugerindo que Arad (q.v.) é provavelmente a leitura correta (Y. Aharoni, *The Land of the Bible* [1967], pág. 105).

3. Um Benjamita (1Cr 8.15).

4. Um Levita, descendente de Musi, filho de Merari (1Cr 23.23; 24.30)

J. REA

EDES, EDOS. *Veja* IDO.

EDIFICAÇÃO, EDIFICAR (οἰκοδομέω, *construir*; οἰκοδομή, *o ato de construir*). A palavra é ocasionalmente usada no sentido literal de construção (de tumbas, Mt 23.29; de uma casa, At 7.47). É usada mais freqüentemente no sentido metafórico de construção característica de uma igreja (Mt 16.18) ou de um indivíduo (especialmente nos escritos de Paulo, e.g. em 2Co 10.8; 13.10; Ef 4.12,16). Paulo freqüentemente usava οἰκοδομή, mas nunca no sentido literal. Ele descreve a igreja como um edifício (1Co 3.9 e Ef 2.21), e fala de levantá-lo na base apropriada (1Co 3.10,12,14). Paulo diz aos Coríntios: "Quando vos reunis, um tem salmo, outro, doutrina, este traz revelação, aquele, outra língua, e ainda outro, interpretação. Seja tudo feito para edificação" (14.26). Ele está ansioso para que os cristãos amadureçam, que eles honrem a causa de Cristo, que se tornem bem edificados na fé.

Os puritanos enfatizaram a edificação, e influenciaram John Wesley (1703-91). Wesley escreveu um sermão sobre "Os Meios de Graça", no qual ele tratou sobre a oração, o exame da Escritura, e a Ceia do Senhor como os principais meios de ser edificado na fé. Em outro lugar ele acrescenta jejum e comunhão cristã a estes três principais meios de crescimento na graça.

BIBLIOGRAFIA. J. K. Grider, *Taller My Soul: the means of Christian growth* (1964).

J. K. GRIDER

ÉDITO. *Veja* DECRETO.

EDNA (de עדנה, *alegria*). Esposa de Ragüel em Ecbátana e mãe de Sara que tornou-se a esposa de Tobias (Tob 7.2). Ragüel trás o documento de casamento para o casamento de Tobias e Sara (7.14), Edna prepara o quarto do casamento e conforta Sara (7.15,16). Ela aceita Tobias como genro, sua despedida ao casal partindo é emocionante (10.12), e em troca ela recebe a bênção de Tobias (11.1). Ela recebe o nome de Ana na Vulgata, o qual também é o nome da esposa de Tobias.

EDOM, EDOMITAS (אדום, *vermelho*; LXX Ἐδώμ; אדומים). A designação "Edom" denotava tanto o nome de Esaú, recordando a sopa vermelha de vegetal que recebeu em troca pelo direito de primogenitura (Gn 23.30), como a terra de seus descendentes (32.3;36.20,21,30), ou Edomitas em grupo (Nm 20.18,20,21; Am 1.6,11; Ml 1.4).

1. O território de Edom. A terra ocupada pelos edomitas era uma área montanhosa irregular, se estendendo do ribeiro de Zerede ao sul até o Golfo de Aqabá por aproximadamente 161 Km, enquanto que para o leste e o oeste se estendia até 64 Km através do deserto de Edom. Embora o terreno fosse desfavorável para plantação, havia várias áreas boas para o cultivo (Nm 20.17-19). O território Edomita tem sido, geralmente, dividido em três áreas. A primeira, a região norte incluindo Bozra e Punom (Feinan). Ela compreende um áspero retângulo de aproximadamente 24 Km de largura e uns 113 Km de comprimento, estendendo-se ao sul do ribeiro de Zerede (Wadi el-Hesa) que formava a fronteira com Moabe. A elevação desta terra varia de 1.500 Km acima do nível de Bozra a aproximadamente 1.737 Km próximo a Temam (Tawilan), onde o limite sul foi marcado pela escarpa que avista o vale de Hismeh. Este quadrante formava a fortificada área de Edom na antiguidade, sendo rodeada com fortes pontos, particularmente do lado da exposta fronteira leste. Nos tempos bíblicos a estrada do Rei passava junto do platô leste depois de subir o Wadi Laban, e então passava pelo sul perto de Tofel, Bozra e Dana, até que descia ao Vale de Hismeh. Sela, a capital de Edom, fica a oeste da Estrada do Rei no rochoso planalto de Umm el-Byara, que está 305 metros acima de Petra (forma grega de Sela). A segunda área principal de Edom, o distrito afastado, compreendia a região sul do Vale de Hismeh, longe do Golfo de Aqabá, que esteve sob o controle Edomita embora não colonizado. Aquelas porções do Arabá envolvidas foram valiosas para suas minas de ferro e cobre, e constituíram um importante recurso de riqueza para os edomitas que operavam-na. E mais, as rotas de comércio conectando a Mesopotâmia e o Egito passavam através da extremidade sul desta região, assim contribuindo mais adiante com o tesouro edomita.



A Vila de Dana em Edom. Esta cidade tem uma planta bem parecida à das antigas cidades escavadas aqui. © *Lev*

Uma terceira área de terra, ao oeste de Arabá, foi ocupada por tribos nômades que foram algumas vezes imprecisamente associadas com os edomitas (Gn 36.11,12), mas nunca estiveram sob o firme domínio edomita. Foi através desta área que os israelitas passaram quando estavam prestes a conquistar Canaã.

2. Sua história e população. Investigações arqueológicas revelam que o território era ocupado antes da época de Esaú, pois nos sécs. 20 e 23 a.C. houve uma próspera civilização na localidade, depois do que a terra permaneceu inabitada até o séc. 13 a.C. sem considerar os bandos de beduínos transeuntes. É difícil dizer se a invasão de Quedorlaomer (Gn 14.1ss.) foi responsável pela população da área, mas é provável que Esaú e seus filhos absorveram os originais colonos horeus (14.6) quando eles vieram ao monte Seir (36.5-8). Os horeus já tinham alguns chefes tribais governando o país (36.29,30), e Esaú tomou para si a filha de um destes chefes por mulher (36.2,25). Os descendentes de Esaú foram também chefes tribais (36.15-19, 40-43), e não houve nenhuma dúvida do papel dos horeus a respeito disto (cp. Dt 2.12,22).

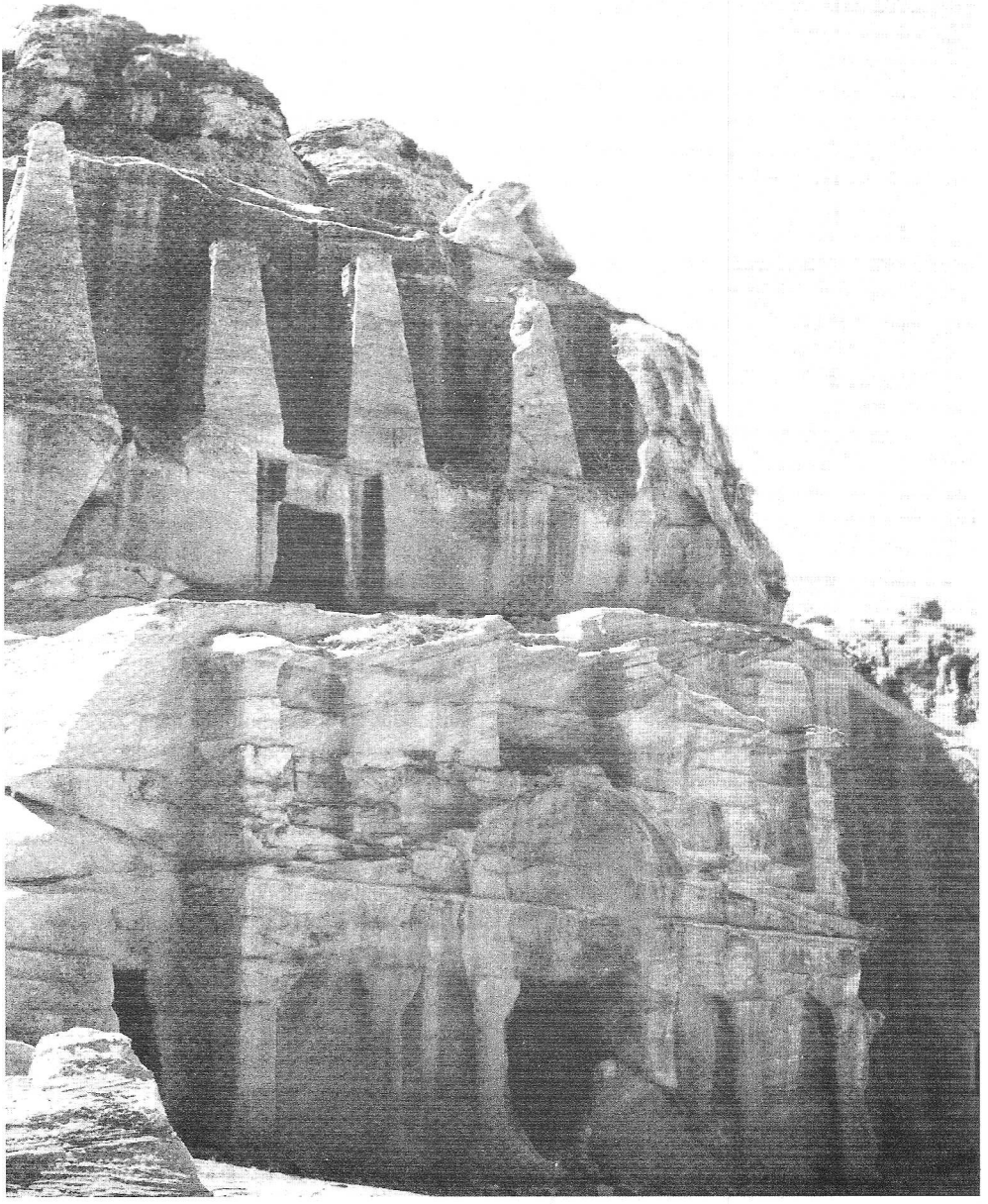
Esaú já tinha ocupado Edom quando Jacó retornou de Harã (Gn 32.3,36.6-8; Dt 2.4,5), e os edomitas estavam bem estabelecidos no país e viviam num padrão monárquico antes do período do Êxodo, tendo aparentemente abandonado o sistema de chefes tribais. Infelizmente todas as inscrições e registros escritos dos edomitas estragaram-se e assim é necessário depender das fontes egípcias, hebraicas e assírias, sobre eles.

Associada a isto, a menção de Edom e Seir ocorre nos registros do Faraó Merneptá (c. 1225-1215 a.C.) e Ramsés III (c. 1198-1167 a.C.) como sendo os tributários deles, mas cuidado deve ser aplicado ao avaliar esta declaração. Os registros hebraicos (Gn 36.31-39; 1Cr 1.43-51) indicam que os edomitas possuíam reinado muito antes que os israelitas, sendo assim mais adiante confirmada a antiguidade deste particular padrão social em Edom. Os edomitas foram também mencionados no Papiro Anastasi VI do séc. 13 a.C. em ligação com o passar dos pastores das tribos de Edom para o exuberante campo de pasto do delta do Nilo e novamente na carta nº 256 de Tel el-Armana, datada de 1400 a.C., onde Edom (udumu) foi descrito como um dos inimigos do príncipe jordaniano. Em vista da constante ênfase do AT no relacionamento racial próximo entre Israel e Edom, é provável que originalmente os edomitas vieram de Arão. No entanto, num período eles casaram-se com os cananeus (os "hititas" de Gn 26.34) e também provavelmente com os nativos horeus de Seir (36.20-30), a qual eles ocuparam (Dt 2.12), assim fazendo de Edom uma entidade composta.

Apesar da falta de cortesia por ser recusada a permissão de viagem através do país pela Estrada do Rei, os israelitas foram proibidos de odiar seus irmãos edomitas (23.7,8). Na época de Josué a tribo de Judá era um território demarcado atingindo as fronteiras de Edom (Js 15.1,21) ainda que não violando o território edomita. Durante a época da conquista e colonização não houve contato registrado entre Israel e Edom. Dois séculos mais tarde, Saul estava em conflito com os edomitas (1Sm 14.47), embora alguns deles estivessem ao seu serviço (1Sm 21.7; 22.9,18); mas foi Davi que dominou o país e que colocou forças militares em toda parte (2Sm 8.14; no v.13 leia *'ḏōm* para a incorreta forma *'ᵃrām*), uma derrota que ficou mais decisiva quando o comandante israelita Joabe conduziu uma campanha de 6 meses designada para erradicar todos os edomitas machos (1Rs 11.15,16). No entanto, alguns guerreiros escaparam ao massacre, pois um certo Hadade, um príncipe real fugiu para o Egito e foi subseqüentemente uma fonte de aborrecimento para Salomão (11.14-22).

A conquista de Edom marcou um importante estágio no crescimento econômico do reinado de Salomão, pois não só assegurou o controle da rica caravana de comércio, mas também possibilitou a exploração das minas de cobre e ferro do território. Salomão também construiu um porto em Eziom-Geber, no Golfo de Aqabá, que serviu como ponto terminal para seus navios mercantes do Mar Vermelho para Ofir e Arábia (9.26; 2Cr 8.17). Escavações arqueológicas mostram que num novo lugar, aproximadamente 2,5 m. a oeste de Aqabá (Elate), foi construída uma fundição de ferro e cobre na época de Salomão. Situado entre o monte Sinai e Edom, foi idealmente localizada para o propósito desde que recebeu a força total dos ventos do norte uivando para o vale de Arabá. O minério para fornalhas de vento era obtido no local, e era provavelmente processado por escravos.

Na época de Josafá (870/69-848 a.C.) Edom se uniu a Amom e Moabe num ataque sobre Judá (2Cr 20.1), mas os aliados subseqüentemente foram desbaratados (20.22,23). Josafá tentou usar as instalações portuárias em Eziom-Geber, que ele aparentemente reconstruiu depois que foram incendiadas no séc. anterior, mas sua esquadra foi naufragada pelos fortes ventos (1Rs 22.48, 2Cr



As tumbas próximas à entrada de Siq at Petra, em Edom. © *Dev*

20.36,37). Neste período Edom foi governada por um representante que funcionava como rei (1Rs 22.47). Ele estava sob o controle de Judá e juntou-se à coalisão ente Israel e Judá no ataque a Mesa, rei de Moabe (2Rs 3.4-27).

Edom rebelou-se na época de Jeorão (848-841 a.C.), destruindo, saqueando e ocupando Eziom-Geber (8.21). Embora Jeorão tenha derrotado os edomitas em batalha, ele falhou ao subjugá-los, e Edom tornou-se independente por uns 40 anos. Amazias (796-767 a.C.) invadiu Edom, matou 10.000 guerreiros no vale do Sal, e capturou Sela, a capital (14.7; 2Cr 25.11,12). Uzias (767-740/39 a.C.), seu sucessor, completou a conquista e restaurou o porto de Elate (2Rs 14.22), mas em 735 a.C. Edom recuperou sua liberdade de Judá, aparentemente por se aliar a Israel e Aram, e levou cativos do reino do sul (2Cr 28.17; em 2Rs 16;6, "Edom"

deveria ser lido "Arão"). Judá jamais recuperou Edom, e inscrições assírias mostram que em 732 a.C. Tiglate-Pileser III forçou Kaush-malaku, rei de Edom a tornar-se seu tributário, uma situação que durou por sécs. sem interrupção qualquer.

O pesado tributo requerido de Edom diminuiu sua prosperidade consideravelmente, resultando em um declínio geral do reino em quieta aceitação do domínio babilônico em 604 a.C. Os edomitas aliaram-se com Nabucodonosor quando ele derrubou Jerusalém em 587 a.C., e se alegraram com a destruição de seu tradicional adversário (Sl 137.7; Lm 4.21,22; Ob 10-16). Alguns edomitas imediatamente ocuparam o sul de Judá e fizeram de Hebrom a sua capital, assim formando a Iduméia da era pós-exílica. Durante o 5º séc. a.C., Edom ficou sob o domínio árabe, e pelo 4º séc. a.C. tinha sido invadida pelos nabateus que entraram na terra pelo sul e leste, fazendo de Petra a sua capital. Enquanto alguns edomitas se mudaram para Iduméia, outros aparentemente permaneceram e foram absorvidos pelos árabes nabateus.

A conhecida história induméia iniciou com a revolta dos Macabeus. Parte do sucesso militar de Judas Macabeu incluiu uma vitória sobre os idumeus em Acrabatana em 164 a.C. (1Mac 5.1-5; Jos Ant. XII, 8,1 (Josefo?). João Hircano ocupou toda a Iduméia em 120 a.C. e obrigou o povo a adotar o Judaísmo (Jos Ant XIII, ix, 1; XV, vii, 9). Quando os romanos tomaram a Palestina, os edomitas naturalmente caíram sob sua jurisdição. O resultado disto foi que de Iduméia veio Antipáter, o pai de Herodes o Grande, como governador do país em 63 a.C. Seu filho fundou em 37 a.C. a última dinastia dos imperadores da Palestina, e depois da destruição de Jerusalém em 70 d.C., os idumeus desapareceram da história, terminando assim a variada carreira dos edomitas. Ironicamente os descendentes daqueles que tinham se exultado com a queda de Jerusalém em 587 a.C. estavam entre os fiéis defensores contra Roma em 66-70 d.C.

3. Edom no AT. O tradicional antagonismo entre Edom e Israel teve suas raízes entre o relacionamento de Esaú, identificado como Edom e Jacó, representando Israel (Gn 36.1). Talvez haja um jogo de palavras na descrição de Jacó como "liso" (*hālāq*) e Esaú como "cabeludo" (*sā'îr*), desde que o monte Halaque, colocando-se à fronteira sul de Israel, estava de frente com a fronteira edomita de Seir (Js 11.17; 12.7), mas isso pode ser inteiramente acidental. O amargo rancor de Edom pelos israelitas era severamente censurado por quase todos os profetas de Judá. Amós condenou-os por suas práticas brutais em guerra e mencionou um conflito de fronteira que, por outro lado, não foi registrado (Am 2.1) no qual os moabitas queimaram os ossos de um rei edomita até as cinzas, causando assim o maior insulto pessoal sobre um cadáver. Obadias todo trata de uma amarga denúncia de Edom e a predição de sua destruição. O ponto principal em questão nesta profecia foi o sentimento de traição sentido pelos da Judéia quando seus parentes de sangue, embora inimigos hereditários, foram contra eles na época de crise pela queda de Jerusalém em 587 a.C. e ajudaram o inimigo comum.

Esta trágica ocorrência foi perpetuada pelo salmista (Sl 137.7), que orou por retribuição de tão vil ato. Um oráculo profético em Jeremias (Jr 49.7-22) reflete muito do mesmo sentimento como o de Obadias por predizer a desolação de Edom, um tema que também ocorre em Isaías 11.14; 34.5-17 e Ezequiel 35.1-15. O livro de Malaquias (Ml 1.2-4) foi particularmente enfático sobre a escolha divina de Jacó e a rejeição intransigente de Esaú como um instrumento de revelação. Por outro lado, Sofonias e Zacarias não incluíram Edom entre aqueles que deviam ser punidos pela destruição, e na Torá foi feita provisão para admitir os edomitas na comunidade de Israel (Dt 23.7,8). Se os personagens no livro de Jó, que tinham como ambiente um local no deserto da Arábia ao leste da Palestina, eram de fato edomitas, o autor deste trabalho tinha claramente levantado muito mais que puro sentimento nacional em fazê-los veículos de revelação divina na área vital de experiência humana envolvendo o sofrimento. Todavia, de todos os vizinhos de Israel, Edom como nação foi a única que não recebeu promessa de misericórdia da parte de Deus.

BIBLIOGRAFIA. F. Buhl, *Geschichte der Edomiter* (1893); N. Glueck, AASOR (1935), XV, 18, 19; ibid. *The Other Side of the Jordan* (1940), págs. 114-134; D. Baly, *The Geography of the Bible* (1958).

R. K. HARRISON

EDOS, EDES (LXX B, Ἠδός, LXX A, Ἠδαίς). (1Esd 9.35). Um dos filhos de Nebo que tinha casado com uma mulher estrangeira. Ele foi chamado Jadai em Esdras 10.43.

EDREI (אדרעי *forte*? [significado incerto]). Nome de cidade. 1. Uma cidade de residência de Og, rei de Basã (Dt 1.4; 3.10; Js 12.4; 13.12). Construída em uma ribanceira tendo como vista a bifurcação

do Rio Jarmuque, junto a fronteira sul de Basã (q.v.) perto do deserto oriental. Dali Og podia olhar os invasores do sul e do leste. Moisés derrotou Og em uma batalha levantada fora de Edrei, a qual foi então destruída (Nm 21.33-35; Dt 3.1-6). As ruínas foram incluídas no loteamento para o clã de Maquir da tribo de Manassés (Js 13.31). Edrei é identificada como a moderna Der'a, uma cidade de 5.000 pessoas na Síria do sul, c. 100 Km. ao sul de Damasco e 50 Km. ao leste do Jordão. O lugar tem ruínas da época da Idade do Bronze Primitivo assim como uma impressionante cidade subterrânea de numerosas ruas, lojas, alojamentos, e cisternas, provavelmente do período helenístico ou romano, em cavernas sustentadas em rocha basáltica (*Unger's Bible Dict.*, pág. 287; HGHL, pág. 576).

2. Uma fortificada cidade destinada a Naftali, perto de Cades na Galiléia Alta (Js 19.37), possivelmente a atual Tel Khureibeh. Provavelmente é a *i-t-r-'*, #91 na lista da campanha de Tutmose III em Karnak (ANET, pág. 242; Y. Aharoni, *The Land of the Bible* [1967], pág. 150).

J. Rea

EDUCAÇÃO NOS TEMPOS BÍBLICOS. A palavra para educação (חניד) em hebraico moderno é derivada da raiz חנך, *treinar*, termo que é usado no hebraico bíblico posterior, "ensina a criança no caminho em que deve andar..." (Pv 22.6). Outros verbos são usados para denotar "treinamento", "instrução", e "aprendizado". Ensino e aprendizado tomaram freqüentemente a forma de repetição. למד é usado para o treino de animais, o boi em particular (Jr 2.24) mas também para Israel (Jz 3.2; Os 10.11). יסר é usado como dando instrução (2Cr 35.3, Pv 1.2; Is 28.26). Derivado de תורה, que é geralmente traduzido por "lei" (mas de fato tem um significado mais amplo de "instrução"), é o verbo ירה significando "instruir" (1Sm 12.23). O objetivo do conhecimento é descrito como "discernimento" (בינה) (Pv 2.3; 9.10), assim como תורה. Derivada das raízes ירה e למד, já mencionadas acima estão duas palavras para "professores", מורים e מלמדים (5.13). Professores são também descritos como "sábios" חכמים (Pv 13.14; 15.7) que em grego é σοφοι. Eles tinham "alunos" (=filhos) בנים (1Cr 25.8; Pv 2.1; et al.) Alunos foram também descritos como "discípulos" למודים (Is 8.16; 50.4).

Os professores eram conhecidos na época do NT como רב, ou רבי ou רבא "Rabi" ou מר "Mestre", "rabi" é traduzido como διδάσκαλος (Jo 1.38; 20.16) e "Mestre" como Κύριος. Jesus é descrito como "mestre" (διδάσκαλος) mais ou menos 50 vezes nos evangelhos, que em muitas ocasiões indicou que Jesus ensinou (διδάσκειν). Ele ensinou as multidões (Mc 2.13); ele ensinou na sinagoga (1.21). Ele também ensinou os discípulos (μαθηταὶ) (Mt 5.1, e 2, etc.). Menções dos discípulos de Jesus ocorrem mais de 200 vezes nos evangelhos. O que Jesus ensinava é descrito como "doutrina" (διδαχή) (Jo 7.16). Os discípulos foram ensinados por Jesus e foram ordenados que ensinassem outros também, fazendo discípulos (Mt 28.19,20).

I. Introdução

II. Educação judaica na época do AT
  A. Origem e objetivos
  B. Desenvolvimento
  C. Características
  D. A sinagoga
    1. Origem e desenvolvimento
    2. Função
  E. Escolas e academias
  F. Corpo docente
    1. Deus
    2. A família
    3. O lugar de Moisés
    4. Os sacerdotes
    5. O rei
    6. Os profetas
    7. Os sábios
  G. O lugar e o uso da lei
    1. A lei oral
    2. A lei escrita
  H. Símbolos, princípios e métodos de educação
  I. A seita de Qumrã
  J. A diáspora
  K. Conclusão e crítica

III. Educação Helenística
  A. Origem, desenvolvimento e objetivos
  B. Características
  C. Influência na educação judaica
  D. Conclusão

IV. A educação de Jesus

V. A educação dos apóstolos
  A. Os doze
  B. Paulo

VI. A educação em santidade e maturidade na igreja

I. Introdução

O propósito deste estudo limita-se à investigação do desenvolvimento da educação em Israel e na Igreja Primitiva. Mas será necessário dizer algo sobre o pano de fundo no qual as idéias educacionais de Israel se desenvolveram. Sistemas educacionais tinham evoluído tão cedo quanto o 3º milênio a.C. Há vários textos de escola datados de aproximadamente 2.500 a.C. Destes documentos nós descobrimos muitas escolas de escribas na Suméria antiga. Nestas escolas foram estudados e copiados trabalhos literários. O estudo estava ligado ao treinamento para as necessidades do Templo, dos pátios do palácio e da administração do império. A educação deste tipo era voluntária e cara, e os alunos vinham das classes altas. Os assuntos estudados eram a botânica, a zoologia, a geologia, a geografia, matemática, línguas e outros estudos culturais. As escolas eram formadas por um professor e seus assistentes que ensinavam regularmente na sala de aula. Um professor era referido como "pai" e se dirigia a seus alunos como "filhos".

A profissão dos escribas era altamente respeitada também no Egito antigo. Outras profissões são comparadas desfavoravelmente em relação a esta. Tal era o prestígio desta profissão que uma severa disciplina e estudo exclusivo poderia ser requerido daqueles que pretendiam entrar nesta área. A escola escriba estava junto ao templo e era chamada "Casa da Vida". Os estudos eram divididos em duas seções, a educação elementar e a educação superior. A educação elementar consistia do aprendizado da escrita (NB caligrafia), o estudo da literatura antiga e a cópia destes textos. No final da educação elementar os estudantes eram transferidos tanto para a administração do governo ou para o sacerdócio. Se eles fossem para a administração do governo, eles recebiam a educação superior nas responsabilidades do serviço, da composição, da geografia, e da ciência natural. Se fossem para o sacerdócio, os seus estudos eram em teologia e medicina.

Três pontos similares podem ser mencionados aqui.

Primeiro: observe a conexão da educação com o Tabernáculo (Templo). Samuel foi dedicado ao serviço de Deus com pouca idade e foi trazido ao Tabernáculo onde ele ministrava ao Senhor e era educado pelo sacerdote Eli. Samuel não era um levita e nem pertencia à classe sacerdotal. O incidente levanta a questão como se houvesse uma escola ligada ao santuário, mesmo naqueles dias. Muitos estudiosos do AT agora declaram que ao redor do santuário em Israel podia-se ver escolas de sacerdotes, que eram responsáveis pela transmissão da lei tanto oral como escrita. Se tal fosse o caso, é uma situação paralela a que aconteceu no Egito e no antigo oriente próximo.

Segundo: observe a classe de homens conhecidos como escribas em Israel. Eles podem ser comparados com os escribas do Egito e do antigo oriente próximo, onde tais oficiais tinham uma parte importante na administração da nação. Eles eram amigos, filósofos e guias dos reis e líderes da nação do seu tempo. Em Israel há uma pequena evidência sobre a existência da classe escriba até o período exílico e pós-exílico da história. Antes disto, o palco foi dominado por personagens como Moisés, juízes, reis, profetas e os sacerdotes. Pode ser que as funções dos escribas fossem feitas por alguns destes oficiais. De fato tem sido sugerido que Moisés aprendeu muito sobre a atividade escriba durante a sua educação no Egito. Os escribas só aparecem no período do exílio em Israel. Esdras é descrito como um escriba "versado na Lei de Moisés, dada pelo Senhor, Deus de Israel" (Ed 7.6). Esta descrição parece assumir que a instituição dos escribas estava em existência por algum tempo. Isto é verdade num sentido, pois embora não pareça ter havido uma classe especial de escribas, havia aqueles que faziam as funções de secretário como Seraia mencionou (2Sm 8.17; cp. 2Cr 24.11; 26.11). (Para menção de outros escribas veja também 1Cr 24.6; 27.32; 2Cr 34.13 e Jr 36.26). Estes escribas aparentemente faziam funções secretariais no palácio real e na administração da nação. Alguns destes escribas também se ocupavam com a transmissão da lei (Jr 8.8). Inicialmente é possível que os sacerdotes (que eram levitas) combinaram funções escribas com suas obrigações de ensinar. O sacerdócio posterior, no entanto, se desenvolveu numa direção diferente. A classe alta tornou-se envolvida em política e outros sacerdotes e levitas foram envolvidos nos embaraços da adoração no Templo. A sabedoria bíblica e a exposição passaram para as mãos de uma classe especial de escribas. Esdras, um escriba que era sacerdote, marca o desenvolvimento desta nova classe (Ed 7.6,11; Ne 8.4,9,13). Da época de Esdras para frente, os escribas foram uma classe especial de estudiosos bíblicos, exegetas, professores oficiais e líderes espirituais.

Terceiro: note o contato com a formação do mundo antigo nas referências de professores como "pais" e alunos como "filho meu" (Pv 2.1; etc.). É provável que os escribas fossem os "sábios"

dos Provérbios que conferiram a Literatura de Sabedoria do AT e tornaram-se os educadores de Israel.

II. A EDUCAÇÃO JUDAICA NA ÉPOCA DO AT

A palavra "judaico(a)" é usada num sentido ideológico ou teológico para indicar aqueles que são judeus pela religião. Conseqüentemente, a discussão neste ponto exclui a contribuição dos primitivos cristãos hebreus, encontrados no NT.

A. Origem e objetivos. Idéias e práticas educacionais começam com o nascimento da nação. Os estudos do AT têm há muito reconhecido uma dupla origem para Israel: o primeiro, começando com o chamado de Abraão e o segundo, com Moisés e o Êxodo. Os israelitas foram chamados a entenderem a si mesmos como povo de Deus e a saber como eles podiam servir ao Senhor que os tinha chamado. Assim, o objetivo primário de toda a atividade educacional era religioso (Gn 18.19). O alvo era treinar o jovem a conhecer e servir ao Senhor (Dt 6.7; Pv 1.7) para que por intermédio de suas vidas eles não abandonassem este caminho (Pv 22.6). Assim a educação religiosa centrou sua atenção na Torá e objetivou a educação de judeus para a vida. Não foi meramente uma educação para subsistência, mas interessada nas pessoas e na formação do caráter. O saber não estava divorciado do ser e do fazer, e o bom caráter era visto como resultado de um relacionamento certo com Deus pelo estudo da Torá. A autoridade da Torá abraçou a vida como um todo, desde o berço até a sepultura. Ninguém era velho ou novo demais para aprender. Todo aspecto da vida foi também envolvido. Da época de Esdras em diante, a vida dos judeus foi centrada na Torá. Eles ficaram conhecidos como "o povo do livro". Com isto eles se separavam de todos os outros povos.

É dito que o objetivo da educação dos judeus era exclusivamente religioso, negligenciando o desenvolvimento cultural. No judaísmo posterior, a preocupação com a Torá se desenvolveu em um sistema legalista de separação de cabelo que levou a absurdos, e em muitas situações levou a autojustificação dos judeus como se vê nas páginas do NT. Apesar desta visão estreita, os objetivos educacionais dos judeus tiveram sucesso onde o sistema de Esparta, Atenas e Roma falharam. Estes sistemas falharam em função de objetivos defeituosos. Pode-se dizer que o sistema de Esparta apontou para a destruição do indivíduo no serviço ao estado. Pode-se dizer que o sistema de Atenas apontou para treinar o indivíduo no serviço da cultura. Em Roma, o treinamento do indivíduo foi no serviço do estado. O objetivo em Israel foi treinar o indivíduo no serviço de Deus. O objetivo em Roma, Esparta e Atenas malogrou em um nível moral. O sistema deles não continha a fé capaz de desafiar indiferença e superficialidade. Portanto, eles perderam o senso de direção e falharam. É dito que "o Mundo greco-romano estava decaindo e morrendo pela falta de verdadeiros ideais educacionais" (W. M. Ramsey, *The Education of Christ*, pág. 66). A educação judaica nunca perdeu seu senso de direção. A sua intenção não era educação em conhecimento acadêmico e técnico, mas educação em santidade (Lv 19.2). Apesar do povo de Israel freqüentemente esquecer os ideais, sempre houve sacerdotes, profetas, escribas, sábios, rabinos e professores para relembrá-los. Deus era o centro e não o homem; retidão era o alvo e não o interesse próprio (Êx 19.6).

B. Desenvolvimento. O sistema educacional judaico foi o resultado de um desenvolvimento longo e gradual de uma simples origem a um complexo sistema como aparece na época do NT. Por todo o período do AT não houve nada como um sistema educacional do estado. Genericamente falando, aos meninos foi ensinado conhecimento da agricultura por seus pais, e às meninas foram ensinados conhecimentos domésticos por suas mães. Porém, desde que a educação em Israel significa educação em viver e servir a Deus, deve-se dar atenção para a necessidade de ler e entender a lei; e daí a questão de alfabetização na época do AT. Pelo todo antigo Oriente Próximo antigo, tão cedo quanto o começo do 3º milênio, escrever era um sinal de civilização. No 2º milênio foram desenvolvidos os alfabetos com um considerável aumento na alfabetização. Como ainda poucos documentos do período pré-exílico têm sido encontrados na Palestina, mas milhares têm sido descobertos em territórios vizinhos, é razoável assumir que a sua proximidade com outros centros culturais permitiu que Israel compartilhasse a arte de escrever por todos os períodos cobertos pelo AT. Por todo o período do AT havia indivíduos em Israel que podiam ler e escrever. Moisés leu o decálogo (Êx 24.12; cp. 17.14; 34.27; Nm 24.4; Dt 30.10; Js 8.31). Aparentemente ele foi ajudado por oficiais letrados (Nm 11.16). Durante a caminhada pelo deserto, os sacerdotes escreveram os direitos e deveres da realeza (1Sm 10.25). Davi escreveu cartas a Joabe (2Sm 11.14). Salomão escreveu para Hiram, rei de Tiro (2Cr 2.1-10).

HIERÓGLIFO EGÍPCIO	ESCRITA DO SINAL c. 1.500 a.C.	REPRESENTA	ÁRABE DO SUL c. 300 a.C.	FENÍCIO c. 1.300 a.C.	HEBRAICO ANTIGO c. 600 d.C.	GREGO c. 500 a.C.	ROMANO c. 100 a.C.	HEBRAICO POSTERIOR c. 100 d.C.	NOME	VALOR FONÉTICO
		Cabeça de boi				A	A		álefe	'
		Casa				B	B		bete	b
		Vara de Lançar				Γ	C		guimel	g
		Porta				Δ	D		dálete	d
		Homem com os braços erguidos				E	E		hê	h
		Mãos				I	I		jode	y
		Palma da mão				K	K		cafe	k
		Água				M	M		mem	m
		Cobra				N	N		num	n
		Olho				O	O		aiim	'
		Boca				Π	P		pê	p
		Cabeça				P	R		reche	r
		Pedaço de papiro				Σ	S		chim	s
		Cruz				T	T		tau	t
i	ii	iii	iv	v	vi	vii	viii	ix	x	xi

Tabela demonstrando o desenvolvimento da escrita e do alfabeto de escritos pictóricos do Egito e Sinai. A escrita da Arábia do sul (col. IV) preserva o estilo formal. O fenício mais primitivo (período do Êxodo; col. V) e do hebraico (col. VI) são formas cursivas.

Os escribas registraram listas de pessoas (1Cr 24.6). O profeta Isaías escreveu (Is 8.1). Jeremias ditou seu ensinamento ao seu secretário Baruque (Jr 36.27). É impossível dizer qual porcentagem da população foi ensinada a ler e escrever. E. W. Heaton sugeri que só uma pequena proporção da população seria letrada. Isaías distingue os letrados e iletrados (Is 29.12), e ele menciona a escrita de uma criança: "O resto das árvores da sua floresta será tão pouco, que um menino saberá escrever o número delas" (10.19). Isaías estava próximo ao círculo aristocrático do palácio e sua casual referência não pode ser usada como a base para uma total generalização. Muito mais significante do que o estado geral dos negócios é o fato de que quando um israelita tomava dinheiro emprestado ele não assinava uma "nota promissória", mas dava uma roupa como garantia (Dt 24.13). A roupa não tinha um valor de segurança e provavelmente era usada como símbolo de dívida pelo iletrado.

É totalmente certo que alguns meninos foram ensinados a ler e escrever e é possível que haja ainda algumas evidências dos seus exercícios de escrita. O grosseiro rabisco conhecido como Calendário de Gezer tem sido plausivelmente interpretado como um esforço estudantil, e em 1938 alguém notou pela primeira vez as cinco letras do alfabeto hebraico rabiscado em sua ordem convencional na face vertical de um degrau do palácio real em Laquis. Esta inscrição é datada do início do 8º séc. a.C. Tem sido sugerido que foi escrito por um menino que estava aprendendo seu alfabeto. G. R. Driver sugeriu que Isaías 28.9,10 "preceito sobre preceito, preceito e mais preceito; regra sobre regra, regra e mais regra" é uma referência a uma lição de soletração feita por uma criança. Tem-se também sugerido que o professor israelita fazia seus meninos repetirem, um por vez, as letras do alfabeto, uma sugestão que talvez seja confirmada pela própria palavra "alfabeto".

Parece que um crescente número de israelitas tornou-se letrado com o passar do tempo. Aqueles que não podiam escrever, mas precisavam manejar negócios oficiais, simplesmente deixavam sua marca. Isto era feito colocando-se uma das letras do alfabeto no rodapé do texto (Jó 31.35). Um outro método de assinar um documento era selando-o. Tal evidência, como a que temos, sugeriria que antes e durante a monarquia, a educação formal foi só para alguns. Tal ensino foi feito em hebraico, nas casas pelos pais. Nos períodos exílico e pós-exílico, a educação expandiu seu espaço para muito mais indivíduos e foi conduzida em aramaico e hebraico. Este ensino continuou sendo feito nos lares, mas

também em escolas e por indivíduos especializados como os escribas. Com a vinda dos gregos no 4º séc. a.C., a língua grega foi também usada na educação de Israel. Assim, notamos um desenvolvimento na educação israelita passando do ensino no lar para um desenvolvido sistema escolar. Deve ser destacado que desde o começo as enfermeiras ou guardiões ou professores *in loco parentis* foram empregados entre as classes mais altas (veja Rt 4.16; 2Sm 4.4; 2Rs 10.5; Is 49.23).

W. F. Albright é da opinião que há evidência de alfabetização mesmo entre os camponeses por volta do séc. 10 a.C., i.e., durante a monarquia primitiva; assim tem sido sugerido que, embora a alfabetização não fosse universal (Is 29.11), ela era difundida (veja Dt 6.9; 17.18,19; 27.2-8; Js 18.4,8,9; Jz 8.14; Is. 10.19). Uma referência à inscrição de Siloam, às cartas de Laquis, no papiro elefantino, mostra freqüentes escritos de assuntos diários. Mais tarde, o desenvolvimento da escrita cursiva indica um amplo uso pelas massas. (1Mac 1.56 indica que cópias da Torá foram feitas em casa, e a literatura talmúdica e as notas dos estudantes mostram um alto grau de conhecimento nos dias da segunda nação). Com o conhecimento da alfabetização, uma mudança no alvo da educação pode ser percebida. O objetivo fundamental na educação de Israel era religioso, mas pode-se distinguir duas partes separadas deste alvo — (a) a transmissão de uma herança histórica. Israelitas foram chamados para ensinar a sua história. Os israelitas tinham que ensinar a sua história (Êx 12.26, 27; 13.7,8, 14; Js 4.21ss). Eles tinham que lembrar de ensinar as ordenanças (Dt 4.9, 10; 6.20,21; 7.17-19; 32.7). O objetivo era transmitir uma herança ética (Gn 18.19; Êx 20.1-17). É claro que injunções técnicas foram apontadas para fazer uma sociedade boa e justa (19.2ss). Justiça social está ligada a santidade de Deus (Am 2.6,7) O temor do Senhor deve conduzir a uma vida melhor (Pv 9.10). De fato a sabedoria é equacionada com a própria vida (8.35). Na literatura de sabedoria, a ênfase muda para instrução na conduta ética da vida. Aqui as instruções da vida diária encontram muitos paralelos com a literatura do antigo Oriente Próximo. Há instrução, por exemplo, sobre a vida sexual (5.3-21). Continuamente a ênfase é colocada na necessidade de instrução para a boa vida. Este é o propósito da educação, instruir em retidão (1.2-4). A necessidade da continuidade desta instrução permanece por toda a vida (1.5).

C. Características. A característica mais importante da educação judaica era o conjunto do ato religioso e a intenção do sistema. Conseqüentemente, a educação judaica carecia de caráter científico, de fato era pré-científica. Nada sobre física, química, biologia, psicologia e outras ciências naturais foi descoberto. Mas os hebreus sabiam muitas práticas comerciais e habilidades profissionais, construção, escavação, metalurgia, trabalho com madeira e pedra (Êx 35.30ss). O ponto importante é que não havia escolas para ensinar este trabalho. As profissões eram aprendidas na prática. Até onde sabemos, não havia escolas de música, arquitetura, escultura, pintura, artes ou teatro, etc. O lugar da música na adoração de Israel sugeriu que ao menos esta arte deve ter se desenvolvido por uma instrução sistemática, mas não há evidência disto. A maioria das artes culturais aqui mencionadas foi associada com os pagãos e foram desenvolvidas na cultura grega e romana. Assim como o sistema educacional judaico ignorava as artes, também ignorava o desenvolvimento da filosofia. As origens filosóficas pressupõem uma cultura estranha a de Israel. A filosofia originou-se numa sociedade humanista que acreditava no poder do intelecto humano. Tal pressuposição é estranha à dependência judaica na revelação divina. O todo da religião de Israel, a adoração e a prática educacional foram baseados na firme crença que Deus tinha se auto-revelado a Moisés e aos profetas. Era a revelação histórica que deveria ser comunicada no processo educacional.

D. Sinagoga. 1. *Origem e desenvolvimento.* Não há descrição da origem da sinagoga no AT ou Apócrifos ou no NT. Apesar desta falta de informação, muitos estudiosos acreditam que a sinagoga se desenvolveu como uma instituição durante o exílio babilônico. No AT, só em Salmos 74.8 é usada a palavra hebraica para "sinagoga" (מועד) e assim, por conseqüência a LXX usa a forma grega συναγωγή em muitas ocasiões para se referir à assembléia de Israel. Συναγωγή é usada 56 vezes no NT.

Embora a origem da sinagoga seja incerta, a sua importância não poderia ser mais clara. Estudiosos têm sugerido que a importância da sinagoga para o Judaísmo não pode ser superestimada. Foi a instituição que deu ao Judaísmo o seu caráter. Antes do Exílio, a adoração de Israel era centrada no Templo e nos cultos sacrificiais. Com a destruição do Templo este ponto focal foi removido. Para os exilados, mesmo adorar em Jerusalém era impossível. Parece que a sinagoga se levantou como um lugar de instrução nas Escrituras e na oração. Há estudiosos que consideram que o Exílio não marca a origem da sinagoga, mas sim a modificação em

suas funções, tornando-se a adoração primordial dali em diante, embora bem longe de ser o único propósito, e com funções administrativas fazendo parte de toda a composição. Outros têm sugerido que a declaração "Então, vieram ter comigo alguns dos anciãos de Israel e se assentaram diante de mim" de Ezequiel 14.1 (cp. 20.1) fornece uma base provável para a origem da sinagoga. Levertoff ("Sinagoga" em ISBE) simplesmente afirma "deve ter começado durante o exílio na Babilônia". Depois de 70 d.C., Ezequiel 11.16, "todavia, lhes servirei de santuário" foi interpretado como significando que na diáspora mundial, Israel teria uma sinagoga em miniatura para substituir o Templo perdido. Pode-se concluir que de uma origem obscura, a sinagoga se desenvolveu dentro da característica da instituição no Judaísmo da época do NT.

2. *Função.* Cada lugar do mundo antigo onde havia uma comunidade de Judeus havia uma sinagoga. Não havia altar na sinagoga. A leitura da Torá e a oração substituíram o sacrifício. A sinagoga tornou-se o centro da nova vida social e religiosa. O Templo tinha como centro a presença de Deus em um só lugar. Agora havia sinagogas por toda a diáspora, em qualquer lugar onde dez judeus adultos estivessem, eles levavam a presença de Deus ao povo para aonde quer que fossem.

A adoração, a educação e o governo da comunidade foram propósitos que a sinagoga realizou. Os propósitos de adoração e educação eram freqüentemente transmitidos em uma atividade, porque a adoração da sinagoga tomou o caráter instrucional. Peritz mostrou que a função primária nas assembléias das sinagogas era a instrução popular na lei (*Encyclopaedia Biblica*, 4 Vols. 1899-1903).



Uma classe numa escola sinagógica. K.C. © *F.C.*

De acordo com Mishná (Megillah 4.3), a cerimônia da sinagoga consistia de cinco partes. (a) o Shemá era lido, i.e. Deuteronômio 6.4-9; 11.13-21; Números 15.37-41; (b) as orações da sinagoga eram recitadas, por exemplo, as 18 bênçãos, embora esta forma de orações possa ser de um período mais tarde que o NT. O coração destas orações é o tema de restauração de Israel para a terra dos pais e o retorno da glória de Deus para o Templo, reconstruído em Jerusalém; (c) a leitura da lei; (d) a leitura dos profetas; (e) a bênção. Porque muitas pessoas não podiam entender o hebraico, uma paráfrase das lições era dada em aramaico e uma exposição e exortação baseadas nela. Esta parte do culto vinha depois da leitura em hebraico e precedia a bênção. Tem sido sugerido que esta é uma prática mais recente. Neemias (8.8) escreveu: "Leram no livro, na Lei de Deus, claramente, dando explicações, de maneira que entendessem o que se lia." Isto parece se referir ao que foi citado acima. A sinagoga fornecia um grande sistema de educação adulta no qual a Torá era estudada semanalmente. Com a destruição do Templo no 6º séc. a.C., a sinagoga se destacou e se tornou a instituição mais duradoura e expandida em Israel depois do Exílio. Sob a sua influência, todos os judeus tornaram-se estudantes da lei e sem a sinagoga os judeus teriam perecido.

E. Escolas e academias. O texto do AT sugere que os profetas foram responsáveis pelas primeiras escolas em Israel. O papel educacional dos profetas é bem simples desde o começo. Eles se basearam em Moisés como a figura alicerce, como o profeta por excelência (Dt 34.10). Ele incorporou o ideal profético (Dt 18.15s.). "O SENHOR, teu Deus, te suscitará um profeta do meio de ti, de teus irmãos, semelhante a mim (i.e. Moisés); a ele ouvirás." Os profetas foram considerados professores de Israel como um todo. Quando se instalou o reinado de Israel, havia a profissão de profeta. Grupos ou companhias de profetas (veja 1Sm 10.5,10; 19.20) é uma descrição do "grupo de profetas". Os "filhos dos profetas" eram os discípulos que eram ensinados pelos profetas. Mais tarde é clara a evidência de profetas ensinando seus discípulos (veja 1Rs 19.16; 2Rs 2.3s.; 4.38; Is 8.16). Os profetas transmitiam conhecimento aos seus discípulos (2Rs 4.38-41). Um aspecto do conhecimento que era transmitido era sobre ciência médica (cp. a prática no Egito onde teologia e medicina eram combinadas). Como se pode esperar de uma tradição que tinha suas raízes num protótipo mosaico, o ensinamento

dos profetas era centrado na Torá, a lei, levando em consideração a interpretação relevante para a época em que viviam.

O desenvolvimento de escolas mais formais está relacionado ao crescimento das sinagogas. Se há uma incerteza sobre a época de origem das sinagogas, o mesmo acontece com o sistema escolar em Israel. Não parece que o sistema escolar estava em atividade na época do Exílio. É provável a sugestão de que o desenvolvimento aconteceu sob a influência helenística, portanto no 4º séc. a.C. ou mais tarde. Durante o segundo reinado, o conhecimento se expandiu, livros da lei eram encontrados em muitas casas (veja 1Mac 1.56s.). A literatura rabínica atribuiu um sistema escolar obrigatório aos fariseus durante o 1º séc. a.C. Os fariseus eram o partido popular em c. 76-67 a.C. Simon ben Shetach (75 a.C.) ensinava pessoas sistematicamente. Ele decretou que as crianças deveriam freqüentar a escola elementar (בית הספר) a "casa do livro". O livro, é claro, era a Torá, com a explicação e a lei oral.

A primeira escola elementar se deu provavelmente em Jerusalém com a instituição se espalhando aos centros urbanos em uma época posterior Joseph ben Gamala (c. 65 d.C.) tentou fazer a educação elementar universal esforçando-se para criar provisões para os professores em todas as províncias e permitindo que as crianças entrassem na escola com 6 ou 7 anos de idade. A instrução foi dada em leitura, e a Torá era estudada tanto em sua forma escrita como oral. O currículo na escola elementar era a Bíblia — o AT e os Apócrifos. Os Pseudo-epígrafos não eram parte formal da educação escolar, ainda que tivesse uma grande circulação. Idéias científicas foram embutidas propositadamente no AT — isto também é verdade referente a idéias políticas. O AT era estudado em hebraico, exceto por algumas passagens em aramaico, especialmente em Esdras e Daniel. Alguns livros apócrifos eram em grego, mas o hebraico continuou sendo a língua para o estudo erudito. Leituras populares eram escritas em aramaico, os Targuns no Egito, Ásia Menor e Grécia. Traduções gregas tornaram-se necessárias e conseqüentemente a LXX foi publicada para suprir esta necessidade. Nas escolas elementares podia-se esperar o estudo em hebraico, aramaico e grego, ainda que a ênfase em diferentes línguas diferenciava-se de lugar para lugar. Na diáspora judaica houve mais ênfase no estudo da língua grega e, portanto, mais contato com a cultura grega. A diferença entre judaísmo palestino e o da diáspora não deve ser muito exagerada. A educação elementar se concluía aos 15 anos, e estudantes com potencial poderiam ir para a escola secundária. Nos tempos do NT havia uma forte tentativa de se fazer uma educação universal para todos os judeus em qualquer lugar que estivessem.

Academias de rabinos eram as escolas secundárias para alunos com potencial. A academia era chamada de "Casa do Estudo" (בית המדרש). Parece provável que as escolas elementares estudavam o AT e a lei, o Mishná. Nas escolas secundárias os rabinos conduziam discussões teológicas, e estas discussões foram escritas e agora constituem o Talmude. Cada casa de estudo era conduzida por um grande professor (cp. Hilel e Shamai). Estas academias tinham mais santidade que as sinagogas (Megillah 26b-27a). Sob a liderança do rabi, os estudantes discutiam a interpretação da Torá e as suas aplicações. Estas discussões tornaram-se a base do Judaísmo normativo. Paulo foi educado na academia do fariseu Gamaliel, que era o neto de Hilel e provavelmente o professor líder da época. A primeira menção à "Casa do Estudo" está em Eclesiásticos 51.23. Uma menção dos homens da grande assembléia ou a Grande Sinagoga no Mishná é provavelmente também uma referência as academias.

Sob o amparo da sinagoga, a escola elementar e secundária cresceu. A escola elementar operava normalmente dentro da Sinagoga ou num prédio próximo, e a autoridade da sinagoga era normalmente do professor. A escola secundária ou academia normalmente operava separada da sinagoga, ficava nos arredores do templo ou na própria casa do professor. Através da influência destas três instituições, a sinagoga, a escola elementar e a academia, todos os judeus se tornaram estudantes da lei e estas instituições mais que qualquer outra fizeram dos judeus o povo do Livro.

F. Corpo docente. 1. *Deus.* No mundo antigo não havia algo como uma "cultura secular". Deus ou deuses eram pressuposições da cultura da civilização Gr. e Rom. tanto quanto na civilização hebraica. Todavia, havia importantes diferenças entre a abordagem hebraica do conhecimento da greco-romana. Os hebreus acreditavam que toda verdade vinha de Deus o Criador, Juiz e redentor que revelou ao homem o conhecimento necessário para seu próprio bem-estar. O bem-estar do homem foi planejado para ser dependente de um satisfatório relacionamento com Deus. Para os gregos e romanos, a mente do homem tinha o poder para descobrir a verdade. Portanto, eles enfatizavam o desenvolvimento

da razão e isto levou ao estudo da ciência e filosofia. A abordagem hebraica da educação surgiu do seu entendimento da revelação. Se o homem tinha que ter conhecimento, ele tinha que tê-lo só porque Deus tinha se revelado ao homem. Conseqüentemente, Deus era a principal figura educadora em Israel. Ele é chamado de "mestre" (Is 30.20ss.), e como tal o profeta considera que o povo deveria consultá-lo para o conhecimento no lugar dos ídolos ou dos mortos (veja Is 8.19). Como mestre, ele invoca seu povo a ouvi-lo, "Escutai, povo meu, a minha lei; prestai ouvidos às palavras da minha boca" (Sl 78.1ss.).

Como mestre, é considerado impertinente perguntar quem ensinou a Deus. "Acaso, alguém ensinará ciência a Deus, a ele que julga os que estão nos céus?" (Jó 21.22ss.). "Quem guiou o Espírito do SENHOR? Ou, como seu conselheiro, o ensinou? Com quem tomou ele conselho, para que lhe desse compreensão? Quem o instruiu na vereda do juízo, e lhe ensinou sabedoria, e lhe mostrou o caminho de entendimento?" (Is 40.13ss.). A resposta pressuposta a estas questões é "ninguém", e isto tem a intenção de ser óbvio. O conteúdo desta instrução dada pelo Senhor é a Torá. Ensinar a Torá também inclui dizer "à vindoura geração os louvores do SENHOR, e o seu poder, e as maravilhas que fez" (Sl 78.4). O salmista pede, "Faze-me atinar com o caminho dos teus preceitos, e meditarei nas tuas maravilhas" (Sl 119.27). O ensino da Torá e da ação de Deus na história são inseparavelmente unidos. O método que Deus usou para ensinar seu povo era uma forma de disciplina (Dt 8.3,5). A essência do que ensinou foi a Torá (Jó 22.22; Sl 94.12; 119.26ss.). A esperança futura era que o povo seria ensinado por Deus: "Todos os teus filhos serão ensinados do SENHOR" (Is 54.13). (Veja também Jr 31.31ss. onde a esperança de um novo pacto era que todos conheceriam o Senhor e seriam ensinados por ele.) A Torá não foi ensinada diretamente por Deus ao homem. Ele comunicou a Torá por intermédio de homens, por meio de Moisés, dos sacerdotes, profetas, pelo Servo. O Senhor permaneceu o protótipo do professor, mas a lei foi comunicada a Israel por Moisés (Dt 4.1,5). Por intermédio de Moisés Israel é comandado a educar a geração vindoura (Dt 4.9ss.) "Tão-somente guarda-te a ti mesmo e guarda bem a tua alma, que te não esqueças daquelas coisas que os teus olhos têm visto, e se não apartem do teu coração todos os dias da tua vida, e as farás saber a teus filhos e aos filhos de teus filhos. Não te esqueças do dia em que estiveste perante o SENHOR, teu Deus, em Horebe, quando o SENHOR me disse: Reúne este povo, e os farei ouvir as minhas palavras, a fim de que aprenda a temer-me todos os dias que na terra viver e as ensinará a seus filhos." Enquanto Deus permaneceu a fonte de conhecimento e revelação, e o protótipo de professor em Israel, ele ordenou outros a cumprirem o ensino e o conhecimento comunicado por eles. Ele não somente ordenou, mas também inspirou os homens a ensinarem (Êx 35.31-35). Quando falsos profetas declararam as suas mensagens eles foram desprezados por que Deus não havia revelado conhecimento a eles. Ele não os tinha instruído, nem os inspirado; portanto nenhuma atenção devia ser dada ao ensino deles (veja Jr 14.14; Hc 2.18ss.).

2. *A família.* O AT descreve bem claro, alto interesse pelas crianças em Israel. As crianças foram consideradas o presente mais precioso do Senhor (Jó 5.25; Sl 127.3; 128.3,4). Felicidade não poderia se entender sem crianças (*veja* Zc 8.5). O próprio Senhor foi considerado como o protótipo do pai amoroso (Sl 103.13), e Israel era seu filho (Os 11.1). Era natural que se tomasse cuidado com o nascimento de crianças. O ensino começava na mais tenra idade (Is 28.9). Antes do Exílio, com poucas exceções, as crianças eram ensinadas em casa pelos pais. Exortações para ensinar eram administradas para as famílias. Mais tarde isto foi interpretado como ultrapassado como uma exortação a educação (Gn 18.19; Dt 11.19; Pv 22.6). A importância primária da família nunca foi esquecida no sistema educacional de Israel. A família nunca desistiu de sua responsabilidade. A responsabilidade dos pais de ensinar seus filhos provia o requerimento preliminar tanto quanto a alfabetização. Mas o sistema, seja ele rabínico, doméstico ou elementar, era sempre dedicado à elaboração da responsabilidade para com Deus, i.e. à elaboração da lei. O objetivo era a perfeita aplicação da lei. Era responsabilidade de Abraão instruir toda a sua casa (Gn 18.19). A responsabilidade de cada pai era de instruir seus filhos (Êx 10.2; 12.26,27). A essência do que era ensinado foi resumido no Shemá (Dt 6.4-9) que devia ser ensinado às crianças. A importância desta transmissão é indicada no Salmo 78.3-6, e em Provérbios 4.3,4. Parece que este tipo de educação começava assim que a criança começava a falar, e pode-se descrever a natureza da instrução como a cultura da memória. O lugar do desenvolvimento da memória no sistema educacional de Israel é de primária importância. O propósito da instrução era de que a criança pudesse crescer aprendendo, lembrar, e conseqüentemente obedecer a lei.

Na situação familiar, as crianças eram treinadas nas suas tarefas diárias (I Sm. 16 11; 2Rs 4.18), e o ensino artístico era dado ao menos em alguns casos (Jz 21.21;1Sm 16.15-18; Sl 137; Lm 5.14). As meninas presumidamente aprendiam habilidades domésticas com suas mães (Êx 35.25,26; 2Sm 13.8). Durante o segundo reinado, as escolas foram usadas somente para os meninos. As meninas aprendiam as habilidades domésticas (Pv 31.13-31). Se não houvesse meninos, as meninas faziam o trabalho dos meninos (Gn 29.6; Êx 2.16). Algumas mulheres recebiam uma educação relativamente boa e conseqüentemente se tornavam líderes (Jz 4.4ss.; 2Rs 22.14-20). Em Provérbios as mães parecem ser de igual importância com os pais como mestras (Pv 1.8; 6.20). As mulheres estavam entre as חכמים, "sábios", "mestres" da literatura de sabedoria. Provérbios 31.1 ressalta que Lemuel, rei de Massá, foi ensinado por sua mãe. Entre as classes mais altas, evidentemente as governantas (guardiãs ou professoras) foram usadas *in loco parentis* (Rt 4.16; 2Sm 4.4; 2Rs 10.5; Is 49.23). O exemplo da educação de Samuel por Eli deve ser notado, mas isto pode ter sido uma exceção para a época. A regra no Israel antigo era da educação pela família, pelo pai e até um certo ponto pela mãe, ainda que temos notado exceções a esta regra.

3. *O lugar de Moisés.* No Judaísmo não havia uma figura de líder mais importante que Moisés. Na realidade Moisés era o ideal de cada classe de líder ou mestre Israelita. A sua importância se levanta por seu relacionamento com a lei. Os judeus reconheciam que a lei foi dada através de Moisés, mas não só isto, a lei tornou-se conhecida como a lei de Moisés (veja Nm 12.6,7; Ne 9.14; Dn 9.11). Depois de Moisés, a esperança de Israel tornou-se ligada à esperança de um novo Moisés a quem o Senhor Deus levantaria, e a quem o povo de Israel escutaria (Dt 18.15,18). A profecia sobre um novo pacto (Jr. 31.31ss.) provavelmente surge da expectação do novo Moisés que introduziria um novo pacto, que seria efetivo "por causa dele", o novo Moisés, "o povo ouviria". No AT Moisés é caracteristicamente descrito por Deus como "meu servo" (veja Nm 12.7, *et al.*). Com isto em mente é possível que o servo de Isaías 42.1ss. 49.1ss.,50.4ss., 52.12ss. seja o cumprimento da esperança de um profeta como Moisés. O servo é dado como um pacto com o povo (Is 42.6). Ele publica a lei (42.4), e traz os prisioneiros da masmorra e da prisão (42.7). A sua função parece ser modelada à de Moisés. Moisés ofereceu dar sua vida pelo povo de Israel quando eles pecaram. O servo na verdade dá sua vida pelo povo (*veja* Is 53.5).

4. *Os sacerdotes.* Inicialmente o sacerdócio era uma delegação do ministério de Moisés (Êx 4.10-17). Arão devia ser a boca de Moisés. Ele era irmão de Moisés e era um Levita (4.14). A função indicada era a de comunicar o conhecimento de Deus revelado a Moisés para o povo. A tarefa primária do sacerdócio era ensinar a lei de Moisés (Lv 10.8-11; Dt 31.9-13; 33.10; Mt 2.6,7). No processo de ensino da Torá eles deviam preservá-la e protegê-la (Dt 17.8,9; 31.9). Como guardas da lei, os sacerdotes mantinham uma cópia no templo (31.9). Os guardas da lei às vezes falhavam com suas obrigações. Não somente falhavam em ensinar a lei, mas também em guardá-la (Ez 22.26). Os escritos dos profetas são marcados com crítica da função do sacerdócio em Israel. Repetidamente, encontra-se a crítica que os sacerdotes que deveriam ensinar a lei tinham falhado em fazê-lo (2Cr 15.1-6, Ez 7.26; Os 4.6, Zc 3.4; Mt 2.6-8). O sacerdócio, que era em essência um ministério de ensino falhou em cumprir esta função e Israel estava sem sacerdotes instrutores (2Cr 15.3). Não é surpresa que, quando o sacerdócio esquecia de ensinar a lei, a lei era esquecida e perdida. Evidentemente esta era a situação antes da redescoberta do livro da lei na época do rei Josias (2Rs 22.8). Os sacerdotes tornaram-se envolvidos na política e na adoração do Templo. O trabalho de mestres e explanadores da lei tornou-se negligenciado. Conseqüentemente, surgi a necessidade para uma classe especial de homens de levar avante estas tarefas.

É possível que no começo as funções de ensino dos sacerdotes fossem restritas a membros treinados desta classe, ainda que Levítico 10.11 indique que os filhos de Arão deveriam ensinar Israel, e os profetas parecem pressupor que todos os sacerdotes participavam do ministério do ensino (Ml 2.6,7). Ao menos alguns levitas foram também instruídos para ensinar (Dt 33.10; 2Cr 35.3). Os sacerdotes não deveriam ganhar pela instrução que davam (Mq 3.11). O ensino era transmitido pelo sacerdote quando visitava uma cidade (2Cr 17.8.9), ajuntando o povo e explicando a Torá (Dt 31.10-13; 2Cr 17.8,9). Esta prática continuou até o retorno do Exílio (Ed 8.15-20; Ne 8.7-9). O ensino era feito pelos hábeis na arte da exegese. Quando do retorno do exílio, havia um corpo de ensino que era propriedade do sacerdócio, e a exposição era uma das mais importantes funções dos sacerdotes e levitas. Esdras era um sacerdote



Um escriba judeu ensinando seu filho em casa. © *M.P.S.*

(Ed 7.1-5; Ne 8.2). Mas ele claramente era membro de uma divisão do sacerdócio com conhecimento e habilidade especial para ensinar a Torá (Ed 7.6,10). Quando Esdras veio da Babilônia ele trouxe com ele uma cópia da Torá e explicou-a a assembléia dos exilados regressados. Esta assembléia incluía levitas professores (chamados מבינים Ne 8.3,9). O propósito desta instrução era provavelmente o de refrescar a memória dos levitas mestres. A instrução foi dada de um púlpito de madeira (Ne 8.4). A Torá era lida enquanto o leitor era cercado por seus assistentes, provavelmente levitas que ajudavam na interpretação (Ne 8.7-9). Durante o segundo reinado a Torá era explicada nas segundas e quintas-feiras, eram dias de feira livre, quando haveria ajuntamento. Mais tarde, era feito um ciclo de 3 anos de leituras da Torá. Assim, um importante programa para educação de adultos era iniciado.

É possível que alguns sacerdotes combinavam as obrigações de escribas e de ensino. Se foi assim, eles foram os ancestrais dos escribas do segundo reinado que foram os guardiões e intérpretes da Torá. Nosso conhecimento de Esdras, o sacerdote, que também era um escriba, se ajusta nesta teoria (Ed 7.6-11; Ne 8.4,9,13). Na época de Esdras, os escribas eram uma classe especial de estudiosos bíblicos, exegetas, mestres oficiais e líderes espirituais em Israel. Os escribas foram os predecessores dos doutores da lei, desde o tempo dos Macabeus até c. 200 d.C. Os escribas e os doutores da lei adaptaram a exegese bíblica para responder aos requerimentos da época, disto desenvolveu-se o Mishná. O objetivo destes professores era transmitir sua herança a um número cada vez maior de discípulos. Como Moisés foi o precursor do sacerdócio, assim também os escribas se inspiravam em Moisés como "o grande escriba de Israel". Com a vinda de Esdras, o escriba, o sacerdote começou a desenvolver as escolas de escribas, uma instituição que teve mais efeito na educação Israelita do que qualquer outra.

5. *O rei.* A função de ensino por parte dos reis é freqüentemente negligenciada quando se pensa na educação em Israel. Os cânticos de Davi tinham um considerável efeito educacional em Israel. Os filhos de Davi, os reis de Israel, foram responsáveis por manter a lei como condição de assentar-se no trono de Davi (Sl 132.12). Jeosafá enviou seus príncipes por toda a terra de Judá (2Cr 17.7-9). A sabedoria de Salomão atravessou o mundo antigo como provérbio, tanto que mesmo a rainha de Sabá veio provar dela (1Rs 10.1-13). Os reis não eram



A lei de Moisés, o livro texto dos judeus, foi negligenciada e perdida pelos sacerdotes. O artista W. H. Bartlatt, do séc. 19, pinta a descoberta do livro da lei no templo durante o reinado de Josias. © *H.P.*

freqüentemente competentes na tarefa de ensinar. Muito freqüentemente eles eram indiferentes quanto à lei em suas próprias vidas e conduziam a nação para o pecado contra Deus.

6. *Os profetas.* O papel dos profetas também teve sua origem no ministério de Moisés (Dt 18.15.18; 34.10; Os 12.13). Moisés é considerado profeta por excelência, com quem o Senhor falou face a face. A atividade dos profetas estava grandemente ligada com o ensino da lei, e com a interpretação para a situação atual (*veja* Is 1.10; 8.16,20 e especialmente Zc 7.12). A atividade do profeta Elias é descrita como um retorno de Moisés. No seu retorno para o Horebe, o monte de Deus, Elias vem a conhecer o verdadeiro significado de sua missão (1Rs 19.8ss.).

Os profetas eram críticos dos governos malignos, se levantando sem medo diante dos reis e declarando diante deles os erros dos seus caminhos, como Elias fez diante do rei Acabe (cap. 17, etc.). Os profetas eram também amigos dos reis sábios, procurando fortalecer os reis que procuravam conduzir o povo no caminho do Senhor como Isaías fez com o rei Ezequias (2Rs 19). Os profetas criticavam injustiças no comportamento social do povo (*veja* Amós). Eles condenaram a infidelidade de Israel por esquecer Yahweh (*veja* Oséias). Eles negaram veementemente a falsa esperança, baseada em Jerusalém e no Templo, que dizia que Israel nunca seria escravizado por um inimigo. A mensagem dos profetas era de julgamento e maldição para a nação que tinha se desviado da lei de Deus. A mensagem de julgamento e maldição era conectada à mensagem da lei (Dt 30). A mensagem dos profetas não era de maldição final porque Deus em seu pacto de amor não rejeitaria permanentemente o povo da sua aliança (*veja* Oséias). No final das contas, ele encontraria um modo de redimi-los. No novo ato de redenção, Israel voltaria a ele como o seu Senhor. Conseqüentemente, um aspecto importante na mensagem dos profetas era o retorno para Deus, uma mensagem de arrependimento (Jl 2.12-14). A mensagem de arrependimento era em si mesma uma mensagem de esperança (Is 40, etc.). A mensagem do profeta envolvia uma interpretação inspirada da lei de Moisés e da situação histórica em que viviam. Durante o primeiro reinado, foram os profetas que mantiveram o povo fiel a sua herança histórica. Os profetas foram para o primeiro reinado o que os escribas e doutores da lei foram para o segundo. É claro que há uma grande diferen-

ça, pois os profetas foram preparados para oferecer seu julgamento crítico da situação em termos da palavra do Senhor para o povo de então, enquanto que os escribas e os doutores da lei ofereceram suas palavras como interpretações e eram interpretações diversificadas da lei de Moisés.

7. *Os sábios.* Moisés é também o protótipo do homem sábio no AT (Dt 4.5ss.). Para uma avaliação do NT sobre Moisés como sábio, veja Atos 7.22. "E Moisés foi educado em toda a ciência dos egípcios e era poderoso em palavras e obras." A classe de sábios em Israel é relacionada em sua origem aos sábios de outras nações.

Quando os profetas cessaram de proclamar a palavra do Senhor em seu inspirado e penetrante modo, surgiu a necessidade para aqueles que pudessem dar direção nos assuntos da vida diária. Foi nessa área que os sábios tiveram sua atuação na educação de Israel. Eles aplicaram a Torá aos assuntos práticos da vida diária. Esta sabedoria prática aparece na literatura de Sabedoria de Israel. A sabedoria prática ou secular nem sempre se harmoniza com a economia de Deus. Conseqüentemente, há ocasiões no AT quando os profetas entraram em conflito com os sábios profissionais (Is 29.13,14; Jr 8.8ss.). Nestas ocasiões, o que era proposto como sabedoria prática era evidentemente "sabedoria mundana".

Assim como os profetas enfrentaram o problema de pregar uma mensagem que não se prestava atenção (cp. a experiência de Jeremias), assim também os sábios descobriram que o povo estava mais propenso a seguir a direção de uma tolice do que atentar ao caminho da sabedoria (Pv 5.13). Embora nem sempre atentassem para a sabedoria deles, os sábios foram eficazes ao construir uma filosofia de educação e um sistema pedagógico. Por meio disto, a educação previamente levada com pouco planejamento ou consistência, foi trabalhada dentro de um todo sistemático.

G. O lugar e o uso da lei. Os judeus tinham um livro texto, i.e., as Escrituras. As Escrituras eram compostas pelos livros canônicos do AT. O conjunto de escritos conhecidos como Pseudo-epígrafos não tinha reconhecimento oficial nas escolas, embora tivesse uma ampla circulação nos lares. Deve-se reconhecer que o desenvolvimento destes registros escritos foi gradual e por um longo período.

1. *A lei oral.* Estudiosos têm debatido a data de origem da lei escrita. Tem sido sugerido que nos estágios iniciais da história israelita, toda lei era na forma oral, para somente ser escrita num período posterior. Hoje, pareceria que a lei oral e escrita se desenvolveram lado a lado, sendo então mais tarde cristalizada em uma tradição escrita completa. A conclusão da escrita da lei do AT pode não ter acontecido até depois do Exílio, e certamente os livros apócrifos devem ser datados do período dos Macabeus ou mesmo mais tarde. Além disto, a lei oral desenvolveu-se na época do período Macabeu até 220 d.C. quando a Mishná estava completa na forma escrita. A Mishná, de fato, não inclui qualquer escrito canônico do AT, mas é a interpretação rabínica dos escritos canônicos. Assim, considerando o lugar da lei na educação judaica nos tempos bíblicos, deve-se tomar em consideração o desenvolvimento da lei oral assim como da lei escrita. A Mishná formou a mais antiga parte do Talmude, a mais compreensiva forma escrita dos ditos rabínicos.

2. *A lei escrita.* A Torá escrita é da época de Moisés e gradualmente se desenvolveu em uma maior composição de escritos. A palavra Torá ou lei tem vários significados. A palavra pode ser usada para indicar os Dez Mandamentos. Este é o sentido mais limitado. Num sentido mais amplo, a Torá ou a lei pode descrever os cinco livros de Moisés, os 5 livros da lei. Num sentido mais abrangente, a Torá pode ser descrita como todo o AT. A Torá pode até ser usada para incluir a Tora oral da Mishná e o Talmude. O estudo mais básico sobre a lei escrita e certas fases pertencentes a ela receberam atenção especial. Destas passagens, o grande Shemá é o mais conhecido. A passagem começa com a palavra שמע, "ouvir" — "Ouve, Israel, o SENHOR, nosso Deus, é o único SENHOR" (Dt 6.4).

A Torá tem o sentido de ensino, instrução. Os mandamentos foram instruções sobre o modo de viver. A Torá no sentido mais amplo era a instrução a respeito do significado e implicação dos mandamentos. A mensagem dos profetas era a Torá porque eles aplicavam ao seu próprio cotidiano o significado do ensino da lei de Moisés. No final do período bíblico os judeus tinham o AT como escrito canônico, e, apesar de incluir os apócrifos no cânon, davam-lhes menos autoridade. Eles foram inclusos porque em sua maior parte ensinavam o Pentateuco. Neste, a instrução nos assuntos formais da educação, como leitura e escrita, foi somente um meio para este fim. Outros assuntos foram casuais ao ensino da lei. Idéias de ciência, política e medicina foram embutidas por acaso

na Torá. Com esta ênfase no ensino da Torá, a educação tomou a forma de cultura e desenvolvimento da memória, que era muito importante para a preservação da tradição oral.

O livro texto para o Judaísmo é a Escritura, mas a Escritura vinha em variadas línguas. Embora o AT estivesse basicamente em hebraico, existem certas passagens em aramaico, claramente, as de Esdras e Daniel. Alguns dos livros apócrifos foram escritos em grego. A língua erudita para estudos bíblicos continuou a ser a hebraica, mas, no período pós-exílico o povo comum não mais entendia hebraico Isto culminou na necessidade de traduções para o aramaico e paráfrases das Escrituras i.e. o desenvolvimento dos Targuns (e.g. Ne 8.8).

O assentamento dos judeus pelo mundo antigo na dispersão também culminou na necessidade de tradução das Escrituras para o grego. Esta necessidade pode ser vista por dois pontos de vista. Primeiro de tudo, os judeus que viviam na dispersão estavam sob a influência helênica, muito mais forte que seus compatriotas na Palestina. Muitos deles entenderiam o grego melhor que o hebraico ou aramaico. Segundo, a dispersão dos judeus trouxe a fé judaica ao povo do mundo antigo. Lá pelo começo do 3º séc. a.C. houve traduções de certos livros do AT para o grego. A Carta de Aristeas (tendo em vista ter sido escrita por um certo Aristeas ao seu irmão Philocrates durante o reino de Ptolomeu Philadulphus [285-246 a.C.]) relata como Philaduphus recorreu para a cópia das Escrituras em hebraico para sua biblioteca real. O resultado foi que o sumo-sacerdote de Jerusalém enviou 72 anciãos para Alexandria com uma cópia oficial da lei. Os 72 fizeram traduções independentes para o grego. O que miraculosamente corresponde ao que nós agora conhecemos como a LXX. O relato tem acréscimos que não são precisos em relação ao evento histórico, mas parece provável que o Pentateuco foi traduzido em egípcio no reinado de Ptolomeu Philadelphus. Os livros restantes provavelmente foram traduzidos. Mais tarde, pouco antes de 117 a.C. quando o neto de Siraque fez referência à tradução de todo o AT. Subseqüentemente o nome LXX foi estendido para incluir também todos os livros apócrifos (veja A. Rahlfs, *Septuaginta* Vol. 1, pág. XXIIss.).

H. Símbolos, princípios e métodos de educação. 1. *Símbolos educacionais.* As festas dos judeus serviam para solidificar a consciência nacional de um modo que muitas outras raças nunca conseguiram atingir, exceto em época de guerra. Os festivais eram dias santos nacionais assim como feriados. Através destes, os judeus tornavam concreta a sua dependência de Deus em prover comida e proteção. No período anterior a Esdras quando não havia escolas, os festivais eram muito importantes para a educação e continuaram sendo, mesmo após a introdução das escolas. A lei requeria do pai que explicasse os grandes festivais ao seu filho (Êx 13.8; Dt 4.9; 6.20,21). Com a participação nos festivais, as crianças aprenderiam os seus significados, e assim os festivais tornavam-se uma parte da vida fortemente marcada em suas mentes. Os festivais eram oportunidades exclusivas para ensinar ao jovem as grandes verdades da fé judaica. Eles forneciam um modo de ensino dramático, vívido e interessante.Era um meio muito mais eficaz do que idéias abstratas e princípios filosóficos. Assim, o lidar de Deus com o seu povo era eficazmente trazido a atenção pelas cerimônias religiosas. Todos os festivais eram coloridos e muitíssimo interessantes. A criança estava sempre no coração de cada um deles. Este é o talento do povo judeu. Eles colocavam a criança no centro da vida e por meio da educação que eles desenvolviam, asseguravam que a história e a religião judaicas fossem transmitidas para gerações posteriores.

O dia santo mais importante de todos era o Sábado. Uma razão para a sua importância era sua freqüente repetição, semana após semana. Ao parar seus trabalhos, os judeus indicavam pelas suas ações a fé em Deus para suprir todas as suas necessidades. O Sábado era um dia no qual a fé era exprimida, um dia de regozijo no Senhor, um dia de encontro para adoração, um dia para aprendizado, um dia de instrução. Num sentido, a íntegra da fé da aliança era ajuntada e simbolizada na observância do Sábado.

Havia sete importantes festivais durante a época do AT, e mais um acrescentado antes da época do NT. Cada um destes festivais simbolizava um aspecto da fé judaica. O primeiro festival era a Festa dos Pães Asmos (Êx 23.15), precedida pela Páscoa (Lv 23.5), que comemorava a libertação do Egito (Êx 10.2). Era uma festa em três partes, que ocorria no 14º dia do 1º mês. O segundo dos festivais era Festa das Semanas. É também chamada a Festa da Colheita, o Dia dos Primeiros Frutos (Êx 23.16; 34.22; Nm 28.26). Esta festa ficou conhecida mais tarde como Pentecostes porque era celebrada no 50º dia a contar do Sábado de Páscoa. Este festival marcava a dependência judaica de Deus pela colheita. O terceiro festival era a Festa dos Tabernáculos ou a Festa das Tendas. É também

chamada Festa da Colheita (Êx 23.16; 34.22; Lv 23.34,39; Dt 16.13). O quarto era o Sábado, que é considerado como uma festa em Levítico 23.2,3. O quinto, a Festa do Soar das Trombetas (Nm 29.1). O sexto, o Dia da Expiação (Êx 30.10; Lv 23.26-31). O sétimo era a Festa do Purim, descrita em Ester 9. Esta festa comemorava a extraordinária libertação das intrigas de Hamã. Era um dia de festa e alegria. A festa que foi instituída depois da conclusão do AT foi a Festa da Dedicação, comemorando e celebrando a purificação do Templo de Jerusalém por Judas Macabeus em 164 a.C. depois de sua profanação por Antíoco Epífanes. É também chamado de Festival das Luzes. Em João 10.22 recebe o nome grego ἐγκαίνια.

O Tabernáculo, e mais tarde o templo, incorporavam muito simbolismo educacional. As próprias estruturas simbolizavam o lugar onde a presença de Deus devia ser situada. Dentro da estrutura havia muitos itens de notável valor simbólico. Primeiramente, nota-se a geografia destes prédios. O Santo dos Santos separado do lugar de reunião do povo simboliza a santidade de Deus em sua separação de toda iniqüidade. Os móveis do Tabernáculo lembravam os judeus da história do Êxodo, e também do problema do pecado e dos meios de expiação. O Templo representava a presença de Deus com seu povo feita possível pela superação do pecado por meio da expiação.

Os profetas usavam métodos simbólicos para enfatizar o significado de suas mensagens para o povo. Tal simbolismo é descrito como o "sinal" profético (אות). O método devia representar o significado da palavra declarada. Um exemplo disso é dado em Is 8.1ss. Onde o Senhor diz a Isaías para pegar uma grande placa e escrever nela com caracteres comuns, e também quando lhe é mandado dar a seus filhos certos nomes que carregavam a mensagem profética. Foi ordenado a Jeremias que comprasse um cinto de linho e o colocasse para apodrecer antes mesmo de ser lavado pela primeira vez, para mostrar como o Senhor destruiria o orgulho de Judá (Jr 13.1-11). O profeta sai andando com um conjunto de canga de madeira sobre o pescoço para mostrar como o povo será conduzido em escravidão por Nabucodonosor (28.13). Quando o falso profeta Ananias quebra as barras do jugo de madeira do pescoço para mostrar que o Senhor destruiria o poder de Nabucodonosor, o rei da Babilônia, Jeremias então pega barras de jugo de ferro para reforçar a mensagem de que o povo realmente seria levado cativo. Ao profeta Ezequiel é dito "porque por sinal (אות) te pus à casa de Israel" (Ez 12.6). Ezequiel proclamou sua mensagem de destruição e julgamento em Jerusalém através de ações simbólicas. Ele comeu pão e bebeu água, tremendo de medo, simbolicamente retratando a destruição a vir sobre Jerusalém e o medo que ela traria. Ele proclamou a destruição de Jerusalém através de um desenho de Jerusalém em um vaso de barro, e quebrando-o em pedaços para mostrar como Jerusalém seria destruída.

Outros artigos simbólicos que foram usados num nível mais doméstico foram o Zizite (Nm 15.39-41; Dt 22.12), os filactérios (Êx 13.1-10; Dt 6.4-9; 11.13-21) e o Mezuzá (Dt 11.20).

2. *Princípios pedagógicos.* Primeiro, o princípio básico da educação israelita era o de começar numa tenra idade (Sl 8.1ss; Pv 22.6; Is 28.9). Parece ser sugerido que o período da manhã era a melhor hora para ensinar, quando o estudante estava com a mente descansada (Is 50.4). Sem dúvida que a falta de iluminação adequada nas instalações influenciou este julgamento. Terceiro, é sugerido que o assunto deveria ser apresentado para a criança gradualmente, num nível que poderia ser entendido pela criança naquele estágio (28.10,13). Isto leva ao quarto ponto, que a educação deveria ir do conhecido para o desconhecido. Quinto, o problema do esquecimento é reconhecido e a necessidade para o re-aprendizado é destacada na visão, e.g., "Tão-somente guarda-te a ti mesmo... que te não esqueças daquelas coisas que os teus olhos têm visto". (Dt 4.9). Repetidamente a exortação "lembre-se", etc. (Êx 13.3; 20.8; 32.13; Nm 15.39; Dt. 5.15; 9.7; 24.9; etc.), é feita.

3. *Métodos de instrução.* A instrução oral ganhou preferência sobre todos os métodos (Dt 5.1; Pv 1.8; Is 1.10; 50.4). Por isso a freqüente exortação a "ouvir", porque o método mais importante de instrução era oral. Eram dadas ênfases na necessidade de relembrar. Conseqüentemente havia uma forte ênfase na cultura da memória em Israel. O desenvolvimento da memória conduziu ao desenvolvimento dos meios pelos quais se poderia apresentar o ensino de uma forma memorável, tal como artifícios mnemônicos para a memória (Pv 31.10-31), onde cada nova seção começa com a próxima letra do alfabeto de א a ת. A memória é também ajudada pelo uso da משל, a parábola, o oráculo (Nm 23.7), a analogia (1Sm 10.12), o enigma (Ez 17.2), a estória com uma moral vivaz.

A instrução escrita foi parte importante na educação israelita (Dt 31.19; Sl 119.18; Pv 22.20; Is 30.8ss.). Mesmo assim, as formas escritas sugerem a importância da história oral do ensino (Pv 1.8).

A importância da instrução dramática por vários festivais e instituições já foi destacada. Os profetas evidentemente usaram métodos simbólicos também, para enfatizar o ponto da sua mensagem. Eles usavam provérbio e parábola (Jr 31.29; Ex 12.22ss.; veja também Mc 4 quanto ao uso de parábolas por Jesus, cp. Is 28.23-29; Os 12.10).

A instrução foi também dada numa forma catequética, i.e., por meio de questões e respostas. O uso de questões retóricas aparece em Amós 3.3-8, etc. A forma de perguntas e respostas é encontrada de maneira completa em Jeremias 15.11ss. (cp. Jó), Deuteronômio 6.20; etc. Miquéias 6.6-8 é uma lição de catecismo dada numa forma retórica, onde a resposta às questões expressas está implícita. O clímax vem no v. 8, "Ele te declarou, ó homem, o que é bom e que é o que o SENHOR pede de ti: que pratiques a justiça, e ames a misericórdia, e andes humildemente com o teu Deus?".

Uma variação do método é usada no AT. O escritor da carta aos Hebreus (1.1), disse, "Havendo Deus, outrora, falado, muitas vezes e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas". Deus falou a Moisés face a face, ele falou aos profetas em visões e sonhos, ele falou através de profecias e do lançar a sorte, ele falou pela natureza e nos eventos normais da vida diária. Ele falou nos eventos da história, ele falou pelos sacerdotes, o profeta e por outros que foram seus servos. A sua voz devia ser ouvida pela consciência, e sua vontade devia ser conhecida pela lei.

A instrução e a disciplina estão inseparavelmente ligadas. "Sabe, pois, no teu coração, que, como um homem disciplina a seu filho, assim te disciplina o SENHOR, teu Deus" (Dt 8.5 cp. Ef 6.4). "Aplica o coração ao ensino e os ouvidos às palavras do conhecimento. Não retires da criança a disciplina, pois, se a fustigares com a vara, não morrerá. Tu a fustigarás com a vara e livrarás a sua alma do inferno" (Pv 23.12-14). Assim a disciplina era considerada uma parte integral da instrução. A disciplina era considerada um meio pelo qual o amor de Deus cumpria seu propósito na vida de seu povo (Is 54.8; Jr 31.18-20). Quando Deus disciplinava Israel, era para trazer Israel de volta para si mesmo. O mestre exorta, "Filho meu, não rejeites a disciplina do SENHOR, nem te enfades da sua repreensão. Porque o SENHOR repreende a quem ama, assim como o pai, ao filho a quem quer bem". (Pv 3.11-12; cp. Hb 12.5-11). A disciplina ou castigo severo, deve ser considerado como a marca do amor de Deus e o seu interesse em instruir aqueles a quem ele ama (Sl 94.8-13). O castigo severo é, às vezes, infrutífero (Jr 4.22; 5.3; Am 4.6-12). Nestes exemplos o castigo tem uma ênfase penal (Ez 21.8ss.; Am 4.6-12). A disciplina como um meio de levar a instrução conduz a um incentivo ou recompensa e punição. Recompensa e punição são persuasões para um bom comportamento e dedicação (Is 52.13; 53.12). Assim como o Senhor usou a disciplina como um incentivo para Israel aprender, assim o mestre sábio em Israel usou a disciplina com seus estudantes.

I. A seita de Qumrã. Qumrã é o nome do local no qual as ruínas da comunidade, que agora levam o nome do local, foram descobertas em 1947. A comunidade provavelmente se instalou no 2º séc. a.C. Evidentemente o grupo separou-se do judaísmo ortodoxo pela questão da legitimidade do sumo-sacerdote. Os interesses do grupo eram amplamente apocalípticos. Eles estavam interessados com o fim dos tempos, quando Deus destruiria o mal e restauraria seu povo. Seus julgamentos de valores eram puritanos e como um conjunto eles eram uma comunidade que olhava só para si mesma. O propósito da discussão do grupo a este ponto é o de chamar atenção sobre o lugar da Escritura na vida do judaísmo. No coração das construções do grupo de Qumrã havia um escritório, uma construção que era ocupada com o propósito de copiar e transmitir os textos sagrados da Escritura. Quase todos os textos estão em hebraico, ainda que hajam alguns documentos em aramaico e grego. Mais tarde, assim como os escritos apócrifos, há alguns documentos que são peculiares ao grupo de Qumrã. Há um Manual de Disciplina, o Pergaminho do Hino e vários comentários bíblicos, assim como o conhecido Documento de Damasco. Nestes documentos, o ensino peculiar do grupo é descrito.

J. A diáspora. A diferença do judaísmo da diáspora dos da Palestina é em grau e não no tipo. É um erro pensar que o judaísmo da Palestina rejeitava totalmente a influência helenística. Há uma indicação clara da influência helenística, mesmo num grupo nacionalista como o de Qumrã. O grego era uma língua amplamente falada na Palestina. A diferença em grau é que alguns judeus na dispersão perderam o contato com o aramaico e hebraico nativos. Isto também pode ter sido verdade com os judeus na Palestina, mas a diferença em grau deve ser mantida. Muito mais judeus na Palestina estavam cientes do significado do aramaico e hebraico do que os judeus da dispersão. Os judeus da dispersão eram muito mais cientes da influência helênica. Filo de Alexandria tinha conhecimento

das idéias e expressões da filosofia helenista. Isto não sugere que ele era um filósofo hábil no seu tempo, mas simplesmente que ele tinha contato com estas áreas de pensamento.

K. Conclusão e crítica. A educação judaica primariamente era religiosa, baseada na crença de que Deus tinha se auto-revelado. Foi a educação que antecedeu a revelação neste ponto. Assim a filosofia não teve uma parte real no sistema educacional. Como o sistema educacional era exclusivamente religioso, à parte dos elementos da ciência e outros estudos que por acaso foram ensinados no processo de ensino do conhecimento religioso, a educação judaica não tinha caráter científico, de fato, era pré-científica. Negligenciava a cultura, mas apesar disto a educação judaica teve sucesso onde a grega e romana falharam. Em um sentido, o sistema judaico de educação falhou também, porque se tornou legalista e severo. O objetivo era a aplicação perfeita da lei. Paulo faz uma crítica ao sistema como alguém de dentro do sistema, um estudante da lei nos pés de Gamaliel. Ele faz duas linhas de ataques. Primeiro, ele chama atenção à posição de Cristo em relação a lei, uma posição de substituição da lei. Segundo, ele chama atenção ao fato de que a lei poderia não atingir seus objetivos de nenhuma forma. Os escritores do NT não menosprezaram a lei em si mesma e o alto ideal da responsabilidade educacional foi inspirado nas mentes judaicas (Rm 2.17-20). Eles estavam convencidos de que o pacto estava cumprido e que a perpetuação de um sistema de Judaísmo seria um caso de um desenvolvimento educacional atrasado, não necessário para aqueles que tinham se graduado na família de Deus. Mais tarde, o orgulho na lei foi um anacronismo condenado porque o gentio estava vivendo os ideais da lei assim como os judeus, pois a lei levanta objetivos sem os meios de atingí-los (2.4, 15; 7.13-24). O sistema legalista encorajou o desdém por parte de outros (2.17-24; Tg 1.26; 3.14-16). Há no NT duas preocupações: a primeira é achar os meios adequados para o desenvolvimento pessoal, e a segunda é mostrar o sucesso deste meio julgando-o com o teste do "amar um ao outro". Este teste não era exclusivo, mas não era convencional fazê-lo central.

III. Educação helenística

"Helenístico" quer dizer o último império grego. Começando com Alexandre e incluindo o império greco-romano. Tem sido dito que os gregos primeiro aprenderam a cultuar a si mesmos e depois ensinaram o mundo antigo. Conseqüentemente, no período greco-romano, a cultura helênica foi a cultura do mundo de então. Certamente houve variações de lugar para lugar de acordo com as tradições locais. O Helenismo deve ser descrito como um fenômeno cultural, político e militar.

A. Origem, desenvolvimento e objetivos. O sistema educacional do Helenismo teve as suas raízes no sistema educacional de Esparta e Atenas. Em Esparta, o objetivo da educação pode ser descrito como a extinção do indivíduo no serviço do estado; em Atenas, o treino do indivíduo no serviço da cultura. A ênfase no desenvolvimento dos atributos físicos e no treino para a guerra que provinham de Esparta foi passada para a educação helenista; e de Atenas, foi passada a ênfase no desenvolvimento da cultura. Os gregos produziram seus filósofos de educação e talvez o mais importante destes foi Platão. Seu livro *The Republic* (um de seus 56 livros) dá detalhada consideração aos alvos, ideais e métodos de educação. Platão era um aluno de Sócrates, de quem nós só temos conhecimento pelos escritos de Platão. Um dos mais importantes alunos de Platão foi Aristóteles. A respeito da teoria do conhecimento, Aristóteles rejeitou o método de Platão e sua reação tem sido ligada a "um potro que chuta sua mãe". Este dizer é atribuído a Platão. Apesar disto, parece que Aristóteles e Platão continuaram a amizade. No devido curso, Aristóteles tornou-se tutor na corte de Filipe da Macedônia. Neste estágio ele começou um relacionamento com Alexandre o Grande, que tinha 13 anos; o relacionamento durou uns 8 anos. A sua influência sobre Alexandre não se pode duvidar. De Aristóteles em diante, o estudo da filosofia e das ciências naturais foi de vento em popa.

A importância de Alexandre na difusão da cultura helênica não pôde ser muito enfatizada. Alexandre tem sido descrito como o apóstolo do Helenismo. Por suas explorações, a cultura helenista foi difundida por todo o mundo de então. Mesmo quando os gregos finalmente dobraram os joelhos ao poder de Roma, os romanos se mostraram como herdeiros da Grécia, adotando e explorando a cultura helênica. Na era greco-romana, a difusão da língua, religião, educação e filosofia grega continuou por todo o mundo antigo.

Nos estágios iniciais da educação grega, a educação era só para a classe aristocrática. Os ideais aos quais os estudantes procuraram se ater eram aqueles de força, coragem, habilidade com armas e música. Estas eram as virtudes gregas. A

bondade era descrita em termos estéticos e não morais. O sistema grego de escola pressupunha que cada atributo da mente, do corpo e da alma, propriamente disciplinado, é bom e digno. No pensamento grego, na sua forma pura, não havia espaço para ascetismo. O alvo era o desenvolvimento da personalidade, e deste ponto de vista pode ser descrito em termos de humanismo. O ideal educacional requeria esforço intelectual e físico. O esforço físico não devia ser entendido em termos de trabalho ou labor, mas em termos de talento atlético. O trabalho, em termos de labor, era para a classe servil.

O sistema educacional helenista pode ser descrito assim: as meninas não recebiam nenhuma educação fora do lar. Para os meninos, os 5 primeiro anos de vida eram gastos com suas mães. Escolas elementares compreendiam as idades de 6 a 15 anos. Durante esses anos, eles se engajavam nos programas básicos de aprendizado. Dos 16 aos 18 faziam o ginásio e as atividades fossem basicamente físicas, musicais e a dança (nus) como principal ênfase, embora lit., as ciências e a política também fossem estudadas. O objetivo do ginásio era preparar as pessoas apropriadas para a cidadania. Este tipo de educação era restrito a cidadãos nativos. Entre os 19 e os 20 anos eram usados no serviço militar por aqueles que fossem adequados para fazê-lo.

Em cidades que perderam a sua cidadania (e.g. Atenas), o propósito original e a natureza militar da organização acabavam no ginásio. Elas se tornaram "faculdades de artes liberais" para os filhos dos aristocratas. O ensino tornou-se parecido ao da universidade. Atenas, Tarsos e Alexandria foram cidades famosas por suas "universidades". Nestas "universidades" os estudos mais modernos eram tanto filosofia como retórica. No período do NT a filosofia tinha dado caminho à retórica como estudo mais moderno.

Nestas cidades, por terem perdido sua cidadania no império Romano, as escolas eram abertas para estrangeiros e para nativos. O alvo que Platão tinha delineado de preparar especialistas para a cidadania fora perdido. Ao contrário, estas universidades ou escolas equiparam alguns ricos e desocupados homens jovens para apreciarem seu próprio tempo de lazer. A educação neste tempo tinha perdido os altos ideais de Platão, e de fato tinha perdido qualquer direção real.

B. Características. A educação helenista era caracterizada pela crença de que a mente do homem descobria a verdade. O sistema enfatizava o desenvolvimento da razão. Isto conduziu ao estudo da ciência e filosofia. Devido à descrença dos últimos filósofos e o reconhecimento do poder do discurso persuasivo, a filosofia abriu caminho à retórica como "a rainha das ciências". Padrões estéticos, beleza, simetria foram aplicados no lugar dos padrões morais como os que encontramos no Judaísmo.

C. Influência na educação judaica. Estudiosos reconheceram a influência do Helenismo no desenvolvimento da literatura de Sabedoria em Israel. A influência helenística de fato contribuiu para a literatura de Sabedoria mais recente, uma vez que há dúvidas se haveria existido um corpo de literatura de Sabedoria sem influência helênica. Esta influência trouxe um interesse no assunto mais prático da vida e do desenvolvimento do sistema pedagógico. Há dúvida se os judeus teriam desenvolvido seu sistema de escola se o Helenismo não tivesse sugerido esse sistema para eles.

Segundo, havia um desenvolvimento extensivo de escritos na língua grega entre os judeus. Notável entre estes está a LXX, a tradução do AT e livros apócrifos para o grego. A necessidade de tal tradução indica a invasão que o pensamento helenista tinha feito no modo de pensar judaico (veja C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*). Na mesma linha estava a influência do pensamento Helenístico nos escritos de Filo de Alexandria (1º séc. d.C.). Ele se mostra como alguém que está totalmente familiarizado com as idéias populares do Helenismo. Tem sido sugerido que ele estava familiarizado com os escritos de Platão e outros filósofos gregos. Isto não é necessariamente verdade, pois ele poderia ter aprendido o que ele tinha em comum com Platão e outros filósofos de segunda-mão num nível mais popular. Josefo, o historiador judeu, estava familiarizado com a cultura helenista. Paulo (Saulo de Tarso) também parece ter tido contato com a cultura helênica. É possível que como um cidadão de Tarso, Paulo recebeu uma educação helênica. No entanto, é mais provável pelas evidências de Atos dos Apóstolos que Paulo recebeu uma educação tradicionalmente judaica, a educação farisaica aos pés de Gamaliel.

D. Conclusão. Por toda riqueza do apreço cultural que a educação helenista trouxe, o fato de que o padrão grego era estético em vez de moral deve ser considerado como uma fraqueza fundamental. No período do NT, os gregos admiravam a realização da retórica como o ápice do sucesso. Paulo estava ciente disto e faz uma crítica ao sistema que coloca a arte retórica em lugar de

honra. A sua crítica surge pelo seu envolvimento num sistema educacional helenista; Paulo também tinha sua plataforma de oposição. Ele deu palestras na "escola de Tirano" em Éfeso (At 19.9). (Esta é a única ocasião onde a palavra σκολῆ é usada no NT.) Assim a questão é levantada: será que Paulo tinha ou não uma completa formação clássica? É mais provável que ele tenha mudado para Jerusalém bem jovem para receber instrução rabínica. A sua habilidade retórica foi provavelmente adquirida na prática. Havia outros que foram profissionais, por exemplo, Apolo (At 18.24,28 e cp. 1Co 1.17; 2.1-4; 3.2; 4.19,20; 2Co 11.5; Cl 2.4,8). Paulo foi ridicularizado (2Co 10.10; 11.6). Ele foi mergulhado numa competição por *status* e é neste contexto que as arrogantes passagens que são tão difíceis de reconciliar com o resto do seu ensino devem ser entendidas (passagens usando as palavras gregas καύχησις e καυχάομαι). Estas palavras fazem sentido na etiqueta profissional contemporânea, enquanto que ao mesmo tempo parodiam a mesma. Entre a nobreza havia um culto de glórias. Receber glória era um objetivo da vida pública, e a confirmação de imortalidade. As figuras públicas definiram sua própria glória para a posteridade. A automagnificência tornou-se uma característica da educação superior do Helenismo. Para a mente de Paulo, tal glorificação do homem era anátema. Mesmo o orgulho na lei era agora excluído. Ainda que, neste contexto, ele tinha o direito de se ostentar (1Co 15.31; 2Co 7.4,14). As passagens de ostentação são na realidade um ataque ao sistema de educação helenística. Representam uma rejeição total do ideal helenista. Paulo agora se gaba na sua humilhação (2Co 6.4-10; 10.9-12.13). Há um novo propósito para a glorificação do homem nos sofrimentos e na glória de Cristo (4.7-17; Fl 2.3-11). A morte de Cristo é o único objetivo de se gloriar (Gl 6.14). O homem que está em Cristo tem rejeitado o mundo e assim compartilha da paixão e glória de Cristo por intermédio da ressurreição. A glória mundana está excluída do novo homem em Cristo Jesus. Paulo especificamente rejeita o poder do discurso persuasivo como o principal teste de inteligência humana (1Co 1.17ss.; 2.4ss.). No lugar deste sistema, Paulo chama atenção à necessidade de moralidade pessoal, para um sistema onde o padrão de bondade pessoal é o teste para declaração da sabedoria. Nem a prestação de serviço ao estado ou à cultura poderia fazer uma afirmação total do homem. A crítica de Paulo coloca a revelação de Deus em Cristo, o Cristo crucificado, no coração de qualquer sistema de educação.

IV. A educação de Jesus

Há pouca informação de como Cristo foi educado, mas o seguinte pode ser dito com muita certeza. É bem claro que Jesus nasceu numa família que temia a Deus. José é descrito como um homem reto. Maria é descrita como uma jovem mulher piedosa. Sem dúvida esta família viveu de acordo com as responsabilidades de ensinar sobre a lei e os profetas ao pequeno menino Jesus. A família, embora temente a Deus, não parece pertencer ao grupo farisaico. A educação de Jesus provavelmente consistiu do que lhe foi ensinado por sua mãe e seu pai, acrescido do ensino da escola da sinagoga local. O que ele sabia sobre as Escrituras e seus ensinos ele aprendeu nestas situações. Ele não foi a nenhuma academia dos grandes rabinos, como indica a pergunta feita pelos judeus: "Então, os judeus se maravilhavam e diziam: Como sabe este letras, sem ter estudado?" (Jo 7.15). Enquanto que é verdade que Jesus vem de acordo com a carne pela semente de Davi, ao mesmo tempo é verdade que sua família parece ter sido bem pobre, de classe ignorante (Lc 2.24; cp. Lv 12.6,8). Jesus aprendeu um trabalho de construtor, seguindo as pegadas de José. Jesus fez viagens a Jerusalém com sua família, foi ao Templo, e em uma ocasião ele espantou os mestres do Templo com seu conhecimento (Lc 2.47). Era seu costume ir à sinagoga (4.16).

A educação de Jesus consistiu do ensino que ele recebeu nos cultos das sinagogas, e também o que ele aprendeu naquelas viagens para Jerusalém nas grandes ocasiões festivas. Mas mesmo assim, tudo isto não explica o conhecimento e a autoridade de Jesus. É claro que pode-se supor que ele meditava muito nas Escrituras do AT. Depois de dizer tudo isto, no entanto, deve-se reconhecer que a origem do seu ensino não era de casa, da sinagoga, ou do Templo. Repetidamente Jesus declarava, "A minha doutrina não é minha, mas daquele que me enviou" (Jo 7.16).

V. A educação dos apóstolos

A. Os doze. Nenhum dos apóstolos parece ter sido educado originalmente. André, Pedro, Tiago e João eram pescadores; Levi (Mateus) era um coletor de impostos; alguns eram zelotes (nacionalistas religiosos), e dos outros se desconhece a formação. Parecia incomum que qualquer destes homens tivesse tido uma boa educação formal. O melhor que poderia se esperar é que tenham sido educados em seus lares e então mandados



A restauração de uma Sinagoga da Palestina dos 1° e 2° sécs. Nenhum prédio do 1° séc. permaneceu, mas a aparência foi provavelmente como esta. A educação de Jesus sem dúvida incluiu estudos numa sinagoga local. © *U.A.N.T.*

para a escola primária, e que freqüentaram a sinagoga e talvez, em raras situações, que tenham viajado a Jerusalém, para o Templo, nos dias dos grandes festivais. Eles eram, num todo, iletrados, eram homens comuns. Ao chamá-los, Jesus os ensinou. Eles teriam ouvido os ensinos de Jesus às multidões, mas acima disto e além disto, Jesus ensinou os seus discípulos secretamente, longe da multidão (Mc 4.10ss.). Assim, deve-se levar em consideração a eficácia de Jesus, o grande Mestre de homens. As evidências sugerem que os seus ensinos tinham um grande efeito, tanto que, após Pedro e João terem sido instrumentos na cura do homem coxo no Portão do Templo e tiveram a ocasião como uma conseqüência para testemunhar de Jesus, Lucas registra o seguinte; "Ao verem a intrepidez de Pedro e João, sabendo que eram homens iletrados e incultos, admiraram-se; e reconheceram que haviam eles estado com Jesus" (At 4.13). Claro que não deve ser esquecido que junto com a eficácia do ensino de Jesus havia o novo poder do Espírito Santo, eficaz nas vidas e através das vidas e ensinos de Pedro e João.

B. Paulo. Paulo cresceu como um fariseu, recebendo a educação farisaica total. Embora Paulo fosse um cidadão romano, nascido em Tarso (At 16.37; 21.39; 22.25ss.), parece quase certo que sua verdadeira casa era Jerusalém, onde ele sentava aos pés do Rabino Gamaliel, o doutor da lei e membro do Sinédrio (22.3). Gamaliel representa a ala liberal do farisaísmo, a escola de Hilel, oposta assim ao grupo mais conservador, a escola de Shamai. Gamaliel interveio a favor dos apóstolos com um discurso persuasivo no julgamento deles (5.33-4). É importante que Paulo, certamente o mais prolífico autor do NT, foi educado por um dos principais (se não o principal mestre judeu) do seu tempo. É irônico, para dizer pouco, que o aluno, diferente de seu professor, seguiu o caminho de perseguidor da Igreja (9.1ss.), só para ser convertido através do encontro com o Cristo vivo. De todos os líderes da igreja do tempo do NT, parece provável que Paulo foi o mais adequadamente equipado do ponto de vista intelectual. Paulo se compara aos seus contemporâneos e diz, "E, na minha nação, quanto ao judaísmo, avantajava-me a muitos da minha idade, sendo extremamente zeloso das tradições de meus pais" (Gl 1.14).

VI. A EDUCAÇÃO EM SANTIDADE E MATURIDADE NA IGREJA

Na época do NT, a Igreja não criou nenhum sistema educacional para o ensino de crianças. O sistema educacional existente foi usado no mundo grego e no judaico. Que os cristãos continuaram a usar o sistema educacional existente é confirmado pelo que é conhecido de Juliano "o Apóstolo", que no 4º séc. tentou expulsar o Cristianismo

e introduzir o Paganismo. Juliano requeria que aqueles que participassem da educação helenista também deveriam apoiar a sua ideologia. A sua ação fez com que fosse quase impossível para os cristãos serem envolvidos na educação helenista e levantou a questão de um sistema educacional separado. Este problema está fora do período em consideração. No período da Igreja Primitiva, foram feitos líderes aqueles cujas qualificações educacionais foram deixadas de lado. A igreja fez grande exigência sobre os seus membros. Pode-se dizer que a Igreja não estava fora de alcance com a necessidade para a educação; estava criando uma nova necessidade para ela. Enquanto que aceitava a educação formal das instituições existentes, a Igreja em sua vida e ordem constituiu uma escola substituta. Um estranho dualismo de religião e educação começou a surgir. Tal dualismo levou, pela necessidade, a uma crítica dos sistemas educacionais do ponto de vista religioso. No NT tanto o sistema de educação Judaico quanto o helênico são criticados, a rivalidade entre eles é condenada, e os membros são desafiados a um novo caminho de vida que é superior a ambos (Ef 2.11-22; cp. At 20.21; Rm 1.13-16; 2.9-11; 10.12; 1Co 1.21-24; 12.13; Gl 3.28; Cl 3.11).

O novo modo de vida em Cristo era dependente, numa certa extensão, do relacionamento de ensino e aprendizado. A preparação específica de crianças, no entanto, não é provida ou implicada em nenhum lugar na Igreja como tal. A Igreja estava preocupada com a educação de adultos ou "educação superior" em Cristo, educação na qual pressupunha a existência de sistemas educacionais, mas diminuía seu produto final em favor do novo homem (Ef 4.11-16; Cl 2.2-7). A Igreja tinha seus oficiais cujas tarefas eram primariamente a função educacional (Rm 12.6-8; 1Co 12.4-10, 27-31; Ef 4.11; 1Tm 3.1-13; Tt 1.7-9; 1Pe 4.11). O modo como os alvos destas funções funcionariam na Igreja é expresso em Efésios 4.8-16 e pode ser demonstrado nos seguintes pontos:

(a) O objetivo era o *homem espiritual* (1Co 2.4; Gl 3.14). Cristo em sua ascensão derramou seu Espírito em todo o que cria (Jo 7.39). No coração da tarefa educacional da Igreja estava a necessidade de manter central a fé do Cristo crucificado e ressuscitado. Aqueles que se desviaram da fé em Cristo não poderiam esperar crescer como novo homem em Cristo.

(b) O crente que tinha recebido o Espírito (e o dom de ministério do Espírito) cresceria pela comunhão da Igreja e pelo ministério trazido a ele, como *homem maduro* em Cristo (Ef 4.13). Esta maturidade era marcada pela participação na comunhão da Igreja e a apreciação do seu ensino. Tal apreciação não era somente intelectual; o que conduz-nos ao terceiro ponto.

(c) O ideal era o *homem de amor*. A marca do Espírito no homem e o sinal de seu crescimento e maturidade são atos de amor. Conseqüentemente, é evidente que a Igreja rejeita os ideais gregos e helênicos. O objetivo não é simplesmente bondade particular no sentido moral ou estético, mas serviço mútuo dos membros do corpo. A diversidade de papéis individuais é reconhecida como a diversidade dos dons espirituais e é enfatizada a cooperação no poder do Espírito. Neste novo corpo, a comunhão da Igreja, há o reconhecimento que cada crente está equipado pelo Espírito e é responsável por ministrar seus dons dentro da comunidade da Igreja. Cada membro tem um papel educacional na construção do corpo até que ele chegue a total maturidade. Cada membro é chamado a uma "responsabilidade mútua de interdependência no corpo de Cristo".

BIBLIOGRAFIA. A Edersheini, *The Life and Times of Jesus, the Messiah* (1883); E. Schurer, *The Jewish People in the Time of Jesus Christ* (E.T. 1885), págs. 6,90; A. Compayre, *The History of Pedagogy* (1909); F. H. Swift, *Education in Ancient Israel to 70 A.D.* (1919); T. Meek, *Hebrew Origins* (1936); J. Orr (org) ISBE Vol. 2. (1939); N. Drazin, *History of Jewish Education from 515 B.C.E. to 220 C.E.* (1940); A. C. Bouquet, *Everyday Life in New Testament Times* (1956); E. W. Heaton, *Everyday Life in Old Testament Times* (1957); W. Barclay, *Educational Ideas in the Ancient World* (1959); E. A. Judge, "The Early Christians as a Scholastic Community" (Australian) *Journal of Religious History*, Vol 1, Nº 3, págs. 130ss. (1961); J. Pederson, *Israel. Its Life and Culture* (1961); J. D. Douglas (org.), *The New Bible Dictionary* (1962); G. A. Buttrick (org), *Interpreter's Dicitonary of the Bible* (1962); M. C. Tenney (org), *The Zondervan Pictorial Bible Dictionary* (1963); T. W. Manson, *A Companion to the Bible*; 2nd Ed. (1963); G von Rad, *Theology of the Old Testament* (1962 and 1965); G. H Blackburn, *Aims of Education in Ancient Israel* (1966); E. A. Judge (org) (Australian) *Journal of Christian Education*, vários artigos inclusive: E. A. Judge, "The Conflict of Educational Aims in the New Testament Thought" (1966), págs. 32-45; P. W. Peters, "The Hebrew Attitude to Education in the Hellenistic Era" (1967), págs. 39-51, B. F. Colless, "The Divine Teacher Figure in Biblical Theology" (1967).

A. W. MORTON

EDUTE (עדות, *aviso, lembrete, testemunho*). Significado hebraico não encontrado nas versões inglesas. *Veja* TESTEMUNHO.

O *edute* refere-se especificamente e coletivamente aos Dez Mandamentos (*veja* DEZ MANDAMENTOS) nas duas tábuas de pedra como o divino dever totalmente importante e solene (Êx 25.16,21; 31.18; 32.15; 34.29). Estes foram os termos básicos do pacto feito por Yahweh como suserano com seu povo. Entre os judeus modernos um homem dá sua *edute* ou palavra que ele irá fazer sua obrigação.

J. REA

EFÁ (עיפה, LXX Γαφερ, Γεφαρ, Γαιφα(ρ), Γαιφα, Γαιφαηλ, *o escuro*). Um nome próprio masculino e feminino. 1. Um dos filhos de Midiã, relacionados com Abraão por meio de sua concubina Quetura (Gn 25.4; 1Cr 1.33). Isaías fala poeticamente de camelos jovens de Midiã e Efa (60.6). Alguns manuscritos da LXX confundem os dois filhos de Midiã cujos nomes são similares (cp. Gn 25.4 e acima).

2. Uma concubina de Calebe que deu à luz a três filhos na tribo de Judá (1Cr 2.46).

3. Um filho de Jadai da tribo de Judá (1Cr 2.47).

E. B. SMICK

EFA (MEDIDA). *Veja* PESOS E MEDIDOS.

EFAI (עיפי, Jr 40.8). Ele era um habitante de Netofa, uma cidade ou grupo de vilas perto de Belém. Seus filhos estavam entre os oficiais que se colocaram sob a autoridade de Gedalias, o babilônio designado governador de Judá depois do exílio. A frase, "dos filhos de Efai", é omitida da passagem paralela em 2 Reis 25.23-35.

G. GIACUMAKIS JR.

EFATÁ (ἐφφαθά, *ser aberto*; Imperativo passivo aram., ethpaal é raiz de פתח, *abrir*, transliterado para o grego). A palavra foi falada por Jesus ao homem surdo e ele voltou a ouvir (Mc 7.34). Esta é uma das raras ocasiões que um autor bíblico cita do Aramaico as exatas palavras que Jesus usou, e a palavra é imediatamente traduzida (διανοίχθητι). Isto pode implicar uma conexão com as palavras de Isaías, "Então, se abrirão os olhos dos cegos, e se desimpedirão os ouvidos dos surdos" (Is 35.5). A palavra "desimpedirão" traduz uma forma da raiz פתח, que é o equivalente hebraico da raiz do aramaico que Jesus usou. Uma repetição das ações de Cristo, a cerimônia Efetá, é incluída no ritual de batismo de crianças pela Igreja Católica Romana (NCE, pág. 462).

C. P. WEBER

EFER (עפר, LXX Αφερ, Γαφερ, Γοφερ, Οφερ; *um veado jovem, veado*). Nome próprio masculino. 1. Um filho de Midiã na linha daqueles que descendiam de Abraão através de sua concubina Quetura. Abraão mandou estes descendentes embora para o lado leste do país (Gn 25.4-6; 1Cr 1.33). Pode ter havido mais que um clã de Midiã, ou o nome pode ser usado amplamente para diferentes povos. Alguns que eram descendentes de Abraão eram bons para Israel (Êx 3.1) enquanto que outros se tornaram amargos inimigos (Nm 31.2ss.; Jz 6.1ss.).

2. Um dos filhos de Esdras na tribo de Judá (1Cr 4.17).

3. Líder de família e poderoso guerreiro em Manassés (1Cr 5.24).

E. B. SMICK

EFES-DAMIM (אפס דמים, *fim ou limite de sangue*). Um lugar no território de Judá entre Socó e Azeca (1Sm 17.1), onde os filisteus acamparam. É designado PAS-DAMIM em outros lugares (1Cr 11.13). Existe a hipótese de que a cor vermelha escura do solo originou o conceito de sangue. É mais provável que o lugar foi assim nomeado pelo número de batalhas que aconteceram lá entre Israel e os filisteus. O arqueólogo Abel pensa que o lugar deve ser identificado com *Beit Fased*, que está a sudeste de Socó. No entanto, tem sido comum identificar o lugar com as ruínas de Damun, a 6 km a nordeste de Socó. Os atlas mais atuais indicam que o lugar não pode ser localizado com exatidão.

C. L. FEINBERG

EFÉSIOS, EPÍSTOLA DE PAULO AOS (προς Ἐφεσίους.) Esta carta tem sido conhecida tradicionalmente como a epístola escrita aos "santos" em Éfeso. A designação deste lugar estava de acordo com a evidência do Textus Receptus (1.1) e (exceto por Marcião) foi geralmente apoiada pela tradição dos Pais da Igreja. No entanto, a frase, "aos santos que vivem em Éfeso, e fiéis" (1.1), não está nos textos mais antigos e melhores (pág. 46 B, א, 1739) mas parece ser o resultado da incorporação de uma nota marginal antiga. A

forma original da carta estava aparentemente sem endereço, Tíquico (6.21) tendo a responsabilidade de apresentar a carta pessoalmente àqueles para quem foi endereçada. A carta foi escrita aos "santos" da Ásia Menor (6.21; cp. Cl 4.7s.). Quando surgiu a necessidade de identificar a carta com uma igreja mais específica, Éfeso foi escolhida por causa de sua proximidade com a região envolvida e sua importância como principal cidade da Ásia. Essencial para esta atribuição pode ter sido o fato de Paulo aparentemente não ter escrito nenhuma outra carta a esta cidade tão importante, apesar de ter mantido uma extensa e prolongada missão ali (cp. At 19.8,10). É possível que quando a carta foi escrita em Éfeso, a igreja simplesmente apropriou-a e foi responsável por apresentar a nota marginal dentro do texto. Quando o prestígio de que a igreja tinha de ser um recipiente da carta de um apóstolo é considerado, tal eventualidade não pode ser excluída.

A referência a Tíquico e ao apóstolo em "cadeias" (Ef 6.20) identifica esta carta com outras escritas por Paulo provavelmente durante a sua prisão em Roma (cp. Cl. 4.7 e Fm 9,13,23). O seu relacionamento próximo com o assunto de Colossenses fixa a época de sua composição bem próxima uma da outra (60-62 d.C.). A epístola se concentra sobre a igreja, triunfante e exaltada, na qual a atividade reconciliadora de Cristo é demonstrada. Por causa de interesses ecumênicos atuais, Efésios tem assumido um lugar dominante na vida e no estudo da comunidade Cristã.

1. Autoria e canonicidade
2. Argumentos contra a genuinidade de Efésios
   a. Vocabulário
   b. O relacionamento de Efésios com outras cartas paulinas
   c. Estilo
   d. Questões subjetivas
3. Origem e destino
4. Conteúdo e organização
5. Esboço de Efésios
6. Teologia da Epístola
   a. Igreja
   b. Espírito Santo

1. Autoria e canonicidade. O autor da carta se identifica como Paulo, o apóstolo aos gentios (1.1; 3.1). De uma maneira genuinamente paulina, ele faz referências pessoais freqüentes a si mesmo e a suas atividades, incorporando estas afirmações no corpo de seu argumento (cp. 3.3s.,7,13s.; 4.1,17; 5.32; 6.19s.). O vocabulário, assunto e o estilo da teologia geral são genuinamente paulinos. Além disso, a confirmação externa para o conhecimento e o uso do livro como genuíno escrito paulino na igreja primitiva é totalmente positivo. Alguns estudiosos sentem que podem detectar as influências em 1 Pedro e Atos. Fortes lembranças dele devem ser encontradas na maioria dos Pais Apostólicos; Policarpo, por exemplo, inclui uma citação explícita de seu texto. É encontrado também nos escritos das escolas heréticas assim como nos Apologistas. Embora Irineu seja o primeiro a citá-la como paulina, é claro que esta era uma opinião comum da igreja. Como tal, é incluído no Cânon Muratoriano, na afirmação de Marcião dos livros que deveriam ser aceitos (embora sob o nome de Epístola aos Laodicenses), e cada subseqüente lista dos escritos paulinos. A sua autoria nunca foi discutida na Igreja antiga nem a questão de seu lugar no cânon questionado. No entanto, com o crescimento dos estudos da crítica no séc. 18 logo se tornou um livro "suspeito". A sua aparição no Textus Receptus sob o título de "Epístola aos Efésios" imediatamente serviu para comprometer a sua integridade. Era considerado incrível que Paulo pudesse ter escrito esta carta impessoal, desprovida de referências pessoais a pessoas com quem ele tinha labutado 3 anos. Além disso, foi tido como um absurdo que Paulo escrevesse aos Efésios em termos de "rumor mútuo" (cp. "que tendes ouvido a respeito da dispensação da graça de Deus a mim confiada para vós outros" [3.2] ou "tendo ouvido da fé que há entre vós no Senhor Jesus" [1.15]). A ênfase toda da carta mostra que foi escrita por alguém que, embora tivesse um grande interesse pelo povo envolvido, não tinha conhecimento de primeira mão com eles. Para estes críticos antigos, que não tinham razão para suspeitar do texto (e nenhum crítica adequada do texto para consultar em qualquer momento), haveria só uma conclusão: Paulo não tinha escrito esta carta.

Apoiando-se nesta conclusão supostamente segura, os críticos começaram a olhar para outras evidências do caráter não autêntico da epístola. O relacionamento extraordinariamente próximo entre os Efésios e os Colossenses, a verbosidade e as sentenças estranhamente longas de Efésios, a frase peculiar, "seus santos apóstolos e profetas" (3.5; cp. 2.20), e a presença de muitas palavras "não-paulinas" foi um aspecto destacado.

Naquele tempo a natureza espúria da epístola parecia estar longe de dúvida, no entanto, uma nova descoberta de manuscritos e estudos textuais mostraram que a carta não havia sido

endereçada para a igreja em Éfeso. Isto significou que a evidência primária para se decidir contra a autenticidade de Efésios não era mais válida. O problema era se os argumentos que dependiam do vocabulário, do estilo, e das inconsistências internas eram suficientes ou suficientemente certos para rejeitar uma epístola que tinha a mais forte confirmação externa e interna possível para a autoria paulina. Nessa questão, a erudição crítica se tornou dividida. Os estudiosos ingleses geralmente defenderam a posição, os estudiosos alemães com poucas notáveis exceções rejeitaram, e os estudiosos americanos apareceram em ambos os lados da questão. No presente momento, a situação permanece basicamente sem mudanças.

O que tende a complicar o debate é o fato de que (1) há pouco acordo sobre a base para a rejeição entre os críticos que rejeitam a autenticidade da epístola; (2) muitos dos argumentos avançados são mutuamente únicos (por exemplo, a maioria dos estudiosos americanos que rejeitam Efésios aceita a genuinidade de Colossenses. Mas os argumentos contra Efésios promovidos pelos estudiosos alemães fariam Colossenses não-autêntico também); (3) argumentos que têm sido mostrados como inválidos continuam a ser apresentados contra Efésios (por exemplo, argumentos baseados nas estatísticas do vocabulário. Em tais exemplos, parece que alguns críticos confiam no número de objeções que podem ser levantadas em vez do valor decisivo de qualquer argumento dado).

2. Argumentos contra a genuinidade de Efésios. a. *Vocabulário.* Um dos mais velhos e persistentes argumentos apresentados contra a genuinidade da epístola é o numero de palavras "não-paulinas" que ela contém. F. W. Beare, no IB afirma assim. "Há, para começar, um número extraordinariamente grande de *hápax legomena* — 82 palavras não encontradas em nenhum outro lugar no NT." Johnson, no IDB usa o mesmo argumento: "As considerações lingüísticas sozinhas não são decisivas; ainda se observa que Efésios tem aproximadamente cem palavras não-paulinas, das quais quarenta são exclusivas do NT."

No entanto, cada escrito de Paulo, incluindo a breve nota a Filemom, tem um certo número de palavras "não-paulinas". Algumas destas não ocorrem em nenhum outro lugar no NT (comumente chamada *hapax legomena*), apesar de que outras, ainda que ocorram em outros lugares do NT, não aparecem em qualquer escrito paulino. De todo o vocabulário de Efésios (529 palavras), 95 são "não-paulinas" (a estatística não inclui as pastorais, pois muitos críticos questionam sua genuinidade também). O número de fato parece imponente. Romanos, no entanto, tem 292 palavras não-paulinas, 1 Coríntios tem 283, 2 Coríntios tem 207, e Gálatas com um vocabulário de 526 palavras tem um número idêntico de 95 palavras não-paulinas. E Filipenses com 84 palavras não-paulinas, de um total de 448 palavras, tem uma porcentagem mais alta que Efésios. Mas mesmo assim, estas cartas têm sido aceitas quase que universalmente como de Paulo.

Cada estudo do vocabulário não-paulino (*veja* P. N. Harrison, *The Problem of the Pastoral Epistles*; J. Schmid, *Der Epheserbrief Des Apostels Paulus*; e o estudo sofisticado de K. Grauston e G. Herdan, "The authorship of the Pastorals in the Light of Statistical Linguistics" NTS VI [1959], págs. 1-15 e a investigação do próprio autor, G. W. Barker, *A Critical Evaluation of the Lexical and Linguistic Data Advanced by E. J. Goodspeed and Supported by C. L. Mitton in a Proposed Solution to the Problem of the Authorship and Date of Ephesians*) apóia a autoria paulina de Efésios.

Um estudo moderno de Goodspeed tem enviado o argumento baseado no vocabulário em uma nova direção. Ele não tem baseado seu argumento no número de palavras não-paulinas, mas na mais freqüente aparição destas palavras nos escritos da 10ª década. Em um estudo limitado ele tem mostrado que 31 das 32 palavras paulinas estudadas em Efésios reaparecem em Atos, Apocalipse, Hebreus, e 1 Pedro, escritos datados por ele na 10ª década. Isto serviu para confirmar a tese de Goodspeed de que Efésios foi escrito por um discípulo de Paulo em alguma época por volta de 90 d.C. Goodspeed falhou, no entanto, em testar suas descobertas de Efésios por estudos similares de escritos paulinos incontestáveis. Se ele o tivesse feito, ele descobriria que Gálatas, por exemplo, tem 61 palavras que batem com seus critérios, 56 das quais reaparecem nos mesmos 4 escritos como acontece em Efésios. Além disso, elas ocorrem com uma freqüência ainda maior (433 exemplos de 235). O mesmo acontece com 1 Coríntios, Romanos, 2 Coríntios, e Filipenses. Tudo o que Goodspeed descobriu foi uma característica incomum de uma espístola genuína, não uma prova de inautenticidade.

Tem sido alegado que um número estranhamente grande de palavras não-paulinas em Efésios reaparecem nos escritos dos Pais, novamente apoiando uma data posterior para Efésios. Os fatos, no entanto, provam o contrário. Em estudos comparados, Efésios mostra menos palavras que aparecem nos Pais Apostólicos ou nos Apologistas

em porcentagem, do que acontece em Gálatas e Romanos. Se os Pais Apostólicos sozinhos forem comparados, Efésios mostra proporcionalmente bem menos tais palavras do que 1 Coríntios ou Filipenses. Por outro lado, escritos não-paulinos mostram uma vasta diferença neste aspecto. Efésios tem o padrão estatístico idêntico ao de uma genuína epístola de Paulo. Que tal padrão pudesse ser efetuado deliberada ou inconscientemente por um imitador, parece totalmente irracional.

A aparição de certas palavras-chave é citada como argumento contra os Efésios. São observados principalmente: ἐν τοῖς ἐπουρανίοις (5 vezes), ὁ διάβολος (2 vezes), ἁ σωτία, εὐσπλαγχνος ὁσιότης, e πολιτεία. No entanto, não há nada especialmente notável sobre isto. Do total do vocabulário paulino de 2.177 palavras, mais da metade (1203) ocorrem em uma só epístola. Inevitavelmente incluída estão palavras chave. Em Romanos, Paulo usa como termos chave palavras que nunca apareceram em nenhuma outra carta paulina: ἁ πείθεα (5 vezes), δικαίωμα (5 vezes), νικάω (3 vezes), ἁ σύνετος (3 vezes), προγινώσκω (2 vezes), ἐγκεντρίζω (6 vezes), ἁ πιστία (4 vezes). Apesar de tudo estas palavras tornaram-se termos comuns na literatura posterior.

b. *A relação de Efésios com outras epístolas paulinas.* Alega-se que Efésios é lida como um "mosaico", sugerindo que esteja "entrelaçada" com expressões de escritos cristãos antigos (cp. Käsemann, pág. 289). Goodspeed descobre que de 618 frases em Efésios, 550 têm paralelos claros com outras cartas paulinas tanto "em palavra quanto em substância". Embora Mitton conceda que Goodspeed tenha exagerado no caso, ele ainda encotra 250 frases em Efésios que têm paralelos com outros escritos paulinos; uma quantidade mais do que suficiente de uma epístola paulina genuína. Nem Goodspeed, nem Mitton, no entanto, exercitaram o mesmo exame em seus livros textos, Filipenses, paralelos a outras epístolas paulinas, como fizeram com Efésios. Eles incluíram paralelos literais entre Efésios e outras, 6 deles consistindo de 1 única palavra, 28 frases de 2 palavras, 18 de 3, e 12 de 4. Dos 12 paralelos que consistem de mais de 5 palavras, 7 ocorrem em Colossenses, 2 são citações do AT, e 2 mais são fórmulas de bênçãos, e 1 consiste de 1 fórmula introdutória paulina padrão.

Por outro lado, aproximadamente metade dos paralelos entre Filipenses e outras cartas paulinas são negligenciados. Se alguém contar o número de palavras em Efésios que ocorrem em frases que têm uma correspondência verbal exata com outros escritos paulinos, a quantidade total será 148. Se alguém fizer uma conta similar de Filipenses, o total correspondente será 129. Considerando a diferença em extensão entres os dois livros, os resultados são desprezíveis. Além disso, se alguém subtrair os paralelos de Colossenses dos dois livros, Filipenses é deixado com 122 exemplos de semelhança literal comparada a 115 de Efésios. A evidência indica que, embora haja uma relação notável entre Efésios e Colossenses, não há nada estranho a respeito da relação de Efésios com as outras epístolas paulinas.

c. *Estilo.* Tem sido observado há muito tempo que o estilo de Efésios é notavelmente diferente dos das outras cartas paulinas. Há uma preferência por longas sentenças conglomeradas, sinônimos amontoados um sobre o outro, e conexões genitivas sem fim. Embora os fenômenos possam ser paralelos em outros lugares em Paulo (cp. Ernst Percy, *Die Probleme der Kolosserund Epheserbriefe*), tal fenômeno semítico sintático ocorre 4 vezes mais em Efésios do que nas outras epístolas de Paulo (cp. K. G. Kuhn, "Der Epheser im Lichte der Qumratexte", NTS VII [1960], pág. 334s.). O estilo tem sido descrito como "Hino-litúrgico" (Goodspeed), "Doxologia-meditativa" (Käsemann); e "oratória-litúrgica" (M. Barth). Mesmo assim o fenômeno do estilo em Efésios não pode ser usado sozinho para decidir a questão de sua genuinidade. As familiares frases paulinas estão claramente em evidência e o padrão de pensamento é admitidamente paulino. O que distingue Efésios de outras epístolas não é tanto a presença do que não é paulino, mas do concentrado uso da linguagem paulina de adoração.

d. *Questões subjetivas.* Outras questões são levantadas por aqueles que duvidam da autenticidade da epístola. Teria Paulo escrito duas cartas tão semelhantes como Colossenses e Efésios? Teria ele empregado as mesmas palavras (e.g. μυστήριον ou οἰκονομία) mas dado novos significados a elas? Teria ele se referido aos apóstolos como "santos", ou à igreja como construída sobre os apóstolos e profetas? Poderia ele ter entendido a Igreja como "universal", crendo que Cristo desceu para o Hades, ou refreou-se de mencionar a Parousia?

O problema com estas questões, no entanto, é o seu caráter subjetivo. Por sua própria natureza, elas desafiam análises objetivas. As suas respostas se apóiam pesadamente em nosso preconceito do que nós pensamos ser apropriado para Paulo

em uma dada situação. Não há possibilidade de determinar de um ponto de vista do séc. 20 o que Paulo poderia ou não ter pensado ou escrito. É da mesma forma difícil penetrar o pensamento mundano do "batismo de mortos" (Co 15.29), ser transportado "ao terceiro céu" (2Co 12.2), ou "libertando alguém de Satanás" (1Co 5.5). Se qualquer uma destas referências tivesse ocorrido em Efésios, elas, com certeza, teriam constituído evidência adicional para a presença do discurso paulino não genuíno.

Em resumo, as considerações internas, em que podem ser reduzidas ao objetivo, aos dados estatísticos, claramente apóiam a autoria paulina. O dado externo é primitivo e pesado, e sempre foi reconhecido como inclinando as balanças pesadamente na direção da autenticidade. O que permanece são aquelas diferenças de estilo, flexão verbal, uso da palavra e ponto de vista que nos confronta pela primeira vez nesta carta. A maioria dos críticos perceberá que nenhuma ilustração da dificuldade deste material, seria por si mesma, suficiente para nos fazer questionar a genuinidade do documento.

É esta situação que exige a confrontação da questão que H. J. Cadbury tão habilmente formou: "o que é mais provável: que um imitador no primeiro século tenha composto um escrito noventa ou noventa e cinco por cento de acordo com o estilo de Paulo ou que o próprio Paulo escreveu a carta divergindo cinco ou dez por cento de seu estilo costumeiro?" A força da questão de Cadbury torna-se muito mais formidável se alguém permitir que as circunstâncias que originaram esta determinada carta pareçam indubitavelmente diferentes do que era verdade nas outras cartas paulinas e que elas exijem tanto diferenças em estilo como em assunto.

3. Origem e destino. No começo do ministério de Paulo, ele estava quase totalmente consumido em estabelecer e manter suas igrejas. Pouco tempo sobrou para fazer outras coisas, especialmente para "escrever sobre teologia" ou publicar tratados sobre batismo ou governo da igreja. Se de fato ele escreveu, as suas cartas foram limitadas ao que era importante para a missão. As suas epístolas deste período são, portanto, relativamente fáceis de serem ajustadas à ocasião, à data e ao propósito. Elas abundam em referências pessoais e fazem referência freqüente à situação local.

No final da vida de Paulo, esta situação mudou. As detenções de Paulo ficaram mais freqüentes e o tempo que ele passou aprisionado se tornou um fator primordial. Foi detido em Éfeso e, provavelmente, preso. Ele ganhou a sua liberdade, mas foi detido em Jerusalém. 2 longos anos foram passados na prisão de Cesaréia seguidos de mais 2 anos em Roma. Embora a prisão não fosse uma experiência nova para Paulo (cp. 2Co 11.23) a diminuição de sua liberdade por longos períodos era algo novo. Particularmente duro era suportar o fato de que o contato com suas igrejas tinha sido limitado e mantido por intermediários que iam visitá-lo.

Se Paulo perdeu algo ao ser cortado do contato pessoal com suas igrejas, ele foi compensado de alguma forma pela oportunidade que ganhou para refletir sobre a missão cristã como tinha sido desenvolvida e sobre o seu futuro. Em tal revisão, Paulo não poderia ter evitado certas conclusões: (1) A missão da Igreja no mundo iria envolver um tempo maior do que fora originalmente suposto; (2) não poderia estar distante a época quando o apóstolo e seus associados não estariam mais disponíveis para conduzir a Igreja; (3) o plano de Deus desde o começo deve ter previsto este fato; (4) houve mistérios no jeito de Deus lidar com os judeus e gentios que ainda não haviam sido entendidos.

A atenção de Paulo foi inevitavelmente dirigida para a consideração destas questões, e as famosas "cartas da prisão" logicamente incluem alguma sofisticação no pensamento do apóstolo nestes assuntos. As epístolas deste período também carregam menos toques pessoais. Seções grandes dos escritos parecem ter sido pré-digeridas. E mais do que isto, parecem ter sido originadas da vida e adoração da comunidade cristã. Se tudo mencionado até aqui for levado em consideração, é compreensível a razão de uma reconstrução dos eventos conduzindo para a publicação de Efésios ser de fato tênue. Sem contar com a referência a Tíquico (6.21) e a prisão de Paulo (3.1), Efésios é vaga quanto a pistas referentes à ocasião. O que pode ser concluído sobre a ocasião é amplamente dependente do que pode ser inferido de um estudo do assunto, do estilo e da linguagem do texto. Dois elementos relacionados aos Efésios, no entanto, requerem atenção especial e devem ser incluídos em qualquer das reconstruções.

1) Um significativo número de hinos (por exemplo 1.3-12, 20-23; 2:4-10, 14-18), *confissões em forma de credos e fórmulas litúrgicas estereotipadas são incluídas no texto* (cp. Schille). É a presença deste material na carta que tende a



Uma vista do teatro em Éfeso. © *V.E.*

transformá-la de prosa (uma epístola) para uma poesia litúrgica (um tratado). O assunto também pode ter levado o autor a elevar o seu estilo (que conta com a inclusão de elementos de adoração nele), ou o autor incluiu elemento de adoração porque ele queria que seu tratado fosse usado pelas comunidades adoradoras num contexto especial (cp. Goodspeed e Mitton). Aqueles que optam pela última possibilidade são impressionados com o valor da obra para o recém-batizado. A oração de abertura é como uma bênção dada num culto de batismo (cp. N. A. Dahl), o cap. 2 é praticamente um sermão de batismo, e os caps. de 4 a 6 incluem instruções catequéticas particularmente pertinentes ao novo batizado. O próprio tom da epístola age para instruir o crente a respeito de ser membro da Igreja. Kirby oferece uma reconstrução mais sofisticada dos elementos batismais, vendo na carta uma forma cristianizada da renovação do pacto. Outros sugerem que a liturgia batismal não é primariamente voltada para a instrução de catecúmenos, mas para recordar os leitores do próprio batismo deles: a liturgia da qual participaram, a confissão que fizeram, os hinos que cantaram, e a exortação à qual eles atentaram. Construindo sobre este compromisso, o autor estava ansioso para que seus leitores perseverassem até que todos "alcançassem a unidade da fé e o pleno conhecimento do filho de Deus" (cp. Lane).

Em qualquer posição parece que o estilo litúrgico da carta não foi acidental (i.e. uma expressão do estilo peculiar do autor). Ou o escritor escolheu este estilo deliberadamente porque fornecia o melhor contexto para os materiais que ele estava usando, ou foi ditado pelos gostos da comunidade para qual ele estava escrevendo e para o uso a que seria submetida.

2) Efésios tem um relacionamento distinto com Colossenses. A referência a Tíquico em ambas as cartas e o uso repetido do vocabulário, estilo e assunto deixa claro que a origem de Efésios não pode ser explicada sem Colossenses. A explicação comum é que Paulo primeiramente escreveu aos Colossenses como uma epístola polêmica e então adaptou porções dela para usar em Efésios. Um estudo de perto dos textos específicos, no entanto, torna esta solução duvidosa. O fato é que embora haja passagens onde Colossenses parece oferecer a afirmação mais original, há mais de 25 passagens onde o inverso acontece. Igualmente difícil é o fato de que as palavras e as frases em Colossenses são usadas em combinações diferentes e com significados completamente diferentes em Efésios. Parece incompreensível que o mesmo autor dentro de um espaço de tempo específico tivesse composto *de novo* duas cartas endereçadas à mesma região com surpreendentes alterações. Uma solução diferente é exigida.

Uma possibilidade é que a carta aos Efésios já estava em processo de preparação quando a controvérsia dos Colossenses aconteceu. Paulo tinha utilizado o tempo em prisão para colecionar das comunidades os hinos apropriados, as orações e as confissões, que ele pretendia usar como um tratado geral para instruir catecúmenos entre as igrejas da Ásia Menor. Estes planos foram interrompidos, no entanto, pelas crises no Vale de Lycus provocadas por uma recente invasão da especulação gnóstica. Um ascetismo prejudicial estava sendo defendido na igreja junto com ensinamentos falsos a respeito da pessoa de Cristo e seu lugar nos cosmos. O assunto era bastante sério para requerer uma resposta específica e imediata de Paulo.

Uma carta foi preparada e endereçada à igreja em Colossos. Porque Paulo tinha saturado a sua mente com a linguagem de adoração da região com seu pensamento especulativo na preparação de seu tratado aos Efésios, foi inevitável que ele usaria este depósito de informação na epístola aos Colossenses. Muitas das mesmas palavras e frases que mais tarde aparecem em Efésios são usadas, embora aqui apareça numa formulação mais especificamente "paulina".

Mais tarde, quando Paulo apressou-se para completar o tratado de Efésios para que fôsse mandado junto com Tíquico, algumas repetições no assunto aconteceram. Algumas das coisas mencionadas em Colossenses foram incluídas em Efésios, mas de uma forma mais expandida enquanto que outras são referidas superficialmente.

A dificuldade, então, das diferenças entre Colossenses e Efésios no uso da palavra e fraseologia podem ser consideradas nesta reconstrução por:

(1) a diferença de propósito das duas cartas;

(2) o resultado da adaptação da linguagem tirada de materiais de adoração para um estilo epistolar;

(3) a utilização por Paulo de algum material de adoração que ele coletou das igrejas, mas do qual ele não tinha necessariamente sido autor.

4. Conteúdo e organização. a. *A primeira divisão principal (1.3—3.21).* A epístola começa com um simples prefácio (vv. 1,2) e se move diretamente para um linda doxologia ou hino de louvor a Deus (1.3-14). Ali, Paulo agradece a Deus Pai por todos os modos que ele tem abençoado o homem em Cristo: que desde o começo Deus:

(1) escolheu o homem para estar em sua presença (v.4);
(2) destinou-o para filiação (v.5);
(3) redimiu-o pelo sangue de Cristo (v.7);
(4) perdoou suas transgressões (v.7), e
(5) revelou ao homem o mistério de sua vontade divina (v.9).

Acima de tudo, ele se regozija pelo fato de ter chegado o tempo quando o eterno plano de Deus, apresentado em Cristo para o mundo, será realizado, que é: *convergir nele tudo e todos, no céu e na terra, por intermédio de Jesus Cristo*. Esta última afirmação (v.10) fornece o clímax para o hino e ao mesmo tempo introduz o tema da epístola.

Paulo continua a mostrar (1.11-14) que o plano de Deus já está reinando entre os judeus que acreditam, assim como entre os gentios que, tendo recebido a mesma "garantia" do Santo Espírito, estão agora esperando junto com seus irmãos judeus a manifestação total de sua herança comum.

Paulo continua com o corpo principal de suas exposições (1.15s.), que é esboçado como uma "meditação de oração" concluindo no final do cap. 3. Ele ora para que seus leitores possam ter sabedoria para entender o significado do plano de Deus para eles. Ele ora especialmente para que eles se apeguem à esperança que Deus tem-lhes dado agora, que eles sejam abertos para receberem as riquezas que são parte da nova herança e, acima de tudo, que eles experimentem a grandeza do poder de Deus disponível para eles. Paulo afirma que este poder é idêntico ao que ressuscitou Jesus da morte, e estabeleceu-o à mão direita de Deus, e deu-lhe domínio sobre tudo, inclusive sobre a igreja (1.16-23). Paulo continua por mostrar que este poder proporciona benefícios similares aos seus seguidores (2.1-10). Embora mortos em seus pecados e delitos, Deus os tem feito vivos, elevando-os em Cristo à mão direita de Deus nos lugares celestiais, e dando-lhes domínio pela manifestação da sua obra na vida deles.

Na próxima seção (2.11-22), a formulação da oração dá, momentaneamente, abertura para admoestação e instrução: eles não devem esquecer o seu estado anterior como gentios, quando eles eram estrangeiros ao pacto da promessa e sem Deus. Eles devem comparar aquela situação com a presente circunstância como membros da família de Deus. Devem lembrar que foi somente por meio de seu relacionamento com Jesus Cristo que a situação deles se reverteu. Ao uni-los ao seu corpo na cruz, Cristo quebrou a parede que os mantinha fora, trouxe paz entre eles e os judeus e reconciliou ambos com o Pai. Agora juntos, eles constituem uma nova comunidade adoradora; unidos e crescendo dentro de um templo santo, um tabernáculo de Deus no Espírito.

A oração que Paulo começou em Efésios 1.15, e se estendeu em um discurso sobre o poder de Deus (1.20s.) e o que os tem beneficiado como gentios (2.11s.) está resumida em 3.1. Logo que ele começa esta oração, porém, a interrompe com a descrição de seu próprio ministério. Ele explica como seu entendimento das intenções misteriosas de Deus de fazer dos gentios co-herdeiros e membros do mesmo corpo tinha funcionado em sua própria vida. Ele também deixa claro que este entendimento do mistério é o que compartilha com os apóstolos e profetas. Apesar da primazia que é concedida aos apóstolos e profetas neste texto, Paulo declara que é a Igreja e não o apostolado, que deve ser o sinal da multiforme sabedoria de Deus para os principados e potestades nos lugares celestiais.

Paulo conclui a sua oração com uma série de petições emocionantes a favor de seus leitores (3.14-19) e termina com uma doxologia (vv. 20, 21).

b. *A segunda divisão principal (4.1—6.24)*. Na seção prática de Efésios, Paulo oferece palavras simples de admoestação para guiar o crente em cada uma das quatro esferas na qual um cristão vive sua vida: ele deve manter a unidade na igreja; na sociedade, praticar a pureza; no lar, manifestar amor e respeito; e, contra Satanás e os poderes das trevas, exercitar força.

Paulo exorta seus leitores à unidade (4.1-16) quando apela para que eles mantenham o tipo de conduta que dava evidência de seu compromisso Cristão. Isto significa que o Cristão individual dará a si mesmo para a prática da humildade, gentileza, paciência, e domínio próprio em amor e estará ativamente envolvido em manter o espírito da unidade no corpo de Cristo. Para manter este compromisso de unidade, Paulo cita a identidade sétupla e única da fé cristã. Ele então discute sobre os dons e suas funções, mostrando que a diversidade de serviço não é uma contradição à unidade, mas um meio necessário de atingi-la.

Paulo começou a sua exortação prática ao desafiar seus leitores a andarem dignos de seus chamados (4.1). Ele continua este tema na exortação à pureza (4.17-5.20), que contrasta a vida cristã com os valores pagãos. O termo chave para a sua admoestação é "andar", que ocorre quatro vezes na seção: "não mais andeis como também andam os gentios" (4.17); "andai em amor" (5.2); "andai como filhos da luz" (5.8) e "vede prudentemente

como andais" (5.15). A seção inclui apelos importantes sobre o Santo Espírito (4.30; 5.18), assim como instruções éticas sobre como tratar os irmãos (4.25s.; 4.32; 5.19).

Aos membros da família, Paulo dá uma exortação ao amor e respeito de um para com o outro (5.21). Ele lhes pede para fazerem unidade por meio da sujeição de um para com o outro assim como para o Senhor e por praticarem o amor altruísta. É dito aos maridos e esposas que o casamento é um símbolo da relação que existe entre Cristo e a sua Igreja (5.21-33). As crianças são lembradas sobre o mandamento no AT e os escravos e mestres são avisados sobre suas responsabilidades de manifestarem Cristo no seu relacionamento diário.

Finalmente Paulo exorta seus leitores a exercerem força contra o maligno no mundo (6.10-20). Embora o apelo para estarem armados com a armadura de Deus seja formulado em termos pessoais, como num encontro individual, a seção continua mantendo o conceito de unidade pedindo aos crentes para fazerem súplicas uns pelos outros e por todos os santos.

c. *Conclusão (6.21-23)*. A conclusão da carta é breve, assim como a introdução, com uma referência simples a Tíquico e a uma bênção.

5. Esboço de Efésios.

I. Saudação (1.1,2)

II. O ensino (1.3-3.21)
- A. Um hino de louvor e ação de graças pela revelação do eterno plano de Deus em Cristo (1.3-14)
  1. O plano requeria que Deus
     a. nos elegesse em Cristo antes da fundação do mundo (v.4)
     b. nos adotasse nele como filhos (v.5)
     c. nos redimisse pelo seu sangue (v.7)
  2. Determinava que todas as coisas da terra e do céu convergissem nele (v.10)
  3. Resultou na doação do Espírito Santo tanto a judeus como a gentios, uma garantia de uma herança mútua a ser recebida (11-14)
- B. Meditação em oração (1.15-3.21)
  1. Que eles tenham sabedoria para entender a majestade do plano de Deus (1.17) e o poder pelo qual Deus o fará (1.19-2.10). Este poder operou em Cristo posto que
     a. o ressuscitou dos mortos (v.20)
     b. deu-lhe domínio sobre todas as coisas (v.21)
     c. o fez cabeça sobre a Igreja (v.22)
  2. Este poder também opera nos crentes (2.1-10) no sentido de que
     a. os faz vivos da morte pelo pecado (v.1)
     b. os ressuscita com Cristo nos lugares celestiais (v.6)
     c. concede-lhes as riquezas da graça de Deus (v.7)
     d. recria-os para boas obras (v.10)
  3. Para que se lembrem de como o plano de Deus já tem operado nos gentios no sentido de que (2.11-22)
     a. removeu sua alienação (11-14)
     b. tornou-os juntamente com os judeus um novo homem (v.15)
     c. deu-lhes acesso ao Pai pelo Espírito (v.18)
     d. fez dentro deles uma habitação santa do Pai (v.21)
  4. Para que entendam que a relação de Paulo ao plano e não se tornem desencorajados nos seus sofrimentos por eles (3.1-13). Este plano
     a. veio a ele por revelação (v.3)
     b. requereu que os gentios se tornassem co-herdeiros com os judeus (v.6)
     c. fez dele um ministro aos gentios (v.7)
  5. Para que atinjam uma plenitude espiritual (3.14-19)
  6. Bênção (3.20,21)

III. A aplicação (4.1-6.20)
- A. Exortação a promover a unidade na igreja (4.1-16)
  1. A necessidade por consagração (4.1-6)
  2. A questão da diversidade de dons (4.7-16)
- B. Exortação a uma vida de pureza no mundo (4.17-5.20)
  1. Um contraste com o paganismo (4.17-24)
  2. O novo estilo de vida (4.25-5.7)
  3. Luz contra escuridão (5.8-14)
  4. Apelo final (5.15-20)
- C. Exortação por amor e respeito entre os membros da família de Cristo (5.21-6.9)
  1. Esposas e maridos (5.21-33)

2. Filhos e pais (6.1-4)
3. Servos e mestres (6.5-9)

D. Exortação a vestir a armadura de Deus contra os inimigos espirituais (6.10-20)

E. Saudação e bênção final (6.21-24)

6. Teologia da Epístola. a. *Igreja*. A doutrina mais extensivamente tratada na epístola é a da Igreja. Três imagens são usadas para descrevê-la: O corpo de Cristo (1.23; 4:3-16); a noiva de Cristo (5.22s.) e o templo de Espírito Santo (2.19-22). Em Efésios, o conceito que melhor define a Igreja é o corpo, do qual Cristo é o cabeça. A adição desta última frase representa um desenvolvimento no modo de Paulo pensar e falar da Igreja. Só aparece novamente em Colossenses, onde tem conexões óbvias com a afirmação de Paulo na Cristologia. Se Cristo é cabeça do cosmos, a totalidade dele que preenche todas as coisas, o supremo exercício do seu domínio sobre todas as coisas, então ele é cabeça também da igreja. A liderança de Cristo sobre a Igreja tem conseqüências especiais com as quais Paulo está interessado em trabalhar com os efésios. Porque a Igreja é também o corpo de Cristo. A sua existência como corpo dele é dependente da morte do seu corpo na cruz e da vida renovada do Pai pela qual ele ressuscitou dos mortos. Neste corpo ele também subiu ao Pai. A comunidade de crentes que tem recebido sua vida renovada pelo Santo Espírito constitui seu corpo na terra. E, porque ele enche esse corpo com sua própria vida, ele transforma a sua existência de um que é somente terreno para um que é "celestial" (i.e. nos lugares celestiais). Isto não quer dizer que a igreja não vive mais uma vida empírica neste mundo. É a respeito desta vida no mundo que Paulo começou a escrever a maioria de suas cartas para a igreja. Mas não significa que a origem final e o destino da Igreja não possam mais ser encontrados na esfera temporal, mas no que está oculto nos propósitos eternos de Deus; e o que Deus tem feito conhecido é que a Igreja, o corpo do próprio Cristo, foi escolhida antes dos tempos eternos para ser a plenitude dele que preenche todas as coisas.

O que Paulo prevê como a missão da Igreja se estende além da reconciliação de judeus e gentios, além da cura das divisões fundamentadas dentro da humanidade, além mesmo da superação da alienação que separa os homens de Deus. É o próprio cosmos pelo qual Deus tem designado a Igreja. É o seu propósito combinar por intermédio da Igreja todas as coisas que existem; as celestiais e as terrenas, a criatura e a coisa, o temporal e o eterno. Tudo é assunto da existência da Igreja, a beneficiária da graça divina que flui de sua Cabeça. Por intermédio da Igreja, mesmo os poderes angélicos ("principados e potestades nos lugares celestiais") devem vir ao conhecimento da sabedoria de Deus.

Portanto, Cristo ama a Igreja e trabalha nela para que ela possa tornar-se um vaso digno para cumprir o propósito de Deus. O apóstolo também sofreu por causa dela para que ela pudesse alcançar maturidade. Os crentes também têm parte em tudo isto. Eles são o corpo de Cristo que, com a cabeça, constituem a entidade única com a qual o Pai se relaciona. Somente como os membros são cheios pela cabeça, assim pode o corpo crescer e vir a uma estatura completa como corpo de Cristo.

Para assistir o corpo no seu crescimento, Cristo concede-lhe dons; apóstolos, profetas, evangelistas, pastores, mestres; que promovem o treinamento do membro individual para o serviço, de modo que cada um possa ser capaz de cumprir sua função. Assim como cada um contribui com sua atividade particular de acordo com o dom que ele tem recebido, o corpo cresce. Porque participa de uma vida comum derivada de sua cabeça, ela cresce junto em amor e assim serve ao Senhor.

b. *O Espírito Santo*. Embora não haja nada novo apresentado em Efésios, sobre o Espírito há um importante resumo do seu relacionamento com o crente. O Espírito é dado para o cristão no batismo (1.13), de quem a presença assegura a sua parte na herança do Pai (1.14; 5.5). Ele ilumina a mente do crente para fazê-lo sábio para com Deus (1.17); dá acesso ao Pai (2.18); habita na comunidade, dando-lhe capacidade para tornar-se um templo santo do Senhor (2.22); fá-lo forte com a força de Deus (3.16); dá revelações aos apóstolos e profetas (3.5); e constitui parte da identidade e da unidade dos crentes (4.4).

As exortações também são promovidas em Efésios a respeito do Santo Espírito. Os cristãos são admoestados a não entristecerem o Espírito (4.30), encorajados a ser cheios do Espírito (5.18), e instruídos a orar conduzidos pelo Espírito (6.18).

BIBLIOGRAFIA. *Comentários e Exposições*. T. K. Abbott, *A critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, ICC (1897); B. F. Westcott, *St. Paul's Epistle to the Ephesians* (1923); J. Schmid, *Der Epheserbrief Des Apostels Paulus. Biblische Studien, XXII*, 3 and 4 (1925); E. J. Goodspeed, *The Meaning of Ephesians* (1933); E. Percy, *Die Probleme der kolosser-und Epheserbrief* (1946); C. L. Mitton, *The Epistle to the Ephesians* (1951); F. W.

Beare, "Introduction and Exegesis of Ephesians", IB, X. ed. G. A. Buttick (1953); G. Schille, *Liturgisches Gut in Epheser* (19530; F. L. Cross, *Studies in Ephesians* (1956); E. K. Simpson and F. F. Bruce, *Commentary on the Epistles to the Ephesians and the Colossians* (1957); M. Barth, *The Broken Wall* (1959); F. F. Bruce, *The Epistle to the Ephesians* (1961); G. W. Barker, *A Critical Evalutions of the Lexical and Linguistic Data Advanced by E. J. Goodspeed and Supported by C. L. Mitton* (1962), tese não publicada da Universidade de Harvard; F. Foulkes, *The Epistle of Paul to the Ephesians* (1963); L. Cerfaux, "The Epistles of the Captivity" in *Introduction to the New Teatament* org. A. Robert and A. Feuillet (1965); C. R. Erdman, *The Epistle of Paulo to the Ephesians* (1960); J. C. Kirby, *Ephesians. Baptism and Pentecost* (1968).

Artigos importantes. C. L. Mitton, "Important Hypotheses Reconsidered; VII, The Autorship of the Epistle to the Ephesians", ExpT, LXVII (1955-1956), pág. 195; G. Schille, "Der Autor des Epheserbriefes", TLZ, LXXXII (1957), pág. 334; J. Coutts, "The Relationship of Ephesians and Colossians", NTS, IV (1958), pág. 201; H. J. Cadbury, "The Dilemma of Ephesians", NTS V (1959), pág. 91; K. Grauston and G. Herdan, "The autorship of the Pastorals in the Light of Statistical Linguistics", NTS, VI (1959), pág. 1; L. Cerfaux, "En faveur de l'atuhenticité des épîtres de la captivité Homogénécté doctrinale entre Éphesiens et les grandes épîtres". V (1960), pág. 60; *Récherches Bibliques*, V (1960), pág. 60; J. T. Sanders, "Hymnic Elements in Ephesians 1-3" ZNW LVI III-IV (1965), pág. 214; E. Käsemann, "Ephesians and Acts" *Studies in Luke-Acts*. Org. por L. Keck and J. L. Martyn (1966); R. P. Martin, "An Epistle in Search of a Life Setting", ExpT, LXXXIX (1968), pág. 297.

G. W. Barker

ÉFESO (Ἔφεσος, possível significado, *desejável*). A cidade de Éfeso fica na desembocadura do Cayster, entre os montes Koressos e o mar, na costa oeste da Ásia Menor. Como todos os vales de rios ao redor do grande e brusco término da protuberância ocidental do continente asiático, o do Cayster era uma estrada para o interior, o terminal de uma rota comercial que conectava duas outras estradas convergindo e abrindo-se em direção às civilizações separadas do leste das estepes da Ásia. Esta era a razão pela qual Éfeso foi escolhida pelos antigos colonos jônios de Atenas como um lugar para sua colônia. Os gregos chamavam uma colônia de um "empório", ou uma "passagem para dentro", porque o seu conceito de tal assentamento era de uma passagem pela qual uma comunidade ativa e autogovernada poderia penetrar nos negócios e recursos das terras estrangeiras do interior. Éfeso era o lugar exato para isto.

Na época do NT, no entanto, os grandes dias do comércio de Éfeso já estavam para trás. Assim como a rival Mileto, similarmente localizada no fim do Vale Maeander a 48 Km ao sul, Éfeso tinha dificuldades com seu porto, o portão essencial para o mar. O desflorestamento era uma estupidez antiga do ser humano e nenhuma parte do mundo Mediterrâneo sofreu tanto quanto a Ásia Menor. A busca pela madeira e o carvão vegetal, o uso demasiado do pasto, e a extinção da cabra do Mediterrâneo pelo consumo e extermínio da floresta expôs as terras do interior. Houve desbarrancamentos dos montes pela falta da vegetação, riachos tornaram-se pântanos, e as águas da chuva, carregadas com lama que entupiram os portos, alcançaram o mar. As instalações portuárias de Éfeso podem ser traçadas hoje a 11 km do mar, onde, antigamente, um golfo protegido e um canal formavam um refúgio seguro para os navios, há agora uma planície com vegetação aquática. O Sr. William Ransay, um dos mais efetivos arqueólogos de todos, fala com surpresa do "misterioso volume de som" que, em seus dias, na virada do séc., saudava os visitantes noturnos aos níveis desolados onde Éfeso antigamente atracava seus navios.

Ela foi, nada menos, durante muitos sécs., afortunada em sua engenharia. O contorno Maeander estava enlameando o porto de Mileto desde 500 a.C., e quando esta cidade sofreu danos irreparáveis na opressão da grande revolta das cidades gregas jônicas, a obstrução de seu canal tornou-se irreparável. Foi a oportunidade de Éfeso, e uma sucessão de governadores promoveu a manutenção das instalações do porto que aumentaram o volume de comércio e do tráfego processado. Os reis de Pérgamo, os mais dinâmicos e poderosos dos menores estados sucessores do império dividido de Alexandre, fizeram muito por Éfeso, e quando os romanos herdaram o reino de Pérgamo pelo desejo de seu governante, Atalus III, eles continuaram a política de promover o comércio de Éfeso. Os Romanos assumiram o legado de Pérgamo em 133 a.C. e usaram Éfeso como o trono do procônsul. A cidade estava orgulhosa de seu nome, "o Ancoradouro", e o título é encontrado em uma moeda datada do 3º séc. da era cristã. Não é por acaso que a mesma moeda estampa a imagem de um pequeno barco movido a remo, um "barco" oficial, e não a do barco de grande estrutura dos mercadores como marca do orgulho da cidade em seu comércio marítimo nas moedas dos sécs. passados. O barco de Paulo não passou por lá em

57 d.C. Domiciano, no final do 1º séc. parece ter sido o último governador a tentar reparar o porto de Éfeso, mas o comércio tinha obviamente declinado há 2 séculos atrás. Até a época de Justiniano, 5 séculos mais tarde, a batalha contra o barro, a areia e a lama foi perdida, e Éfeso estava caindo em ruínas num terreno pantanoso. Justiniano construiu uma igreja a São João no lugar, em parte para compensar pelo roubo das colunas do templo de Artemis para Santa Sofia em Bizâncio, onde elas ainda podem ser vistas na enorme basílica. É muito significativo que a igreja de São João tenha dado seu nome ao lugar. O apóstolo João foi chamado em grego *Hagios Theologos* — "O Teólogo Santo". Foi corrompido para Ayasoluk, o nome Turco moderno para a vila que fica perto da antiga cidade de Éfeso.

Profundas depressões econômicas e declínio devem ter sido uma característica da vida de Éfeso no último séc.o a.C. A cidade tornou-se, como qualquer comunidade ansiosa poderia se tornar em tais circunstâncias, correspondente a seu comércio turístico. Multidões vinham visitar o templo de Artemis, um culto que requer explicação.

Quando o filho de Codrus, último rei de Atenas, fundou a cidade, ele colocou seus colonos perto de um altar de uma deusa antiga, Anatolian, que os gregos, seguindo o sincretismo religioso comum no mundo antigo, deram o nome de sua própria deusa Artemis. Isto se deu talvez no séc. 10, 11 ou 12 a.C.; a data é muito incerta nesta fronteira da lenda e da história. O culto assim reconhecido foi da deusa da natureza, associada com rituais de fertilidade carnal, ritos orgiásticos, e prostituição religiosa. A característica peculiar no caso de Éfeso era que o culto estava associado com um meteoro, a "imagem que caiu de Júpiter" do discurso inteligente do escrivão da cidade registrado por Lucas (At 19 ASV). Perdido em algum lugar das ruínas, ou escondido nas redondezas por seus últimos devotos, o objeto, então, cultuado possivelmente ainda exista. Charles Seltman, com algum fundamento, sugere que é, na verdade, um objeto de pedra estranho, que está no Museu da Cidade de Liverpool (*Riot in Ephesus*, págs. 86,87). Outros elementos através dos sécs. foram introduzidos na adoração, e a forma final do culto à imagem de Artemis de Éfeso era uma figura feminina estranhamente ornamentada, com um objeto sagrado na cabeça e uma cesta, um véu decorado com bestas, colares longos, mangas bordadas, pernas revestidas com animais enrolados e com peitos múltiplos, ou, como alguns sugerem, um avental coberto com cachos de uva ou datas, signos e símbolos do papel de Artemis, como o espírito nutritivo da natureza.

Foi Croesus da cidade vizinha de Lídia (ele reinou de 564 a 546 a.C.) que promoveu a cons-



Mapa mostrando Éfeso em relação ao resto do mundo do Novo Testamento.

trução do primeiro templo de Artemis. Fragmentos das colunas que ele doou, com a inscrição de seu nome, estão no Museu Britânico. Na época, o templo de Croesus era o maior de todos os templos gregos, e talvez serviu de consolo pela perda de sua independência, pois foi Croesus que deixou Éfeso sujeita a Sardis. Ela nunca mais foi, de fato, independente novamente. Este templo, o primeiro sinal da importância internacional do culto de Artemis (Diana) dos Efésios, se levantou por intermédio do domínio imperial persa da costa egéia da Ásia Menor. Ele foi queimado em 356 a.C. na mesma noite que Alexandre o Grande nascera de Olímpia na distante Macedônia, observaram mais tarde os profetas.

Alexandre, nas mãos de quem o controle de Éfeso passou em 334 a.C. no começo do seu domínio "direcionado ao Leste", contribuiu amplamente para o novo templo, que foi destinado para ser um santuário de um esplendor incomparável e classificado como uma das maravilhas do mundo. Ele permaneceu até que os godos saquearam Éfeso em 263 d.C. As ruínas foram identificadas em um pântano, a 2 Km ao nordeste da cidade, após a descoberta da principal avenida de Éfeso em 1870. Acredita-se que o prédio era 4 vezes mais do que o tamanho do magnificente Templo de Atenas. Pheidias, Praxiteles e Apelles a adornavam. Ela foi amplamente pintada em moedas. A impressão geral deixada com os arqueólogos e historiadores, que espreitaram no meio do passado tumultuado da grande cidade, é que o escrivão da cidade estava com razão ao dizer que "toda a Ásia e o mundo" (At 19.27) reverenciavam a Artemis (Diana) dos Efésios. Como a implicação do escrivão admitiu, o templo era o centro da prosperidade comercial de Éfeso. Ao redor do grande santuário, ao qual adoradores e turistas chegavam em grande quantidade de longe e de perto, negociantes e ambulantes descobriram um modo de vida, suprindo os visitantes com comida e hotel, ofertas dedicadas e souvenires de prata do santuário que o escrivão Demétrio estava muito interessado em fazer e vender. O templo era também uma tesouraria e um banco, no qual indivíduos privados, reis e cidades faziam depósitos. Xenofonte, o ateniense, descreveu este depósito como o "sacristão de Artemis", junto com um ato testamentário a respeito da eliminação do dinheiro, caso não sobrevivesse à batalha que estava por vir. Paulo, de fato, estava



A Rua de Mármore em Éfeso, vista ocidental da Ágora. © *Lev*



O Caminho Arcadiano em Éfeso. Coluna monumental, localizada em direção à extremidade mais baixa desta importante rua que leva ao porto no centro da cidade antiga. © *Lev*

atacando uma fortaleza da religião pagã, junto com a vida ativa e o comércio associado com o vasto culto pagão, em uma cidade chave do Mediterrâneo central, considerada como um ponto focal de comunicação. Éfeso era também o trono do poder proconsular do qual toda a província da Ásia poderia receber influências. Igrejas surgiram em termos significativos durante sua estada nas três cidades do Vale do Lycos — Laodicéia, Colossos, e Hierápolis — apesar do fato de Paulo não ter visitado estes centros. A radiação ao lado das linhas de comunicação de vida ativa foi estimada para tais fundações. Todas as sete igrejas mencionadas em Apocalipse (Ap 2 e 3) foram, sem dúvida, estabelecidas durante o mesmo período do ministério apostólico. "Porque uma porta grande e oportuna para o trabalho se me abriu", escreveu Paulo, "e há muitos adversários" (1Co 16.9).

A pregação do Cristianismo na escola de Tirano estava atacando duramente o culto a Artemis, tão duramente que a mudança nas comercializações estava mostrando visivelmente os efeitos adversos. Uma perturbação pública aconteceu e se encontra vívida e ironicamente descrita em Atos 19. A história é uma luz forte e clara sobre o modo pelo qual a nova fé estava abrindo caminho, através das formas e padrões estabelecidos pela vida pagã, no 1º séc. Isso culminou na "luta de Paulo com as bestas em Éfeso" (1Co 15.32). Ele pegou uma frase de Platão dos seus dias de estudante em Tarso. Platão comparou o conglomerado com animais selvagens. Foi uma situação perigosa. Uma rua magnífica atravessava a cidade desde o cais do porto na boca do rio até o grande teatro onde o nível de terra começava a aumentar em direção ao Monte Pion, uma bela avenida demarcada com belos prédios e pórticos de colunas. Era a artéria central da vida de Éfeso, destinada nos últimos anos para ser ainda mais adornada.

Conduzida pelos artesãos, a multidão desceu esta avenida. O texto de Beza, às vezes, fornece um detalhe que tem um pouco de autenticidade, e seu texto não ortodoxo acrescenta uma frase a Atos 19.28 que pode, num momento, dar um vislumbre da tremenda cena. Inflamada pelo discurso do agitador da multidão, Demétrio, que sem dúvida aconteceu na casa de reuniões do grêmio dos artesãos, a audiência, segundo a versão de Beza, "precipita-se pelas ruas" (cp. BJ). É certamente a grande avenida central que é mencionada. O barulhento grupo varreu tudo por onde passava, os destroços da cidade, os observadores, os visitantes, a multidão composta de pessoas de qualquer cidade oriental, e correu para o lugar comum de assembléias; o teatro, na parte baixa do monte. A maior parte, diz Lucas numa frase irônica, "nem sabiam por que motivo estavam reunidos" (19.32). Era uma situação perigosa, não somente para Paulo e seu pequeno grupo, mas também para os judeus como um todo, que tinham toda razão para temer um massacre. Os judeus tinham uma grande colônia em Éfeso, e considerável privilégio (Jos., Ant. XIV. X. 12, 25). Eles tinham bastante a perder, pois o risco de Alexandre, o qual os judeus "apresentaram", sem dúvida confirmava que a sua comunidade como um todo não era culpada pelas visões revolucionárias do rabi de Tarso. Do ponto de vista de Alexandre, que tinha se arriscado com sua aparição pública, a multidão começou com um canto rítmico que durou 2 horas.

Como diz Ramsay (*St. Paul the Traveller and Roman Citizen*, págs. 277,278), "é a imagem mais instrutiva da sociedade em uma cidade da Ásia neste período que chegou até nós... No discurso de Demétrios está concentrado a maior parte dos sentimentos e motivos que, desde o começo até o fim, tornou a multidão tão hostil para com os cristãos nas grandes cidades orientais". Requer-se toda arte política do *grammateus*, e não somente um "escriturário da cidade", mas o oficial líder da cidade e obviamente um homem mais capaz, para restaurar a quietude e a ordem. Uma frase em seu discurso inteligente parece datar o incidente com alguma precisão. Se qualquer ilegalidade tivesse sido feita para provocar o justo ressentimento da associação de ourives, disse ele "há procônsules" (At 19.38). O historiador Tácito conta de como Agripina, a cruel mãe do imperador Nero, tinha envenenado Janio Silanus, o procônsul da Ásia (Tac. Ann. XIII, 1). Silano era bisneto do Imperador Augustus, e era assim considerado uma ameaça a seu filho, a quem Agripina tinha prometido a sucessão e que faria acontecer de qualquer maneira, mesmo por intriga e crime. O assassinato foi cometido por dois homens, um cavaleiro romano e um homem livre que tinha a posição de diretor das propriedades imperiais na Ásia. Se os dois vilões assumissem poder consular temporário, o lugar dos discursos dos oficiais seria considerado; fora disto não há explicação. Esta idéia colocaria a data do incidente em 54 d.C.

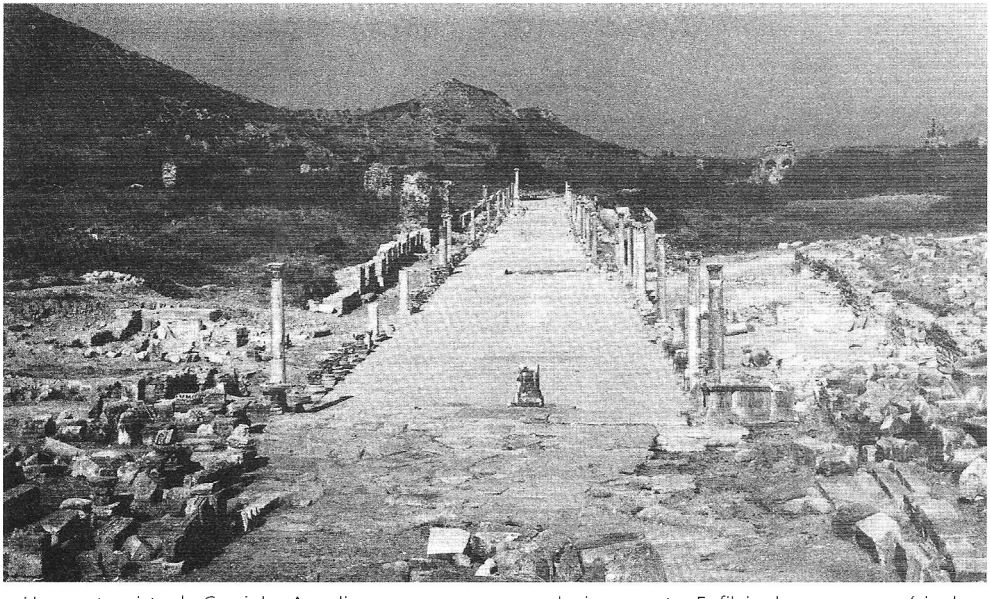
Uma outra frase da história lança mais luz. Por que os "Asiarcas" procuravam proteger Paulo? (*Veja* Asiarca.) Estes oficiais eram membros de uma corporação, construída no modelo de uma instituição Grega antiga e responsável pela manutenção e proteção do culto de César (*veja* Culto do Imperador) na Ásia. Era provável que

houvesse um pouco de rivalidade entre aqueles responsáveis pelo ritual mais moderno, um culto que não era ainda profundamente estabelecido em Éfeso, e os administradores e patrocinadores da tão comercializada adoração de Artemis. Talvez os Asiarcas, não ainda cientes de todas as implicações do Cristianismo, e ainda que desembaraçados por qualquer legislação anticristã, não foram incomodados pelo dano de seus rivais. A cidadania romana de Paulo pode ter pesado um pouco para os oficiais de César. Seja o que for que tenha acontecido, Paulo fora resgatado, e talvez sob pressão oficial, removido antes que os irados homens da associação de artesãos pudessem registrar uma denúncia formal. Pode também ter sido uma consideração que pesou a favor de Paulo; que tal denúncia teria diminuído a chance de um julgamento justo com patifes como Publius Celer e o ex-escravo Hélios, se de fato eles tinham uma breve autoridade na cidade naquela época.

É possível ter alguma idéia do progresso da igreja de Éfeso a partir das informações do Novo Testamento. Embora não haja um discernimento íntimo dentro dos feitos e problemas da comunidade cristã de Éfeso, como são dados na epístola aos Coríntios, o NT fornece uma série de breves informações de considerável interesse. Primeiro, há a história vívida já examinada. Um outro incidente é o conselho do apóstolo aos anciãos. Ele atravessou a costa da Ásia Menor 3 ou 4 anos depois da confusão em Éfeso. Ele convidou os líderes da igreja para se encontrarem com ele em Mileto (tinha ele feito alguma promessa aos Asiarcas de não retornar a Éfeso?). Paulo conversou com eles, e pela intimidade de quase 3 anos de experiência, preveniu a pequena comunidade sobre as tensões que viriam. Que o problema veio é evidente pela carta de João a igreja de Éfeso, muito provavelmente escrita quando a perseguição de Domiciano estava acontecendo.

A carta de João era uma das sete destinadas ao circuito da Ásia, e prudentemente formulada em estilo de literatura judaica apocalíptica. Éfeso, como era adequado, foi a primeira igreja endereçada, e o assunto era luz sobre a cidade, e sobre sua igreja, uma geração depois da sua fundação.. Os 3 anos do ensino de Paulo na escola de Tirano, o que pode ser parcialmente experimentado pela carta do próprio Paulo, tinha lançado uma base firme para o seu crescimento. Havia muita coisa que João poderia elogiar aos cristãos de Efésios; o sofrimento, a perseverança, o discernimento e o vigor deles. O erro deles em relação ao primeiro amor foi, de acordo com a famosa tese de Ramsay, devido a uma infiltração de uma minoria cristã pelo cansaço de uma comunidade cívica que tinha passado seu primeiro momento e estava vivendo no seu pálido esplendor.

Era muito natural na capital religiosa da Ásia que a facção dos nicolaítas estivesse em evidência.



Uma outra vista do Caminho Arcadiano, uma rua que conduzia ao porto. Enfileirados com uma série de colunas, lojas e prédios públicos. © *Lev*

Deste grupo, pode-se dizer que eram gregos que viam em seu próprio culto um meio de verdadeira revelação, uma posição que pode ter argumentos para elogiá-la, mas quem cria nisto o fazia a ponto de defender um acordo imprudente com as falsas formas daqueles cultos em tal destaque ao redor deles. Talvez, também, eles viram no culto a César somente um ritual inofensivo de lealdade, e não um assunto de adoração de um homem no qual um cristão precisava arriscar a sua vida e existência. Éfeso, ensinado por dois apóstolos, rejeitou todas as acomodações com o paganismo e aqueles que advogavam a política mais suave.

A pergunta que permanece é esta: João era muito rígido ou muito extremista? A igreja precisava, por exemplo, por causa de um pouco de incenso, ter sido exposta à amargura da perseguição? A história dá a resposta. Aqueles que aceitaram a regra rígida de João cumpriram o propósito refinador e fortalecedor da perseguição. Eles se tornaram os antepassados de todo o Cristianismo verdadeiro. Estabeleceram com seu sofrimento a fundação sobre a qual toda verdadeira religião, até então, tinha sido construída. Se eles cedessem, teriam colocado Cristo onde, no final das contas, o Imperador Severo o colocou; em uma capela junto com as imagens de Júpiter, Augusto e Abraão. "O historiador", escreve Sir William Ramsay, "deve considerar os nicolaítas com um intenso interesse, e deve considerar que conhecemos tão pouco sobre eles... Ao mesmo tempo, ele deve sentir que nada poderia ter salvo a Igreja iniciante de se desmanchar e se tornar uma daquelas vagas e ineficazes escolas de ética filosófica, exceto através da regra rígida e severa que foi apresentada por João. Um Cristianismo negligente nunca poderia ter sobrevivido; não poderia ter vencido e treinado o mundo; somente o mais convencido, resoluto e quase dogmático adepto da interpretação mais intransigente de seus princípios poderia ter dado aos cristãos coragem e autoconfiança que era necessária. Para eles, a hesitação ou a dúvida era o mesmo que estar perdido" (Ramsay, *The Letters to the Seven Churches*, pág. 300).

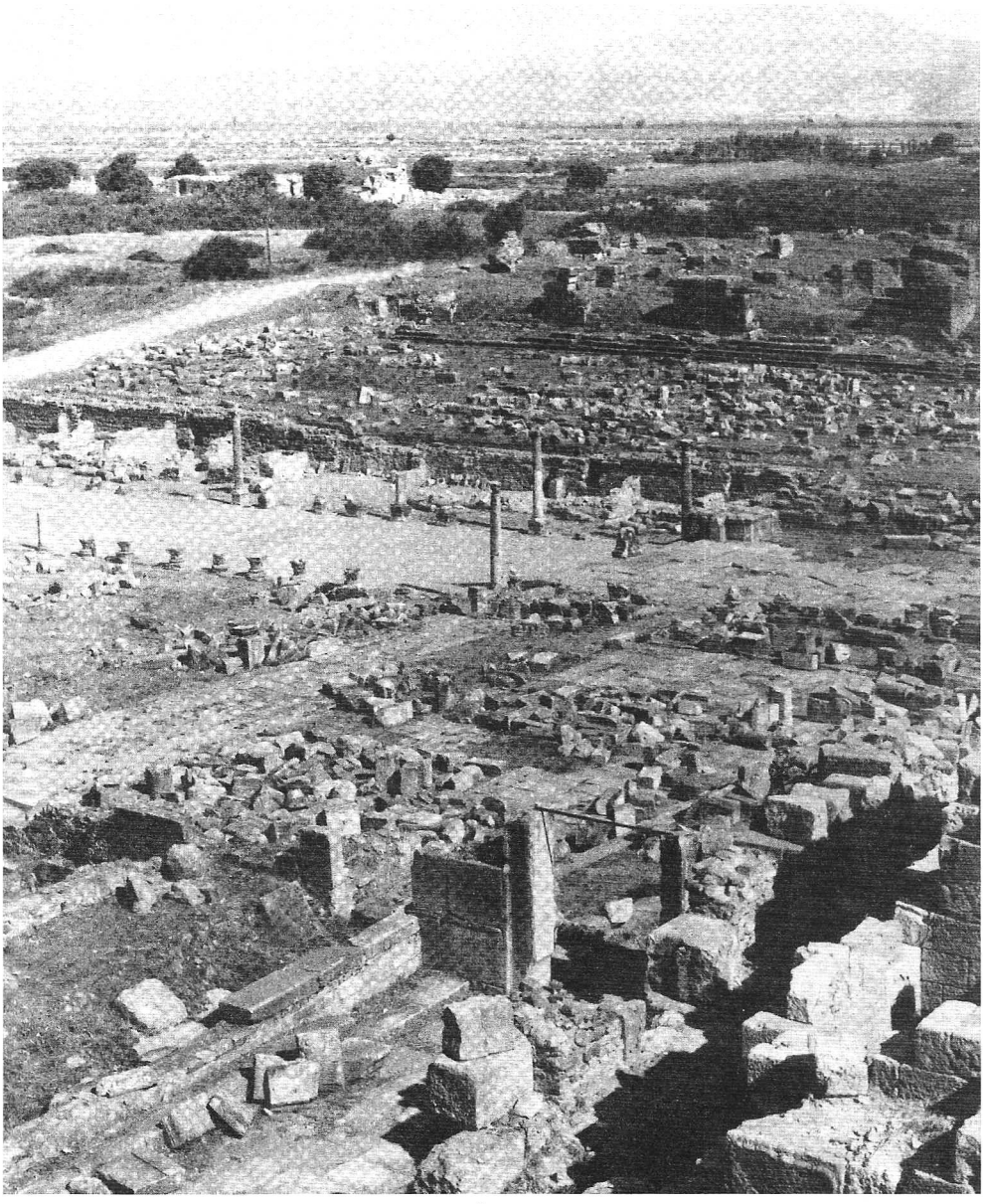
O último vislumbre de Éfeso no NT revela uma igreja envelhecendo e necessitando de infusão de uma nova vida, e esta é a razão do detalhe final de imagens na carta apocalíptica (Ap 2.1-7).



Ruínas do Templo de Diana dos Efésios. Estas pedras são os destroços deste Templo que, uma vez, tomou lugar entre as sete maravilhas do mundo. Foto olhando ao oeste. © *Lev*

Moedas de Éfeso às vezes mostram uma palma de compromisso, que era sagrada para Artemis, e o símbolo da beneficente atividade da divindade. "Ao vencedor, dar-lhe-ei", escreve João, "que se alimente da árvore da vida". A igreja, no entanto, não sobreviveu. Inácio, escrevendo uma geração mais tarde, ainda concedeu à igreja altos elogios. Tornou-se um trono de bispos, onde um notável concílio aconteceu em 431 d.C. Então, veio uma longa decadência. A costa, com a contínua erosão do interior, tornou-se malárica. Os turcos vieram com a destruição da Ásia. A igreja morreu com a cidade. O "candeeiro" foi removido de seu lugar.

A arqueologia, ainda assim, tem mostrado que o prestígio e magnificência da cidade sobreviveu por muito tempo diante do seu declínio de utilidade como um porto. Ramsay, corretíssimo em sua tese principal do declínio de Éfeso, considera



Uma visão geral das ruínas de Éfeso olhando para o norte. © *Lev*

muito mais cedo a data deste impacto desastroso. No governo de Cláudio, no meio do 1º séc., e sob o governo de Trajano no começo do 2º séc., o grande teatro foi remodelado. Com Cláudio, a monumental Rua de Mármore foi construída. Nero deu a Éfeso um estádio. Domiciano ampliou e embelezou a grande rua central. O embelezamento continuou até os dias da invasão Gótica em 263 d.C. (*Veja* ARQUEOLOGIA.) É óbvio que a visão de Paulo tinha escolhido um dos centros estratégicos do mundo.

BIBLIOGRAFIA. W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches* (1904); A. H. M. Jones, *Cities in the Eastern Provinces* (1937); E. M. Blaiklock, *The Christian in Pagan Society* (1951); *The Cities of the New Testament* (1965).

E. M. BLAIKLOCK

EFLAL (אפלל, Ελφαελ, 1Cr 2.37). Um descendente de Judá por Perez e a família de Jerameel.

ÉFODE (אפוד; LXX ἔπαμις) era uma vestimenta justa, uma veste externa sem braço de comprimento variado, mas que se estendia geralmente até o quadril. No AT era quase que, exclusivamente, uma vestimenta sacerdotal ou uma usada na adoração a Deus. Nos antigos textos assírios do séc. 19 e nos textos ugaríticos do séc. 15, a palavra aparece como *epadu* ou (fem.) *epattu* (Ug. '-p-d), e aparentemente denotava uma vestimenta que alguns interpretam como "rica vestimenta" (cp. de Vaux, *Ancient Israel*, pág. 350), *e* outros como uma vestimenta mais comum (Albright em Alleman e Flack, *VT Commentary*, pág. 147). O feminino? *'apuddâh* também ocorre (Êx 28.8; 39.5; Is 30.22) significando "uma vestimenta justa" sem conotações cúlticas. No Código Mosaico, é considerada especialmente como parte das vestimentas dos sumo-sacerdotes. Era amarrada ao redor da cintura com um cinto belamente trançado (*ḥēšeb*) (Êx 28.27,28) e suportada na parte de cima por peças de ombro (*kitᵉpōt*) (28.12), fixada com pedras de ônix gravadas com os nomes das Doze Tribos. O peitoral de cerimonial (*ḥōšen*), contendo doze pedras preciosas inscritas com os nomes das doze tribos, foi atado a um conjunto de anéis no éfode. Este peitoral também continha o Urim e o Tumim (embora algumas autoridades diga que eles faça parte das doze pedras preciosas no peitoral mencionado).

Os éfodes menos elaborados foram vestidos pelo restante do sacerdócio, especialmente quando oficializando ante o altar (1Sm 2.28; 14.3); estes são simplesmente descritos como éfodes de linho (*bad*), e provavelmente não tinham uma ornamentação muito grande. Mesmo um jovem acólito como Samuel (1Sm 2.18) vestiu tal éfode. Uma veneração especial foi concedida ao éfode do sumo sacerdote, tanto que na época dos Juízes, Gideão (Jz 8.27) tinha uma réplica moldada em ouro e com pedras preciosas tiradas dos guerreiros midianitas mortos pelas suas tropas na guerra. Miquéias, o efraimita, tinha feito um éfode para uso na adoração de seu ídolo de prata, junto com seus *terafins* (ou imagens de deuses do lar), de acordo com Juízes 17.1-5. O éfode do sumo sacerdote no tabernáculo era aparentemente montado num modelo qualquer ou de outra forma exibido numa posição proeminente no santuário. Provavelmente por causa do Urim e Tumim ligados a ele, era considerado de grande valor, especialmente em crises quando decisões importantes tinham que ser tomadas. Quando Davi precisou saber de antemão se o povo de Queila, com quem ele tinha feito amizade, os entregaria para o Rei Saul, então Davi pediu a Abiatar para consultar a Deus através do éfode (1Sm 23.9-12). Presumivelmente, isto foi feito através do Urim e do Tumim, assim como nas ocasiões anteriores quando Saul, usando o



Arão vestindo um éfode e um peitoral pintado por Aaron de Chavez, o primeiro pintor de que se tem conhecimento a trabalhar na Inglaterra. © *RTHPL.*

mesmo método, descobriu que Jônatas foi o que havia transgredido seu voto de não comer antes da vitória (14.18, "éfode" na LXX e não "arca", que deveria ter sido mantida em Quiriate-Jearim nesta época). O Urim e o Tumim foram jogados como respostas "sim" ou "não" (v. 41), eliminando a escolha errada entre duas alternativas.

Pareceria que mesmo no reino do norte os éfodes eram feitos para propósitos cúlticos nos templos de Israel (Os 3.4). Se eram feitos de tecido entrelaçado com ouro e pedras preciosas, ou se eles eram como os de Gideão, do tipo antigo (Jz 8.26,27), não está claro pela evidência. Nenhuma menção é feita de um éfode depois da queda de Jerusalém em 587 a.C. Não há evidência de que um novo éfode fora feito para o sumo sacerdote depois da Restauração da Babilônia, embora possa ser entendido com segurança que isto tenha sido feito de conformidade com a Lei Mosaica.

BIBLIOGRAFIA. J. Morgenstern, *The Ark, the Ephod and the Tent of Meeting* (1945); M. F. Unger, *Archaeology and the OT* (1954), pág. 212; R. de Vaux, *Ancient Israel* (1961), págs. 349-352; H. M. Buck, *People of the Lord* (1966), págs. 93,94; F. Josephus, *Antiquities* iii, 7.3.

G. L. ARCHER

ÉFODE (Pai de Haniel) (אפד, significando provavelmente éfode, q.v.). Pai de Haniel que, como um líder na tribo de Manassés, estava entre aqueles responsáveis por dividir Canaã ao oeste do Jordão entre o restante das tribos (Nm 34.23).

EFRAIM (אפרים, LXX Εφραιμ; significando *duplamente frutífero*), o mais novo dos dois filhos de José no Egito. O nome do mais velho era Manassés. A mãe destes filhos de José era Asenate, a filha de Potífera, o sacerdote de Om (Gn 41.50-52).

Efraim nasceu durante os 7 anos de fartura e assim a sua infância foi sobreposta com os 17 anos de Jacó que tinha migrado ao Egito durante os anos de fartura. Desta forma, Efraim teve a oportunidade de aprender das promessas patriarcais e bênçãos diretamente de Jacó.

Depois de Jacó ter exigido de José um juramento de que o enterraria em Canaã (47.27-31), Jacó adotou os dois filhos de José como seus próprios. A esposa favorita de Jacó era Raquel, de cujo filho Jacó tinha favorecido acima de todos os outros filhos até ele ser vendido como escravo para Potifar no Egito. Ao adotar Manassés e Efraim como seus próprios filhos, havia três representações tribais de Raquel; Benjamim, Efraim, e Manassés. José, que tinha sido considerado morto por Jacó, tinha agora uma representação dupla.

Efraim fora escolhido por Jacó para ter a maior bênção, mesmo não sendo o primogênito de José. Rejeitando as objeções de José, Jacó colocou sua mão direita sobre Efraim e destinou a ele uma bênção e prosperidade maior do que a de Manassés.

Efraim, com Manassés e José, havia lhe comunicado verbalmente a essência da revelação que Deus tinha feito aos patriarcas, especialmente a Jacó. A Jacó havia sido confirmada, por divina revelação, a promessa de que seus descendentes seriam multiplicados e de que eles herdariam a terra de Canaã. Jacó deu a bênção em nome de Deus antes que Abraão e Isaque andassem, o Deus que tinha pastoreado Jacó por toda a sua vida. Embora Jacó estivesse para morrer no Egito, ele expressou ante Efraim a firme convicção de que as futuras gerações perceberiam e experimentariam o cumprimento das promessas para possuírem a terra de Canaã.

Efraim e Manassés receberam um pedaço de terra particular em Canaã que é descrito como "um pedaço (*shekem*, ombro)... o qual tomei com a minha espada e com o meu arco da mão dos amorreus" (48.22 ARC). Isto poderia dificilmente referir-se ao envolvimento de Simeão e Levi com Siquém que descontentou Jacó em extremo (cap. 34). Jacó de fato comprou algumas terras dos filhos de Hamor, o pai de Siquém (33.19). Abraão pode ter previamente comprado alguma terra neste lugar e levantado um altar em Siquém depois da chegada em Canaã (12.7,8). Se foi realmente assim, isto pode ter sido mencionado por Estevão (At 7.16). Uma vez que Jacó identifica esta porção de terra ou ponta de terra como tendo sido obtida através de uma conquista, a possibilidade existe de que esta aventura de Jacó tenha sido observada somente aqui no relato bíblico. José foi, no final, enterrado na vizinhança de Siquém (Js 24.32). Em João 4.5-6, a região que Jacó apresentou aos descendentes de José é identificada como sendo perto de Sicar. 4 sécs. mais tarde, dizia-se que as tumbas dos doze patriarcas estavam em Siquém de acordo com Jerônimo. Isto provavelmente deve ter incluído Efraim, uma vez que sua tribo era tão proeminente na história de Israel. Deve ter sido esta tradição Samaritana que Estevão tinha em mente quando ele referiu-se ao local dos corpos enterrados dos "pais" como sendo Siquém (At 7.15,16).

Em uma subseqüente história, a tribo de Efraim teve uma posição de destaque. No acampamento de Israel ao redor do Tabernáculo, Efraim era o líder do campo oeste auxiliado pelas tribos de Manassés e Benjamim (Nm 2.18-24). Entre os doze expias enviados à Canaã, Josué representava a tribo de Efraim (Nm 13.8), e mais tarde foi apontado como sucessor de Moisés (Dt 31.7). Josué e Eleazar, o sumo-sacerdote, tinham a responsabilidade de dividir a terra de Canaã entre as tribos de Israel.

Os efraimitas receberam uma herança de terra entre o rio Jordão e o mar Mediterrâneo com as tribos de Benjamim e Dã ao sul e metade da tribo de Manassés ao norte (Js 16.5-9). A fronteira sul se estendia do Jordão a Jericó, na parte oeste, aproximadamente a 18 km ao norte de Jerusalém, mas incluía a região alta e baixa de Bete-Horom em direção ao mar. Ao norte, Efraim era limitada pelo riacho Caná; as cidades de Siquém e Taanate-Siló constituíam a fronteira sul em direção à Atarote, que passava também perto de Jericó, no Jordão.

O centro religioso de Israel durante a era de Josué e dos Juízes era Siló no território de Efraim (Js 18.1; 22.12; Jz 18.31; 21.19; 1Sm 1.3,9,24; 2.14; 3.21). O Tabernáculo foi erigido em Siló por Josué e permaneceu lá até que a Arca da Aliança fosse levada pelos filisteus depois que os filhos de Eli a tomaram no campo de batalha (1Sm 4.1-11). Os estudiosos são da opinião de que a cidade de Siló fora destruída nesta época (cp. Jr 7.12). Não há indicação de que a Arca retornou a Siló.

Os efraimitas estavam envolvidos num conflito civil nos dias de Gideão (Jz 8.1-3), e no período da liderança de Jefté (12.1-6). Durante a era davídica e salomônica a tribo de Judá, com Jerusalém



Região montanhosa de Efraim. © *M.P.S.*

como sua cidade principal, emergiu como sendo a tribo principal, mas com a morte de Salomão uma sucessão foi feita por Jeroboão I, da tribo de Efraim, que tornou-se o primeiro rei do reino do norte. Durante os 2 séculos que este reino existiu, foi freqüentemente identificado como Efraim, refletindo o fato de que esta era a tribo mais poderosa em oposição a Judá. Nos livros de Crônicas, Isaías, Oséias e de outros profetas, o nome Efraim é comumente usado para o reino do norte.

Efraim será reunido com Judá no reino messiânico. O cisma apresentado por Jeroboão I será curado quando o governador da família davídica reinar sobre ambos, Judá e Efraim, de acordo com o profeta Ezequiel em sua mensagem a respeito do reino final (cap. 37).

S. J. Schultz

EFRAIM, FLORESTA (MATA) DE (יער אפרים, *a floresta de Efraim* cujo nome está ligado com *frutífera.* Referida explicitamente em 2 Samuel 18.6-17 e implicitamente em Josué 17.14-18). As opiniões divergem quanto a hipótese de a última passagem se referir à expansão da casa de José, em direção ao leste para a Transjordânia (K. Budde, ZAW, 7 [1887], pág. 123s.; C. E. Burnes, *Israel's settlements in Canaan* [Londres, 1919], pág. 20ss.) ou à colonização dos setores da floresta da própria região montanhosa efraimita. Duas afirmações em Josué 17.15 encontradas no texto massorético (TM) apóiam a primeira opinião: (1) "a terra de Refaim" ("gigantes" KJV) é uma expressão típica para a Transjordânia (*veja* Refaim), e (2) "a floresta" é colocada em justaposição com o Monte Efraim claramente na Cisjordânia. Sua associação com Maanaim (2Sm 17.27), a antiga capital da Transjordânia de Isbosete (2Sm 2.8,9), firmemente estabelece esta localização. Originalmente este território foi concedido à "casa de José, a Efraim e a Manassés" (Js 17.17). Efraim mais tarde perdeu esta floresta ao leste do Jordão para Jefté e os Gileaditas (Jz 12.1-15). A LXX de Luciano pode ter mudado o texto de 2 Samuel 8.6 para "a floresta de Maanaim" para modernizar ou clarificar a sua localização. Embora a palavra hebraica traduzida como "floresta" tenha um significado amplamente divergente (D. Baly, *The Geography of the Bible* [1957], págs. 83,93), ela tem provavelmente um significado normal da tradução em inglês (1) Josué ordena ao povo a abrir uma clareira (Js 17.15) e (2) A rebelião de Absalão terminou com a sua cabeça enroscada em uma árvore.

B. K. Waltke

EFRAIM, MONTE (הר אפרים, ocorre 32 vezes no AT, Js 17.15; Jz 3.27; 1Sm 1.1; etc.). Por denotar um campo montanhoso na Palestina central ocupada pela tribo de Efraim, e não uma montanha comum, é melhor torná-la "a região montanhosa de Efraim" (como RA). Era mais frutífera que a Judéia, especialmente nos montes oestes, e era um das poucas áreas onde os israelitas puderam se estabelecer depois da conquista sob a liderança de Josué. Por esta razão, os dois santuários principais do período de Juízes, Betel e Siló, estavam dentro de suas fronteiras.

A. E. Cundall

EFRAIM, PORTA DE (שער אפרים, *o portão de Efraim*, q.v. [i.e., *produto dobrado*]). Uma porta em direção ao norte (Efraim), a 183 m. ao leste do canto nordeste da Jerusalém pré-exílica (2Rs 14.13; 2Cr 25.23), reconstruída por Neemias (Ne 12.39), e possivelmente equivalente à "Porta Velha" (Porta de ישנה, Neemias 12.39 [= Porta de משנה]).

J. B. Payne

EFRATA, (אפרת; אפרתה; Éfrata da BJ). 1. Uma cidade ou área na Judéia que está ligada a Belém. É possível que tenha sido originalmente independente, mas foi absorvida para dentro de Belém mais tarde. Elimeleque e sua família eram "efrateus, de Belém" (Rt 1.2; cp. 1Sm 17.12). Os dois lugares são identificados na forma composta (Mq 5.2) e como o lugar de sepultamento de Raquel (Gn 35.19; 48.7).

2. Uma vez que o lugar de sepultamento de Raquel é em outros lugar, localizado no território de Benjamim (1Sm 10.2; Jr 31.15) e porque Gênesis 35.16 sugere uma considerável distância entre Belém e Efrata, as referências parentéticas em Gênesis 35.19 e 48.7 têm sido, freqüentemente, consideradas como notas imprecisas. Isto indicaria uma terceira Efrata, ao norte da fronteira de Benjamim.

3. Uma área na Palestina (Sl 132.6) que parece estar conectada com Quiriate-Jearim ("Jaar"), de onde a Arca foi trazida de Jerusalém (cp. a conexão de Efrata, Belém e Quiriate-Jearim em 1Cr 2.50-52).

4. A segunda mulher de Calebe, a mãe de Hur e Asur (1Cr 2.19, 24,50; 4.4).

A. E. Cundall

EFRATEU (אפרתי). Um habitante de Efrata ou Éfrata, q.v. (Rt 1.2; 1Sm 17.12). Além disso,

efrateu ocorre na ARC (1Sm 1.1; 1Rs 11.26) refletindo o mesmo hebraico original, mas MSS mais novos traduzem "efraimita" como KJV o faz em Juízes 12.5.

EFROM (O heteu) (עפרון, *cervo novo?*). O heteu de quem Abraão comprou um lugar de sepultamento para Sara, sua esposa (Gn 23.8). Efrom era o filho de Zoar, um heteu e proprietário de um campo em Macpela, a leste de Manre (Hebrom, 23.17). O estudo da transação entre Abraão e este heteu é um estudo de perspicácia e cortesia orientais.

Aparentemente Efrom estava querendo vender a terra, mas por um bom preço (23.14). Mas mesmo assim ele não afirma o preço logo no começo, mas confiando no conhecimento de Abraão a respeito de propriedades, ele oferece a terra primeiramente como uma doação (23.11). Mesmo quando Abraão propriamente insistiu em pagar pelo terreno (23.13), Efrom não ofereceu vender a terra, mas astutamente afirmou o valor que havia posto na propriedade (23.15). Abraão, entendendo que este era o preço que pedia, respondeu ao comprar pelo preço referido (23.16).

O campo, anteriormente de Efrom, tinha uma caverna e muitas árvores (23.17). Sara foi sepultada lá e mais tarde Abraão (25.9). Mais tarde foram sepultados Isaque e Rebeca, e Jacó e Lia foram sepultados em Macpela.

Hoje em dia, uma enorme estrutura rochosa muçulmana tampa a caverna e marca o lugar em Hebrom onde era o campo de Macpela. Visitantes podem ver o interior do prédio, mas não se lhes mostra a caverna.

J. B. Scott

EFRON. Forma de Efrom na BJ (2Cr 13.19).

EGÍPCIO, O. Um indivíduo sem nome citado no contexto da prisão de Paulo e mudança do recinto do Templo (At 21.38). Na narrativa, o oficial romano (grego χιλίαρχος, latim *tribunus*) perguntou a Paulo se ele não era um certo "egípcio" que estava tentando uma revolta contra Roma. Este homem teria conduzido 4.000 lanceiros (grego σικάριος, palavra emprestada do latim *sikarius*, derivado de *sica* "uma adaga") para o deserto. Embora Sicarii sejam mencionados em descrições contemporâneas como de Jos. Ant. XX, 186,204,208 e Jos. War. II, 254-257 et al., mesmo assim a identificação precisa do "Egípcio" é desconhecida. Durante os anos da ocupação da Palestina pelo império romano, muitos destes revolucionários apareceram e foram levados a julgamento pelas legiões. A última revolta em 66 d.C. envolveu Sicarii e seus líderes, e há uma forte evidência para associá-los com a defesa de Masada em 73 d.C. Eles eram os mais violentos e terroristas dos muitos grupos que apareceram entre os Judeus sob o domínio romano. Sem dúvida estes grupos aderiram a um certo mileniarismo militar como é demonstrado na literatura da muito passiva comunidade de Qumrã, tal como 1QM. Uma das características destes grupos era a sua aversão ao Latim, por isso o espanto da tribuna quando Paulo usa o grego.

W. White Jr.

EGITO, RIBEIRO DO. Na fronteira sudoeste da Terra Prometida (Nm 34.5), da tribo de Judá (Js 15.4,47), do reino de Salomão (1Rs 8.65; 2Cr 7.8), por último Judéia (2Rs 24.7).

O "ribeiro" ou curso d'água (heb. *nahal*, árabe *wadi*) do Egito é provavelmente o atual Wadi el-'Arish, alcançando o Mediterrâneo em El-'Arish a 145 Km ao leste do Canal de Suez e a quase 80 Km a sudoeste de Gaza. A geografia local confirma esta identificação — só arbustos e deserto a oeste de El-'Arish, mas um terreno cultivável a partir do leste para frente, reclamado por Judá (cp. Gardiner, JEA, VI [1920], pág. 115; B. Rothenberg et al., *God's Wilderness* [1961], final do 21,32 [placa 9], pág. 57). A evidência bíblica coloca-o a Oeste de Gaza (cp. Js 15.47) e Cades Barnéia (cp. Nm 34.4,5). O acadiano *nahal-musur* é idêntico ao hebraico *nahal-misrayim* mencionado por Sargon II da Assíria em 716 a.C. (ANET, pág. 286; Tadmor, *Journal of Cuneiform Studies*, XII [1958], págs. 77,78). Ele assentou pessoas em sua "cidade", a Arza(ni) ou Arsa, onde os textos de Esar-Hadom a colocam no "ribeiro do Egito" (ANET, pág. 290), o Rhinocorura clássico, e foneticamente comparável com o moderno (El-) 'Arish. Assim, o "ribeiro do Egito" não deveria ser provavelmente confundido com Shihor (q.v.), o velho Pelusiac e braço ao extremo leste do Nilo (nunca um *nahal*). Maiores discussões, cp. NBD, págs. 353,354.

K. A. Kitchen

EGITO, TERRA DO (מצרים; Αἴγυπτος). No canto nordeste da África, o delta e vale do Nilo, com seus desertos de divisa, do Mar Mediterrâneo até a primeira cachoeira da antiguidade, e a segunda cachoeira dos tempos modernos.

I. Condições Naturais
A. O cenário
B. Topografia

II. População e línguas
A. População
B. Línguas e escrita
1. Línguas
2. Escrita

III. Nomes do Egito

IV. Cronologia
A. Bases da cronologia egípcia
1. Introdução
2. Origens e limites das datas egípcias
B. Tabela esquemática de datas egípcias

V. Pesquisa Histórica
A. Egito Pré-dinástico
B. Egito Arcaico
C. Reino Antigo
D. Surgimento e queda do Reino Médio
1. Primeiro Período Intermediário
2. Reino Médio propriamente dito
3. Segundo Período Intermediário
E. Reino Novo
1. A 18ª dinastia
2. A 19ª dinastia
a. História
b. O Reino Novo como pano de fundo para os hebreus no Egito
c. A 20ª dinastia
F. O Último Período
1. A 21ª dinastia
2. A 22ª até 24ª dinastias
3. A 25ª dinastia
4. A 26ª dinastia
5. Egito Posterior

VI. Literatura Egípcia
A. Esboço Histórico
1. 3º milênio a.C.
a. Reino Antigo
b. Primeiro Período Intermediário
2. 2º milênio a.C.
a. Reino Médio e Segundo Período Intermediário
b. O Reino Novo
3. 1º Milênio a.C.
B. Literatura Egípcia e o AT
1. Elos Diretos
2. Um pano de fundo objetivo para a literatura do AT
a. Crítica literária
b. História e formas das categorias literárias

VII. Religião Egípcia
A. Os deuses dos egípcios
B. Adoração e culto
C. Crenças funerárias

I. Condições naturais

A. O cenário. O Nilo esculpiu nas eras passadas um longo desfiladeiro ou vale ao norte do Mediterrâneo do outro lado do planalto africano; as fases sucessivas do processo podem ser vistas nos terraços visíveis nos penhascos que rodeiam o vale. Até que o piso do vale tinha sido enchido com lama aluvial não se poderia ter uma longa, e estreita faixa de colonização humana no vale da "planície da enchente" em cada margem do rio, e isto só nos últimos 8.000 anos aproximadamente. O Delta, que antes era uma baía do mar, foi formado pela lama aluvial na mesma época, e esta região no começo consistiu em uma grande medida de terra de pântano, gradual e progressivamente recuperada durante o curso da longa história do Egito. A dessecação da estepe do Saara forçou os primeiros caçadores dentro do vale do Nilo, e tornaram-se seus primeiros habitantes.

O curso do Nilo é impedido por seis afloramentos ou "cachoeiras" de granito. Desgastada menos facilmente que o arenito de Núbia ou a pedra calcária que se segue em direção norte por uns 113 Km ao norte de Aswan, estas cachoeiras limitavam a navegação antiga do Nilo. A primeira está em Aswan, e as outras estão situadas ao sul uns 113 Km ao norte de Khatum no Sudão. Atualmente, inundado pelo novo Dique Alto em Aswan, o vale entre a primeira e a segunda catarata era o Núbia Baixo; ao sul está o Núbia Alto. Núbia era o Cuxe bíblico (q.v.), e sua história foi muito ligada à história do Egito.

Dentro do próprio Egito, o vale do Nilo raramente tem mais do que 19 Km de largura. A vegetação verde cresce até onde as águas vivificantes alcançam, mas imediatamente após tudo é deserto, uma mudança tão distinta que pode-se ficar em pé com um pé na vegetação e o outro na areia. No mapa político da África, o Egito (AR) ocupa um grande retângulo 631.529 Km² em extensão, mas 96% do terreno é deserto, de forma que 99% da população do Egito vive em e de 4% de terra útil no vale e no delta. Daí a famosa declaração de Heródoto sobre o Egito ser um presente do Nilo,

especialmente porque a chuva é escassa: mais ou menos 10,4 cm em Alexandria, 2,54 cm no Cairo, e nada em Aswan a não ser por chuviscos ocasionais ou tempestades. Até a chegada do ajuste moderno, o Nilo criou e renovou a fertilidade do Egito pelas enchentes anuais ou "inundações", derivadas das chuvas e da neve derretida da África equatorial e Etiópia. Estas águas traziam uma vasta quantidade de lama que era depositada como uma nova camada virtual de solo. O Nilo começa a encher em junho/julho, abaixando em outubro. A abundância de inundação determinava a produção, e assim a prosperidade ou a escassez (conforme José); as represas modernas são desenhadas para reter uma reserva de água e então garantir o suprimento.

O longo vale estreito e o largo e amplo delta posicionam-se num contraste surpreendente — os dois Egitos, o Alto (do vale) e o Baixo (do delta). A monarquia faraônica efetivamente começou com a união destas duas terras sob um só governador, mas os egípcios antigos nunca esqueceram a dualidade do seu país: os Faraós sempre foram os "Reis do Alto e Baixo Egito" e "Senhores das Duas Terras". Este conceito afetou a administração de ambos nos títulos cerimoniais e nas divisões práticas (e.g., ministros separados para o sul e o norte). O único lugar praticável para uma capital de uma terra bipartida é na região de junção das duas áreas — no distrito onde o Cairo agora se levanta como sucessor da Mênfis antiga, há apenas poucos quilômetros do outro lado do rio.

Cerca de 64 Km ao sul do Cairo, mas na margem oeste, está a depressão natural do Fayum, conectada ao Nilo pelo longo canal de água. Desde pelo menos a 12ª dinastia, Fayum serviu como um reservatório, e pela irrigação tornou-se (e é) um jardim provincial. Mais a oeste no deserto do Saara, uma fileira de oásis deve sua existência aos poços artesianos, usados desde a era faraônica.

Dentro do vale e do delta, o Egito tinha uma esplêndida estrada, o próprio Nilo. Seus desertos protegeram muito de invasões exteriores por muito tempo da sua história antiga, mas as rotas de acesso através do ístmo do Sinai e através do deserto ao leste até o mar Vermelho, mais os contatos ao sul até o Nilo e a oeste junto à Costa da Líbia deram espaço ao Egito tanto para dar como para receber incentivo cultural.

B. Topografia. Dentro das duas amplas divisões do Alto e Baixo Egito, a terra foi dividida antigamente em províncias ou "nomes". Enquanto que várias destas províncias (especialmente no Alto Egito) podem ter se originado com pequena importância na época pré-histórica, a organização destes "nomes" emerge claramente primeiro durante o Reino Antigo (3º milênio a.C.), e continuou a se desenvolver dali em diante. Tão cedo quanto a 12ª dinastia (1900 a.C.), o Alto Egito estava já dividido no mais recente número canônico de 22 províncias (P. Lacau e H. Chevrier, *Une Chapelle de Sésostris Ier à Karnak* [1956]). Um desenvolvimento mais gradual do Delta pode ser visto no reconhecimento de só umas 12 províncias do Baixo Egito na 12ª dinastia, as 20 províncias sendo estabelecidas finalmente só no 2º séc. II a.C. sob os Ptolomeus.

Os egípcios antigos tomaram a sua orientação geográfica do sul, não do norte. Portanto, Aswan era a 1ª província do Alto Egito; ela no princípio foi um posto de fronteira (primeira cachoeira) com a Núbia, e uma plataforma de posto quando a Núbia estava sob o domínio egípcio. Uns 161 Km (uns 483 Km ao sul de Cairo), o espetacular monumento de Luxor preserva a memória da Tebas antiga (q.v.) na 4ª província, a capital mais magnificente do Egito durante a era imperial (cerca de 1550-1085 a.C.), com os templos do deus Amon em Luxor e Karnak, e das tumbas de seus Faraós no Vale dos Reis. Uns 80 Km ao norte (a 8ª província) estava Abidos, a cidade santa de Osíris, o deus egípcio por excelência dos mortos e da vida além da morte, cidade sagrada (mesmo antes de Osíris) de eras bem antigas. Entre as cidades ao norte no Médio Egito, se levanta Hermópolis (15ª província). O trono de Thoth, o deus do aprendizado, ao sudeste da qual Akhenaten estabeleceu sua cidade para adoração do disco solar (donde vieram as tábuas de Amarna), e também Heracleópolis (20ª província) oposta a Fayum e berço das 9ª e 10ª dinastias.

O território de Mênfis (Nofe bíblica), a capital administrativa, foi contado como a 1ª província do Baixo Egito, e foi provavelmente fundado pelos primeiros Faraós; do outro lado do Nilo ao norte da Cairo moderna uma vez existiu Heliópolis (On bíblica), cidade de Rá, deus do Sol. Mais ao norte estava Babustis (Pi-Besete bíblica), famosa pelos seus deuses em forma de gatos e festivais, enquanto o Delta nordeste continha centros administrativos como Pi-Ramisse (Ramessés, q.v.) e seu sucessor Tanis (Zoan), próximo da rota principal ou na rota principal para a Palestina. O Delta podia se gabar de outras cidades famosas. Busiris (sagrada para Osíris), Mendes, e especialmente Sais, uma cidade antiga de onde mais tarde veio a 26ª dinastia, de Neco e Ofra (q.v.). No litoral noroeste do Delta, os Ptolomeus fizeram de Alexandria sua capital, Ale-

xandre o Grande desenvolveu uma nova fundação dentro de uma grande cidade da cultura helenística onde só uma vila (Rakoti) existiu antes. A sociedade egípcia era (como agora) predominantemente rural, e suas cidades antigas não foram comunidades industriais densas, mas grupos de colonização com terras de jardins entre elas.

Um estudo detalhado da geografia e topologia do Egito é muito complexo, especialmente pela variação dos cursos dos inúmeros braços e locais do Delta do Nilo nas diferentes épocas da história. Nas origens do Egito antigo se mencionam três braços principais, escritores clássicos distinguem sete braços, enquanto que hoje apenas dois braços prin-



Vista do topo da Grande Pirâmide perto de Mênfis. A Esfinge está localizada do lado inferior esquerdo. © *Har*

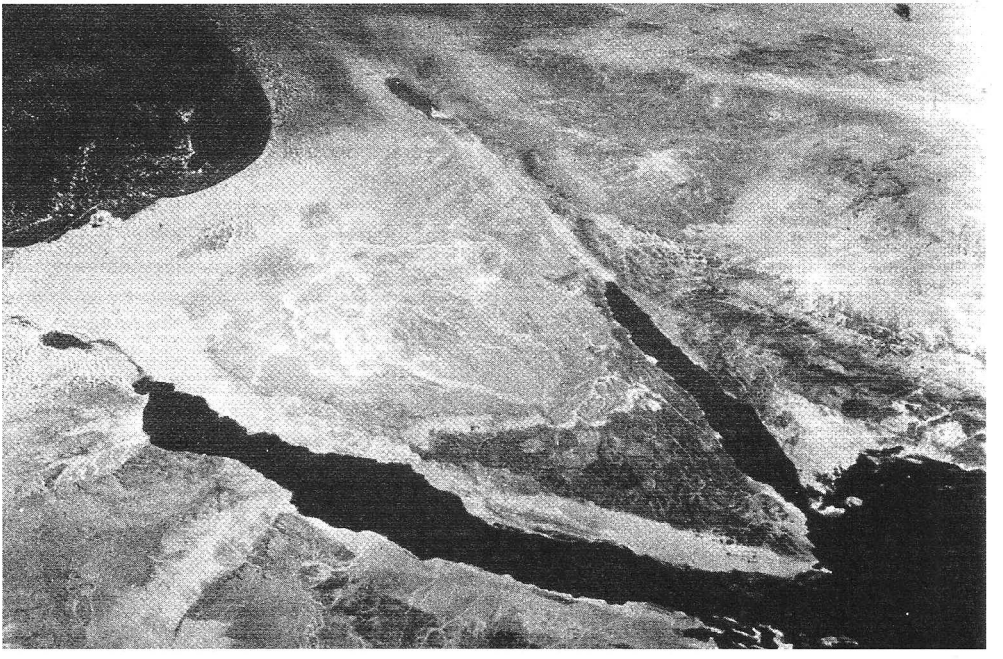
cipais funcionam, de onde e entre os quais correm e se intersectam canais, canais curtos e drenos.

II. População e línguas

A. População. As origens atualizadas daqueles colonos antigos que colonizaram primeiro o vale do Nilo permanecem incertas. Os egípcios pré-dinásticos (i.e., pré-históricos) que desenvolveram o início da cultura de colonização do vale do Nilo mostram afinidades africanas. Na véspera da formação de um reino unido e culto no Egito, nos cemitérios do norte do Egito desta época notou-se marcas de pessoas aparentando características físicas um pouco diferentes (e.g. na capacidade craniana), a tão chamada "raça Giza". Pensa-se que tenham sido recém-chegados que se infiltraram da Ásia Ocidental, misturados com a dinastia existente, e promovido o rápido florescimento do que é conhecido como a cultura egípcia tipicamente do período faraônico. No entanto, não há certeza absoluta disto. Desde o Velho Reino em diante, os egípcios mostram por suas estátuas, imagens e pinturas de seu próprio tipo distinto, um tipo físico que tem persistido desde então (apesar de todas as invasões), que são descendentes de seus antigos predecessores, não obstante a transição por três civilizações nesse ínterim.

B. Línguas e escrita. 1. *Línguas.* A língua dos antigos egípcios tinha uma origem complexa e uma história muito longa. Era basicamente uma língua africana, talvez do grupo Libio-Berber ("Hamítico") a qual foi então afetada em algumas formas gramaticais, sintaxe, e uma boa proporção de vocabulário pelo impacto da língua semítica. Os pronomes pessoais independentes, por exemplo, são muito relacionados àqueles das mais conhecidas línguas semíticas, e cognatos em vocábulos podem ser prontamente reconhecidos. A ligação entre o Egito antigo e as línguas africanas é menos fácil de se estabelecer claramente (parcialmente devido a falta de textos africanos antigos), mas um trabalho muito útil tem sido feito neste campo. O resultado da fusão "Hamito-Semítica" foi o que agora chamamos de egípcio antigo, e já foi estabelecido no tempo dos escritos mais antigos, com as primeiras dinastias.

As principais fases da língua egípcia podem ser sumariadas como se segue. O *egípcio antigo* é a forma sintetizada da 1ª a 8ª dinastias no 3º milênio a.C. (Período Arcaico e Reino Antigo); separando-se as inscrições das tumbas, a fonte principal para esta fase são os textos das Pirâmides (*veja* Literatura e Religião, abaixo), que mostra as formas mais arcaicas de línguas. O *egípcio médio* foi provavelmente a língua falada no começo do Reino Médio (11ª e



O Egito fica no primeiro plano desta vista aérea da Península do Sinai feita pela Gemini IX. O Mar Morto está no topo da foto. © *N.A.S.A.*

12ª dinastias, cerca de 2100-1800 a.C.), e é a fase "clássica" da língua — era assim usada para escritos formais de todo tipo (especialmente literários) não somente no Reino Médio mas através do Reino Novo (mesmo com o atual egípcio), e assim para o período mais atual, mesmo até o período greco-romano numa forma modificada.

O *egípcio posterior* era o vernáculo do Reino Novo (império) e também após, do séc. 16 até o 8º a.C., mas tinha começado a se desenvolver antes daquele período (segue até o séc. 18 a.C.) Com Aquenaton da recente 18ª dinastia, o egípcio Posterior veio a ser usado regularmente em documentos escritos, especialmente negócios atuais, administração, etc. Textos religiosos e literários também foram compostos em egípcio Posterior desde a era de Ramsés em diante, junto com a literatura do egípcio-Médio. "Demótico", que na verdade é o nome de uma inscrição, é o termo usado para o "mais recente" egípcio Posterior, mais tarde desenvolvido, como confirmado em documentos do 8º séc. a.C. dentro da época romana. Ele sempre foi a linguagem de negócio e, principalmente, da vida diária, mas trabalhos literários e religiosos no Demótico juntaram-se às existentes tradições egípcias Médias e Posteriores.

"Cóptico" foi a fase final do egípcio, como veio a ser usado no Egito Bizantino, desenvolvido por escritores cristãos nativos, especialmente para tradução da Bíblia e a literatura Cóptica da igreja grega tem sobrevivido no Egito dentro dos tempos modernos como linguagem litúrgica da igreja Cóptica ou indígena (conforme o latim em Roma), enquanto que a língua diária do Egito moderno é o Árabe. O Cóptico exibe vários dialetos, o Saídico e o Boaírico sendo os mais importantes.

2. *Escrita.* Os mais velhos são os hieróglifos, com origem nos símbolos pictoriais. Tais símbolos podem ser usados (i) para significar o objeto descrito (ideograma ou símbolo de palavra), (ii) para representar as consoantes da palavra para o objeto descrito, dando ao símbolo um valor fonético que pode deixá-lo ser usado para escrever outras palavras, e (iii) como um "determinante" anexado à palavra foneticamente soletrada para indicar sua classe geral.

No entanto, tão cedo quanto os hieróglifos, apareceram formas abreviadas ou "cursivas" deles. Ao escrever rápido com uma caneta de cana e tinta carbono sobre o papiro, ou fazer anotações em fragmentos de pedra calcária ou caco de louça ("ostraca"), os escribas logo desenvolveram a velocidade, mesmo formas ligadas baseadas em hieróglifos mas não mais pictoriais. A esta forma de livro-manuscrito nós chamamos de "hierático". Era o manuscrito comum para todos os documentos (literários ou outros) em papiro, enquanto que os hieróglifos permaneceram como manuscritos monumentais em pedra e madeira. Ambos manuscritos foram usados para escrever o egípcio Velho, Médio e Posterior, mesmo nos dias do império Romano; i.e., por aproximadamente 3.000 anos.

No 8º séc. a.C. havia se desenvolvido uma versão "estenográfica" do hierático, agora chamado de popular, e que tem dado seu nome também para a recente forma do egípcio Posterior expresso nos manuscritos. Isto também continuou nos tempos romanos. Com o advento do cristianismo no vale do Nilo, a necessidade de pessoas comuns se levantou para poder ler as Escrituras. Por isso, os manuscritos antigos eram tão enfadonhos com suas centenas de símbolos e grupos. Depois de alguma experiência ("Cóptico Antigo"), os cristãos egípcios pegaram o alfabeto grego, acrescentando a ele sete letras para representar sons não cobertos pelas letras gregas. Esta é a única forma de egípcio que mostra as vogais, e de importância filológica.

Durante o curso da história egípcia, várias palavras estrangeiras emprestadas entraram na língua, especialmente na idade altamente internacional dos sécs. 14 e 13 a.C.; estas palavras são principalmente semíticas. Tais atestados do vocabulário do oeste semita são de grande valor para o estudo do hebraico e outras línguas semíticas. Ocasionalmente, as palavras egípcias apareceram em cuneiformes, e.g., nas tábuas de Amarna. No Cóptico da igreja cristã do Egito, muito do vocabulário grego foi tomado, e um pouquinho do latim e mais tarde termos semitas.

Ao sul do Egito, no reino de Núbia e na civilização de Meroe adotou-se os hieróglifos egípcios, modificados para escrever a língua Meroítica, e eventualmente desenvolveu sua própria forma cursiva. Este reinado floresceu desde o 6º séc.o a.C. até o 4º séc. d.C. No entanto, o Meroítico não foi ainda totalmente decifrado; seria a língua mãe do oficial de Candace (At 8.27ss.).

III. Nomes no Egito

O moderno nome "Egito" deriva-se do grego *Aigyptos*, e do mais recente egípcio *Há(t)-ku-Pta(h)*, "Mansão do espírito ka do (deus) Pta(h)", um nome para Mênfis, a antiga capital (Conforme Gardiner, *Ancient Egypcian Onomastica*, I, pág. 124*). Este termo já está confirmado nas cartas

de Amarna do séc. 14 a.C. como Hikuptah. Isto mostra um uso do nome da cidade para o nome da terra, enquanto que ao contrário em Árabe o nome da Terra, Masr ou Misr, também significa Cairo, sucessor de Mênfis. Este termo Árabe para o Egito é que se confirmou nas línguas semíticas mais antigas, incluindo acadiano (Musri) e o hebraico bíblico (Misrayim), conforme *Mizraim*.

Por todo o AT, *Misraim* significa Egito quase sem exceção, apesar de tentativas esporádicas no passado para referir algumas passagens a Musri próximo a Anatólia sudeste. Por Musri, as fontes assírias, por sua vez, geralmente significam Egito, e às vezes uma terra ao norte da Assíria; seu uso para Arábia norte é dúbia (conforme Oppenheim, ANET, pág. 279, n.º 9, para referências). As únicas passagens do AT que têm sido seriamente atribuídas ao norte de Musri são as referências ao cavalo de Salomão e à negociação de carruagem com Misraim e Kue (1Rs 10.28,29, conforme 2Cr 1.16, 17). Que aquela Kue é a Cilícia parece claro. Mas se é assim, então Misraim não poderia ser vizinho de Kue se os comerciantes de Salomão fossem negociar entre eles. Se o negócio era entre Kue no norte (cavalos), então Salomão foi idealmente colocado como intermediário entre os dois. Em Musri (acadiano), veja P. Garelli, "Musur", em F. Vigoureux e H. Cazelles (orgs), *Supplement au Dictionnaire de la Bible*, V (1957), colunas 1468-1474, e H. Tadmor, IEJ, XI (1961), págs. 143-150.

O termo Misraim para Egito no AT é paralelo não só ao Acadiano Musri, mas também ao Ugarítico Msrm nos sécs. 14/13 a.C. Para as possíveis origens do termo, veja o verbete MIZRAIM. Os egípcios antigos tinham seus próprios termos para a sua terra: *Kemyt*, a "terra preta" (como um oposto ao deserto, a "terra vermelha"), *Tawy* as "Duas Terras" (Alto e Baixo Egito), e *Ta-meri*, um termo de significado incerto.

IV. CRONOLOGIA

A. As bases da cronologia egípcia.

1. *Introdução.* O Egito Antigo mostra uma história contínua por quase 3.000 anos até a conquista romana (31 a.C.), um tempo rivalizado só pela Mesopotâmia. O conhecimento atual desta história varia em exatidão e detalhe de período a período em relação às fontes disponíveis, e a exatidão cronológica do Egito é similarmente condicionada, como uma pesquisa compacta da evidência básica deixará claro.

Antes do decifrar dos hieróglifos, a principal fonte da cronologia egípcia era a Epítome das dinastias e reis baseada na *História do Egito* escrita em grego pelo sacerdote egípcio Manetho no 3º séc. a.C. Ele dividiu a longa linha de reis em 30 "dinastias" ou famílias. Esta estrutura básica suportou o teste do conhecimento moderno das fontes egípcias de primeira mão aberta pela decifração dos hieróglifos, e assim ainda é mantida hoje. No entanto, tem sido conveniente agrupar as dinastias em unidades grandes, correspondentes às principais divisões da história do Egito, sendo que o todo agora é introduzido pelo período pré-dinástico (e na prática pré-histórico). Assim, as três épocas mais brilhantes e melhores entendidas da história do Egito são chamadas Reino Antigo (3ª—6ª dinastias, no 3º milênio a.C.), o Reino Médio (11ª—12ª dinastias, do começo do 2º milênio). Antes do Reino Antigo veio a forma Protodinástica ou Período Arcaico da 1ª e 2ª dinastias. Entre o Antigo e o Médio, e dos Reinos Médio e Novo, respectivamente estão o Primeiro e Segundo Períodos Intermediários (7ª—10ª e 13ª—17ª dinastias), períodos obscuros de fraqueza interna. Depois do Reino Novo, o Período Posterior cobre a 21ª—30ª dinastias e o domínio Persa antes de Alexandre o Grande (i.e., cerca de 1085-332 a.C.). As dinastias 21ª—24ª são às vezes chamadas de "Terceiro Período Intermediário" pelas condições remanescentes dos Períodos Intermediários iniciais; a 26ª dinastia viu um arcaísmo "renascente" até que foi subjugado pelo império Persa. Depois de Alexandre o Grande, os Ptolomeus reinaram até que foram suplantados por Roma. Entre os limites da pré-história e Alexandre, o perfil da história do Egito pode ser graficamente demonstrado assim:

	Arcaico	
Reino Antigo	Reino Médio	Reino Novo
1º Per. Interm.	2º Per. Interm.	Per. Posterior

2. *Origens e limites das datas egípcias.* Além dos fragmentos de Manetho preservados pelos mais recentes escritores em versões defeituosas, há também as listas do rei egípcio do Reino Novo. Apesar do seu estado lamentavelmente danificado, a mais valiosa destas listas é o Papiro de Turin que listava quase todos os reis do Egito, desde as dinastias lendárias dos deuses e espíritos e a 1ª dinastia humana até o tempo de Ramsés II, dando a extensão dos reinos e dos grupos de dinastias, etc. Esta lista preserva, por exemplo, o cálculo de 955 anos para as primeiras 8 dinastias, e dá 143 (136+7) anos para a 11ª dinastia, além dos reinos de muitos reis separados. Outras listas dão somente o nome dos reis em ordem, freqüentemente

TABELA CRONOLÓGICA: História do Egito

Primeira e Segunda dinastias	3000-2778
Reino Antigo	2778-2423
Terceira dinastia	
(construtores das Grandes Pirâmides)	2778-2723
Quarta dinastia (Construtores de pirâmides)	2723-2563
Quinta dinastia	2563-2423
Sexta dinastia	2423-2263
Sétima e Oitava dinastias	2263-2070
Primeiro Período Intermediário	
(nona e décima dinastias)	2190-2040
Reino Médio	
(Décima primeira e décima segunda dinastias)	2160-1580
Segundo Período Intermediário	
(Décima terceira e décima quarta dinastias)	1785-1680
Hicsos (Décima quinta e décima sexta dinastias)	1730-1580
Décima sétima Dinastia	1680-1580
O Reino Novo	1580-1090
Décima oitava Dinastia	1580-1314
Ahmosis	1580-1558
Amenofis I	1557-1539
Tutmosis I	1539-1520
Tutmosis II / Hatsehpsut	1520-1484
Turmosis III	1504-1450
Amenofis II	1450-1425
Tutmosis IV	1425-1408
Amenofis III	1408-1372
Amenofis IV ("Aquenaton")	1372-1354
Smenkhare / Tutancamon / Ai	1354-1314
Horemheb	
Décima nona Dinastia	1314-1200
Ramsés I	1314-1312
Seti	1312-1289
Ramsés II	1290-1224
Mernefitac	1224-1204
Vigésima Dinastia	1200-1085
Ramsés III,	1298-1166
Período Posterior	1085-332
Vigésima primeira Dinastia	1085-950
Smendes / Herilhor	1085-1054
Vigésima segunda dinastia (Líbia)	950-730
Sisaque I	950-929
Osorkon I	929-893
Osorkon II	870-847
Sisaque II	847
Vigésima terceira dinastia (Líbia)	817-730
Vigésima quarta Dinastia	730-715
Vigésima quinta dinastia (Núbia)	751-656
Sabaka	716-701
Taharka	689-663
Tunutamon	663-656
Vigésima sexta dinastia (Saítica)	663-525
Psalmético I	663-609
Neco	609-594
Apries (Hofra)	588-568
Amasis	568-526
Psalmético III	526-525
Vigésima sétima dinastia	
(Domínio persa. Cambises até Dario II)	525-404
Vigésima oitava Dinastia	404-398
Vigésima nona Dinastia	398-378
Trigésima Dinastia	378-341
Segundo domínio Persa	341-333
Conquista por Alexandre o Grande	332

Muitas das datas são aproximadas. Algumas dinastias dominaram ao mesmo tempo em diferentes partes do país. Só os governantes de importância para a história de Canaã e Israel estão listados.

(baseado em: E. Drioton — J. Vandier)

omitindo períodos obscuros; tais são as listas de Sethos I e Ramsés II nos seus templos em Abidos, e da tumba de Tjenuna em Saqqara. Uma lista de Tutmés III de Karnak (que está no museu do Louvre) dá meramente um agrupamento de alguns reis. Para as primeiras 5 dinastias, deve-se acrescentar a evidência limitada, mas vital, da Pedra de Palemo e outros fragmentos do mesmo monumento ou de um similar que continha um registro de todos os anos dos reis da 1ª a 5ª dinastias, com notas de eventos (principalmente religiosos).

Em todos os períodos, nós possuímos memórias datadas pelos períodos reinados de Faraós individuais; estes fornecem de qualquer maneira um número mínimo para os reinos na falta de outra evidência. Genealogias de oficiais nas quais gerações sucessivas serviram diferentes reis podem ser de muita ajuda, especialmente no Período Posterior (21ª—25ª dinastias). O sincronismo entre os Faraós egípcios e os governadores de estado na Ásia Ocidental no 2º e 1º milênio a.C. permitem valiosos controles cruzados de datas de ambas as áreas.

Finalmente, há alguns significados "externos" de controle sobre as datas egípcias. O método do Carbono 14 é de utilidade limitada, principalmente para a era pré-histórica. A Astronomia é mais útil para o período histórico. O calendário egípcio era de 365 dias, e assim terminava 1 dia mais cedo há cada 4 anos (não havia ano bissexto). Assim, depois de uns 700 anos as estações do calendário caíram no lugar errado em relação às estações naturais (o verão do calendário caiu no inverno natural, etc.), e depois de uns 1.453 anos o calendário coincidira com as estações naturais novamente. O próprio início do calendário egípcio aconteceu coincidindo com o surgimento do "poente e nascente" da estrela Cão, Sirius ou Sothis. Assim, menções de tais surgimentos de Sothis em termos de datas do calendário variantes são de grande valor ao ajudar a fixar a data a.C. de tais referências dentro de um estreito limite. Datas lunares podem ser de grande ajuda, quando se sabe que caem dentro de um limite geral de tempo.

Este tipo de evidência tem possibilitado datar a 12ª dinastia por volta de 1991-1786 a.C. (um

surgimento Sothic, mais datas lunares), e também a 11ª dinastia com 143 anos antes daquela, aproximadamente 2134-1991 a.C. Um dado similar da Sothic é confirmado por Amenofis I no começo da 18ª dinastia. Se aceita como o que foi observado em Tebas, isto parece indicar uma data aproximada em 1551 a.C. para o começo da 18ª dinastia, enquanto que a data lunar para Tutmés III colocaria seu reino em 1490-1436 a.C. Isto permite razoáveis datas para a dinastia até a morte de Amenofis III por volta de 1364 a.C. Esta dinastia terminaria em 1315 ou 1301 a.C. no máximo, dependendo da data adotada por Ramsés II, e afetada pela questão confusa de uma possível co-regência de Amenófis II e Aquenaton.

Na 19ª dinastia, a data lunar indica que o terrível Ramsés II reinou ou de 1304-1238 a.C. ou de 1290-1224 a.C. (uma margem de somente 14 anos), mas tentativas intensas para decidir entre as duas datas têm se mostrado inúteis, porque a data egípcia e a do Oriente Próximo contêm ambigüidades que ainda não foram eliminadas; um novo material é muito necessário. Depois de Ramsés II, o próximo ponto fixo que se concorda não foi alcançado até o começo da 26ª dinastia em 664 a.C. (não em 663); da conquista Persa (525 a.C.) em diante, as datas egípcias são bem ligadas com o resto da antigüidade que causa pouca dificuldade não considerando os detalhes.

No entanto, entre Ramsés II e 664, é possível sugerir que Shoshenq I (o Sisaque bíblico), que invadiu a Palestina no 5º ano de Reoboão de Judá, o fez ao redor de 925 a.C., e reinou de aproximadamente 945-924 a.C.; alguns colocam estas datas mais ou menos uma década mais tarde. A linhagem de Shoshenq, a 22ª dinastia, terminou com Osorkon IV que era provavelmente o Shilkanni mencionado pelos documentos Assírios de Sargão II em 716 a.C., que coloca um limite superior para o reinado da 25ª dinastia no Egito. Com esta estrutura e um grande corpo de fatos espalhados, é então possível produzir datas razoáveis para a 20ª dinastia até a 25ª que raramente excedem mais do que uma década em margem de erro.

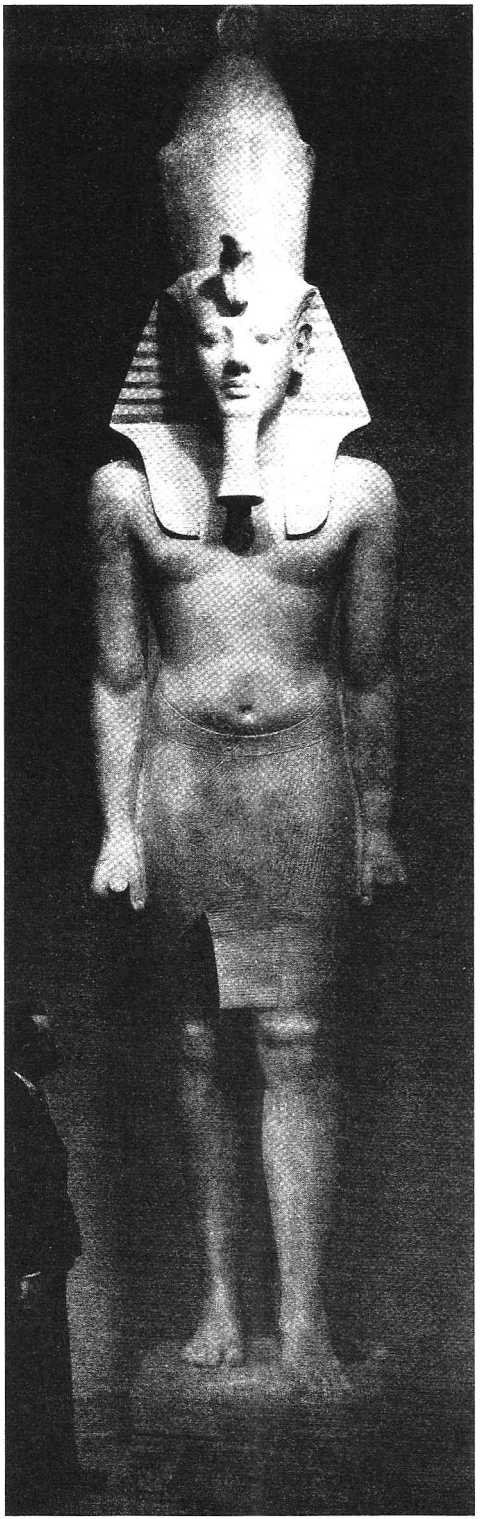
Entre o fim da 12ª dinastia (1786) e o começo da 18º (mais ou menos 1551), há uns 235 anos para as dinastias 13ª a 17º do difícil Segundo Período Intermediário. No entanto, para a 13ª dinastia pode ser deixado c. 153 anos para seus 60 reis durante 1786-1633 a.C., reinando a maioria do Egito até cerca de 1650 a.C. A 14ª dinastia foi uma linha local pequena no Noroeste do Delta, não afetando a cronologia geral. Similarmente, a "16ª dinastia" consiste de comandantes hicsos locais sujeitos a 13ª dinastia e aos reis hicsos. A 15ª dinastia ou dinastia hicsos teve 6 governadores por 108 anos (Papiros de Turim); e, sendo expulsa por volta do 11º ano de Amosis I da 18ª dinastia, provavelmente reinou a maior parte do Egito durante 1648-1540 a.C. aproximadamente até a última década.

Recuando até a 11ª dinastia (de 2134), há o Papiro de Turim calculando 955 anos para o período da 1ª—8ª dinastias, que pode estar correta. A duração da 9ª e 10ª dinastias não é realmente conhecida, nem a duração de suas sobreposições com a 11ª dinastia. Se a 9ª e 11ª dinastias lutaram pelo reinado imediatamente a partir do fim da 8ª dinastia, então 955 anos antes de 2134 estabeleceu-se o começo da 1ª dinastia por volta de 3089 a.C. — cerca de 3100 a.C., arredondando-se.

Se a 11ª dinastia foi fundada somente alguns anos depois que a 9ª dinastia tomou a liderança da 8ª dinastia, então todo o conjunto de datas da 1ª até a 8ª dinastias teriam que ser aumentadas. De modo inverso, se os 400 anos ou os geralmente atribuídos à 1ª e 2ª dinastias são confirmados como excessivos, então o começo da 1ª dinastia deveria ser correspondentemente diminuído. Assim da 3ª a 8ª dinastias, há muitas décadas com margem de erro; da 1ª a 2ª, até 1 século ou mais, conforme a tabela a seguir.

B. Tabela esquemática das datas egípcias.

a.C.		
Antes de c. 3100:	Pré-dinástico (pré-histórico): Períodos Badariano, Naqada I, Naqada II.	
c. 3100-2686:	Período Arcaico (dinastias 1-2)	
c. 2686-2180:	Reino Antigo (dinastias 3-6)	
c. 2180-2030:	1º Período Intermediário (dinastias 7-10)	
c. 2134-1991:	11ª dinastia	Reino Médio
c. 1991-1786:	12ª dinastia	Reino Médio
c. 1786-1551:	2º Período Intermediário (dinastias 13-17)	
c. 1551-1315/01:	18ª dinastia	Reino Novo (Império)
c. 1315/01-1200:	19ª dinastia	Reino Novo (Império)
c. 1200-1070:	20ª dinastia	Reino Novo (Império)
c. 1070-945:	21ª dinastia	começa o Último Período
c. 945-715:	22ª/23ª dinastias	3º Período Intermediário
c. 720-715:	24ª dinastia	3º Período Intermediário
c. 715-664:	25ª dinastia	
c. 664-525:	26ª dinastia (reavivamento saita)	
c. 525-402:	Governo persa ("27ª dinastia")	
c. 402-341:	28ª a 30ª dinastias	
c. 341-332:	Governo persa renovado	
332-31:	Alexandre e os Ptolomeus	
31:	Começo do governo romano.	



Estátua do Faraó egípcio. Medinet Habu. © *O.I.U.C.*

V. Pesquisa Histórica

A. Egito Pré-dinástico. No Alto Egito, as primeiras sociedades assentadas são conhecidas como Badarian (uma fase mais cedo, Tasian). Estas pessoas praticavam a agricultura, viviam em vilas (cabanas ou tendas), e trabalhavam com cerâmica (algumas muito finas), usando ferramentas de pedra e alguns usavam ferramentas de cobre. Elas já tinham desenvolvido algum conceito de uma vida depois de morte, como indicado pelos materiais de seus modestos enterros. No período seguinte, Naqada I (ou Amratian), tiveram alguns contatos internacionais com a Arábia do Sul, o Irã e a Mesopotâmia, possivelmente passando por Wadi Hammamat no deserto oriental e descendo ao Mar Vermelho. O período final do Egito pré-histórico, Naqada II (ou Gerzean), presenciou grandes mudanças no seu final. Agora, existiam vilas regulares, algumas cercadas (e.g. o próprio Naqad). Sepulturas e materiais fúnebres tornavam-se mais elaborados. Durante esta época mais recente deve ter ocorrido aquela fusão hamítico (Líbio-Berber) e entre elementos semíticos que produziram a língua egípcia do período histórico. E antes do fim de Naqada II, influências culturais da Mesopotâmia tinham um impacto tangível, inspirando os egípcios a usar carimbos cilíndricos, a usar uma arquitetura monumental de tijolo, e acima de tudo a produzir sua própria forma de escrita — os hieróglifos. No final do período, o Alto Egito tinha se tornado um reino unificado, e um outro reino tinha reinado por no mínimo uma parte do Delta.

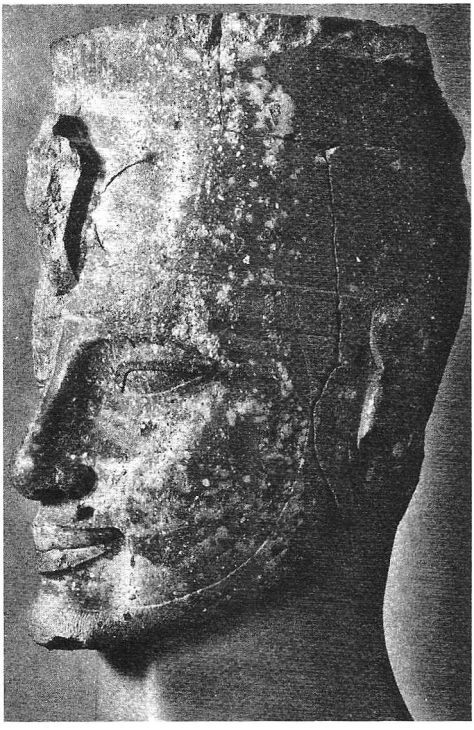
B. Egito Arcaico. As 1ª e 2ª dinastias (3100-2686 a.C. aproximadamente). Tradicionalmente, a história do Egito começa com a união das Duas Terras sobre o domínio do rei Menes do Alto Egito, conquistando o reino do Delta e fundando uma nova capital em Mênfis para a 1ª dinastia reinar todo o Egito. É provável que o Menes da tradição posterior seja o rei Narmer dos monumentos contemporâneos. O rei dedicou uma maravilhosa "palheta" em forma de escudo com cenas triunfais que mostram-no usando as coroas do Alto e Baixo Egito — talvez uma direta evidência da presente união dos dois Egitos sob seu governo. 7 outros reis, seus descendentes, continuaram a dinastia, um período de tremendos avanços na civilização primitiva. Em Abidos, cada rei tinha em seu lugar santo uma tumba rodeada de túmulos de nobres da corte, bem na borda do deserto, e também — mais perto da cidade — um imponente "palácio funerário" (possivelmente com provisões para

um culto contínuo ao rei) rodeado de túmulos de trabalhadores do palácio. O epitáfio de pedra ou lápide do 4º rei, Wadji (ou, "Djet"), é o monumento mais nobre do tipo em sua beleza. Em Saqqara, na fronteira do deserto ao nordeste de Mênfis, a nova capital, foram construídas tumbas magnificentes, combinando um funeral com uma superestrutura tendo uma "fachada de palácio". Estas foram, provavelmente, as tumbas de grandes homens do reino que serviram o rei em Mênfis. Muitos estudiosos têm sugerido que algumas destas tumbas de Saqqara eram tumbas reais, e as tumbas de Abidos eram uma espécie de cenotáfio, mas isto é incerto. Veja a importância destas séries de tumbas, B. J. Kemp, JEA, LII (1966), págs. 13-22, e em *Antiquity*, XLI (1967), págs. 22-32. A mobília física de todas estas tumbas — de Abidos e Saqqara — ilustra grandes avanços feitos nas artes adotadas: vasos finos das mais duras pedras, pratos de ardósia fantasticamente esculpidos, fragmentos de lindos móveis de marfim, ébano, etc., uma coleção de ferramentas de cobre e vasilhames e o uso à vontade do ouro (que era geralmente saqueado desde aquela época). A evidência de carimbos de barro e de etiquetas de osso e marfim que eram afixadas às mercadorias depositadas nas tumbas são testemunhas de um desenvolvimento rápido e de uma administração estadual elaborada nos sécs. 31 a 29 a.C. Pode-se perceber o funcionamento de uma tesouraria, de administração estaduais para provisões, e a existência de vários estados reais e instituições como unidades econômicas, e outros — tudo isto, 2.000 anos antes de Davi e Salomão organizarem suas administrações estaduais. Somente na Suméria contemporânea que temos evidências escritas para uma elaboração paralela de vida civilizada, mas as evidências mudas de Ásia Menor, Síria e cidades palestinas, com arquiteturas militares e palacianas, organizavam as riquezas, etc., isto é pista suficiente para indicar que, muito cedo, boa parte do futuro Oriente Próximo bíblico já tinha tido sociedades altamente organizadas.

Sob a 2ª dinastia, o progresso foi estagnado por um tempo por diferenças internas, possivelmente resumido nas figuras do deus falcão Horus e o deus Seth de Ombos (ambos do Alto Egito). Estes problemas terminaram provavelmente com o Rei Khaseken que talvez levou o nome modificado de Khasekhemwy. "Os dois poderes são manifestos", como um símbolo de reconciliação. A Pedra de Palermo preserva alguns registros das duas primeiras dinastias, mas principalmente de cerimônias religiosas e fundações de prédios. Os cabeçalhos dos rótulos de osso e de marfim "datam" seus anos dentro do reino do rei pela referência a tais eventos mais o nome real. A informação nestes rótulos mais a enumeração contínua dos anos e eventos na Pedra de Palermo são probabilidades mais próximas dos anais históricos desta época primitiva.

C. Reino Antigo (3ª—6ª dinastias, aproximadamente de 2686-2180 a.C.). O rápido progresso das dinastias primitivas, consolidadas por Khasekhemwy, tinha lançado a base para o primeiro e mais vigoroso período de magnitude, uma época resumida pela construção de muitas pirâmides (q.v.) que são os monumentos mais duradouros desta época. A 3ª dinastia é dominada pelas figuras do Faraó Djoser e de seu ministro Imhotrp. Em Saqqara eles construíram a Pirâmide de degrau, a primeira construção mundial de pedra, originalmente com uns 61 m. de altura. Ela se levantou por uma vasta área de aproximadamente 549 m. de comprimento por mais de 274 m. de largura, que continha além da pirâmide, uma série de construções especiais para o culto real na eternidade, tudo isto com um acabamento externo de pedra calcária da melhor qualidade. Sem dúvida que o culto era celebrado com rituais de elaboração adequados, precursores dos mais recentes textos confirmados de Pirâmide. Imhotep era celebrado bem cedo pelos egípcios como um autor, provavelmente do primeiro livro de sabedoria do Egito (de acordo com as últimas alusões, e.g. ANET, 432a,467a), e pelos gregos como um curandeiro e identificado com Asklepios. Mais pirâmides de degraus foram construídas pelos sucessores de Djoser, mas nenhuma foi terminada por causa da morte prematura destes reis.

As verdadeiras pirâmides tornaram-se moda somente com a 4ª dinastia; Snofru, o fundador das pirâmides, construiu duas em Dahshur. O seu filho Kheops construiu a grande Pirâmide (originalmente com 146 m. de altura) em Gizé, oposta a área da Cairo moderna. Khephren construiu a segunda Pirâmide e foi provavelmente o responsável por talhar a Esfinge, uma espécie de guardiã gigante real/divina, na escultura egípcia. A terceira Pirâmide, de Mycerinus foi muito menor, mas foi muito cara, foi coberta com granito. As pirâmides de degraus podem ter dado expressão tangível ao conceito de uma escada aos céus (conforme a escada de Jacó em Gn 28.12, e as torres dos templos da Mesopotâmia). A verdadeira pirâmide era um símbolo solar, rememorativa da pedra *benben* do deus sol Rá em Heliópolis, e talvez simbolizasse os raios do Sol como uma rampa sobre a qual o rei poderia ascender aos céus.



Gigantesca cabeça da estátua de Amenófis (Amenotepe III), rei do Egito de 1413-1377 a.C., que se pensava ser o Faraó (rei) na época do Êxodo israelita; usando a serpente sagrada, símbolo de soberania. © *B.M.*

O Faraó divino governava supremo, mas em um tempo determinado tinha que dar a autoridade ao deus Sol, a quem ele era subordinado teologicamente como Filho de Rá. Isto começou na 4ª dinastia, mas alcançou expressão total na 5ª dinastia, quando os reis construíram não só pirâmides mas também templos solares separados nas circunvizinhanças.

Através da 4ª e 6ª dinastias, os Faraós enviaram expedições ao sul, na Núbia, estabelecendo um apoio na segunda cachoeira, e também no norte, mantendo relações comerciais com Biblos na Fenícia, para achar troncos de "cedro do Líbano". Na 6ª dinastia, movimentos de pessoas próximos ao leste causaram pressões nas fronteiras Palestinas do Egito; e assim, sob Pepi I, o dignitário Uni conduziu cinco expedições para a Palestina para impedir esta ameaça, a quinta destas sendo uma operação anfíbia.

Na política interna, a crescente elaboração da administração significou que o Faraó delegava muito mais autoridade para seus ministros e oficiais. Na 4ª dinastia os ministros chefes eram geralmente membros da família real, o que cessou da 5ª dinastia em diante. A constante fragmentação de poder e o desgaste econômico, pela isenção de taxa das doações para templos ligados a pirâmides e terras como presentes para os cultos funerários de oficiais combinavam-se para reduzir o poder eficaz dos reis, especialmente na 6ª dinastia. No Alto Egito, os governos provinciais se tornaram governadores locais hereditários com um aumento na autoridade real local e despesas reais. Para contrabalançar isto, os Faraós designaram governadores especiais do sul como "soberanos" dos governadores locais, mas esta medida logo provou ser inadequada. O fim veio com o reinado de Pepi II, que subiu ao trono com 6 anos e reinou por 94 anos; na última parte de seu longo reinado, ele estava provavelmente sem solução para parar as forças centrífugas do reino.

A paz interna e a segurança do Egito sob uma administração forte e eficaz, conduzida pelo vizir e outros ministros, tornaram possível o total desenvolvimento de todas as artes civilizadas. A arquitetura foi representada não só pelas vastas superfícies das pirâmides, mas também pelos suntuosos templos ligados às pirâmides. Pedras de granitos especiais e caras, junto com alabastro foram freqüentemente empregadas em pilares e pavimentações, e suas paredes foram altamente decoradas com cenas admiráveis, executadas em um delicado alto relevo, geralmente pintado, e principalmente de assuntos de rituais. As tumbas da grande nobreza consistiam de uma estrutura maciça retangular de pedra sobre um poço funerário e uma cova; na 5ª e 6ª dinastias, as capelas funerárias dentro deste agrupamento de montanhas (chamado *mastabas*) foram brilhantemente decoradas com cenas da vida diária em relevo, etc., para o benefício no outro mundo, mas vividamente preservando a vida da época. As estátuas alcançaram manifestação incomparável na história do mundo antes dos trabalhos dos gregos.

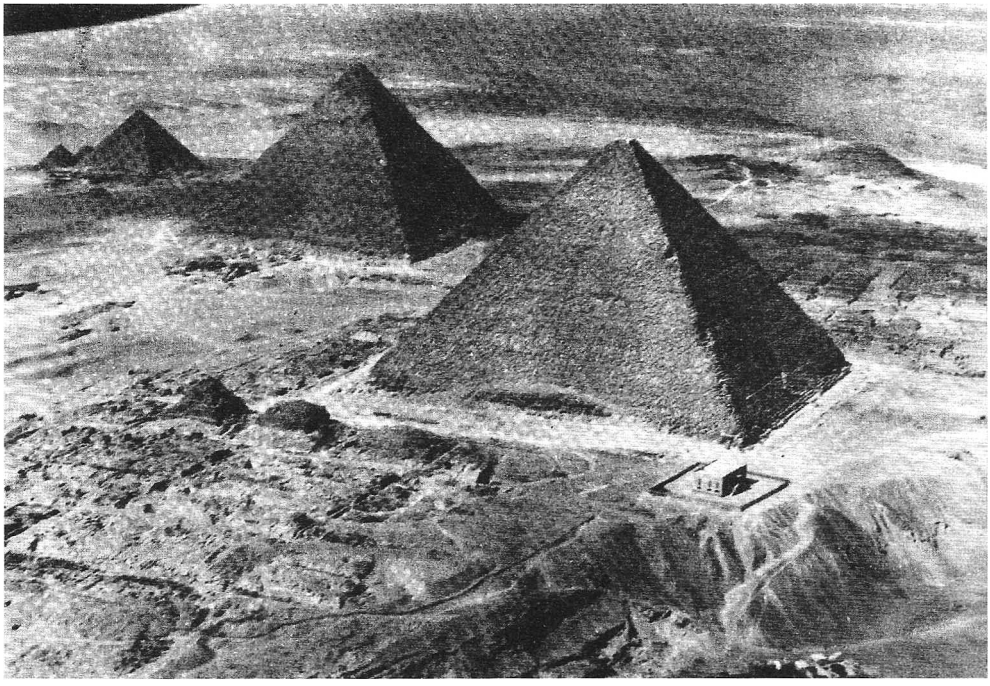
Tanta habilidade e brilhantismo nas artes práticas e visuais refletiram-se no ambiente intelectual, embora a evidência seja muito mais incompleta. Os deuses do Egito eram cultuados em templos com rituais elaborados. Da época do Rei Unas (fim da 5ª dinastia), as câmaras interiores das pirâmides reais foram inscritas com uma vasta série de magias, rituais mágicos e textos religiosos agora conhecidos coletivamente como os "Textos das Pirâmides", o mais velho e maior corpo da literatura religiosa jamais conhecida. Eles serviam de modo mágico, para garantir a proteção e bem-estar



A Esfinge e a Grande Pirâmide de Queopes. © *M.P.S.*

do Faraó na vida além (cp. também a Literatura, abaixo, para suas evidências sobre as formas literárias primitivas). Um outro famoso documento, a "Teologia de Mênfis", provavelmente originada no Reino Antigo, mostra a primeira formulação de um conceito de um tipo de *logos*. De uma ordem muito diferente eram as "Instruções" ou livros de sabedoria compostos por principais dignitários da monarquia de Imhotep da 3ª dinastia até Ptahhotep da 5ª (*veja* Literatura, abaixo). Nos seus dias, foram o quinto-elemento da "sabedoria dos egípcios", e inculcaram as regras para o sucesso e vida "íntegra" dentro da sociedade e do serviço ao Faraó. Eles também apontaram para o "bom estilo" em seu modo de expressão literária (também o fez Ptahhotep). Então, especificamente na 6ª dinastia, nós temos as inscrições biográficas da tumba dos altos oficiais, fornecendo reflexos da história (e.g., Uni) associado com o sucesso pessoal alcançado. Decretos reais em favor dos templos exibiram o estilo oficial. Esta era surgiu, floresceu e se foi bem antes do nascimento de Abraão (e seus paralelos estrangeiros) e é valiosa em vários aspectos do ponto de vista dos estudos bíblicos. Como o período arcaico serve para sublinhar o fato de que o mundo bíblico não era meramente um escurecer assombrado de antigos bárbaros, como se diz da monarquia hebraica ou do exílio babilônico — tal conceito é falso, mesmo 1.000 anos antes de Abraão. A riqueza de material pictórico contribui para nosso entendimento da vida diária ordinária e dos costumes do mundo bíblico, e a literatura fornece material em direção a um fato histórico realmente factual do estilo literário no mundo bíblico como um ambiente para a literatura do AT.

D. Surgimento e queda do Reino Médio. 1. *Primeiro Período Intermediário* (7ª—10ª dinastias, por volta de 2180-2030 a.C.). As 7ª e 8ª dinastias mostram uma rápida série de reinos breves sem qualquer conquista notável. Os Faraós de Mênfis eram ainda reconhecidos no Alto Egito, ainda que nominalmente, como mostrado pelos decretos do templo de Coptos. Quando o trono ficou vago, um príncipe do Médio Egito (Herakelópolis) — Khety I — fundou uma nova linhagem (9ª—10ªdinastias), mas a ordem entrou em dificuldade tanto no norte como no sul. Da Palestina os asiáticos penetraram o Delta e acres-



Visão aérea das Pirâmides de Gizé, as três grandes pirâmides do Egito. © *M.P.S.*

centaram intranqüilidade às cidades, enquanto que no sul os príncipes de Tebas estabeleceram uma linhagem rival de reis — a 11ª dinastia — no Alto Egito, aproximadamente em 2134 a.C. Este período de *estresse* interno veio ao fim somente quando o Rei Mentuhotep II (Neb-hepet-re) de Theban reunificou todo o Egito em 2.030 a.C., conduzindo o Reino Médio propriamente. No entanto, esta tensa era produziu (ou inspirou) a literatura nobre: a procura cuidadosa sobre a vida e a morte na *Disputa do homem com sua alma*, a procura por justiça social refletida na retórica poética do *Camponês Eloqüente*, e a sabedoria real da "Instrução" de [Khety III?] para o Rei Mericara, tudo isso mostrava que retidão de caráter é melhor que sacrifício, conforme 1Sm 15.22 (amostras em ANET, pág. 405ss., pág. 407ss., pág. 414ss.).

2. *O Reino Médio propriamente dito* (11ª—12ª dinastias). A 11ª dinastia terminou com o segundo sucessor do grande Mentuhotep. Na vacância do reinado entrou o ex-vizir do último rei, tornando-se Amenemhet I que fundou a 12ª dinastia, estabelecendo um novo centro administrativo (Ithettawy) um pouco ao sul de Mênfis. Na pseudoprofecia de Neferty, ele foi pintado como um libertador prometido das doenças do Egito, e anunciou um programa de prosperidade interna e segurança externa, assim inaugurando o uso deliberado da literatura para propaganda social e política. Ele se responsabilizou correspondentemente por várias medidas vigorosas por duas décadas, mas foi quase assassinado na noite de indicação de seu filho Sesostris I como co-regente. Na "Instrução de Amenemhat I", o velho rei começou as conquistas de seu reino, manifestando um ódio cruel pelos ingratos assaltantes. Depois disto, a dinastia se levantou em um pé mais firme, e o Egito conheceu mais uma vez um período de paz, de um governo eficaz e uma considerável prosperidade. Alguns reis, e.g., Amenemhat III, tiveram interesse particular na irrigação e no desenvolvimento da província de Fayum. Novos livros de sabedoria (*veja* Literatura abaixo) inculcaram a lealdade ao trono, ou exaltaram o papel dos escribas sobre os quais o sucesso da administração dependeu (*Sátira do Comércio*).

A Núbia foi trazida sob um firme controle até a segunda catarata além dela, com postos comerciais na região da terceira catarata. O interesse pelo comércio e a mineração de ouro foram protegidos por grandes fortes de tijolo de barro de proporções medievais. O Egito também teve um contato íntimo com a Ásia Ocidental, especialmente através de Biblos, que tiveram os nomes dos seus príncipes, do final da 12ª dinastia, escritos em hieróglifos

egípcios, e depois inscrições completas também. Os textos de maldição das 12ª e 13ª dinastias, que amaldiçoavam os inimigos dos Faraós, lançaram uma luz vívida na geografia política da Síria-Palestina na época dos patriarcas, incluindo referências a (e.g.) Jerusalém e Siquém, e à terra de Damasco descritas no vocábulo Upe. Eles mostram a divisão de Canaã em cidades-estado e as áreas tribais, muito do que é proposto pelas narrativas de Gênesis 12ss. Sesostris III invadiu a Palestina até Siquém (conforme ANET, pág. 230). Uma guarda foi mantido pelo uso de fortes nas fronteiras do Sinai com o Egito e centros importantes foram estabelecidos no Delta Oriental, especialmente perto da Qantir moderna (*veja* RAMSÉS, HICSOS). Pode-se notar como um paralelo pano de fundo para os homens designados a acompanhar Abraão fora do Egito (Gn 12.20), aqueles designados a conduzir o fugitivo egípcio Sinuhe de volta ao Egito (ANET, pág. 21b). A conhecida cena da tumba em Beni Hasan do magnata Khnumhotep dando boas-vindas a "37 Asiáticos" ao Egito, que estava sendo reinado por Sesostris II, é uma imagem clássica do pano de fundo das jornadas egípcias de Abraão e Jacó (Gn 12,46 e 47).

3. *Segundo Período Intermediário* (13ª—17ª dinastias). A notável 12ª dinastia terminou com uma rainha. A 13ª dinastia (c. 1786-1633 a.C.) viu uma rápida sucessão de reis. Primeiro, o Egito permaneceu visivelmente poderoso, mas o verdadeiro poder agora estava com os vizires, não no trono. "Asiáticos" (principalmente os semitas do oeste) vieram numerosamente ao Egito, parcialmente como escravos e em muitas ocupações. Alguns semitas provavelmente ganharam apoio como governadores no Delta Oriental, e eventualmente um deles destronou o Faraó reinante, banindo a 13ª dinastia de Tebas e do sul. Assim foi estabelecida a 15ª dinastia (hicsos), com uma linha de seis reis que durou 108 anos, desde 1648 a 1540 a.C. aproximadamente. Dados históricos para esta época são muito fracos. A colonização de José e sua família no Egito pode talvez ser datadas por volta de 1700 a.C., i.e., sendo que a 13ª dinastia entrou no período dos hicsos. Um papiro do Brooklyn de 1740 a.C. aproximadamente joga luz a respeito do sistema de prisão daqueles dias. Há uma lista de uns 70 servos de um oficial em algum lugar neste documento, mais de 40 levam o nome de origem semítica como o do próprio José (Menahem, Shipra, etc.). José começou como um doméstico (Gn 39.2), em egípcio *hery-per*, "da casa", e como alguns desses, ele cresceu e tornou-se diretor ou "administrador da casa" (*imy-ra per*). A interpretação de sonhos foi o assunto de livros especiais. No museu Britânico, o Papiro Chester Beatty III é a cópia de um Novo Reino de um trabalho provavelmente muito mais recente do que dos dias de José. Cavalos eram conhecidos no Egito desde o séc. 18 a.C. (esqueleto do Forte do Reino Médio, Buhen), e como os cavalos foram usados para carruagens antes de serem cavalgados como cavalaria, temos aqui provavelmente uma evidência indireta para alguns conhecimentos da carruagem no Egito antes do tempo de José. A criação de gado (veja GÓSEN) foi um assunto de interesse dos Faraós no Delta (47.6), inclusos em textos de apenas 1 século mais tarde (ANET, pág. 232b e n. 5). Totalmente dependente da enchente do Nilo, o Egito sempre teve medo da fome enquanto era abençoado mais comumente com ricas colheitas.

E. O Reino Novo (18ª—20ª dinastias).

1. *A 18ª dinastia* (c. 1551-1315/01 a.C.). Amosis I (c. 1551-1526 a.C.) completou o trabalho de seu irmão mais velho o Rei Kamose, tirando os governadores hicsos do Egito, e no processo invadiu a Palestina. O primeiro grande passo em direção a um império foi tomado por seu segundo sucessor, Tutmés I (1505-1493 a.C.) que alcançou o rio Eufrates ao norte da Síria, e tão longe quanto a quinta catarata do Nilo na Núbia Alto. Depois da morte prematura de seu marido Tutmés II (c. 1493-1490 a.C.), a rainha Hatshepsut (1490-1468) reinou o Egito durante o período de menoridade de seu filho adotivo Tutmés III (1490-1436 a.C.). O seu reinado foi extraordinário, principalmente pelos trabalhos de paz: uma grande expedição comercial do mar Vermelho até Punt (Sudão sul e leste), o seu maravilhoso templo funerário a oeste de Tebas em Deir el Bahri, e um santuário em Karnak, etc., mas ela não hesitou em reprimir os rebeldes em Núbia. Após sua morte, Tutmés III, agora maduro, conduziu ao menos 16 campanhas na Ásia Ocidental, tornando a Síria-Palestina em província do Egito. A riqueza, as influências religiosas e os povos capturados de Canaã entraram no Egito, enquanto que os cânones artísticos egípcios penetraram a Síria-Palestina, durante o período seguinte. Tutmés III foi também um grande construtor de templos e um enérgico administrador. Seus sucessores imediatos mantiveram o poder do Egito, e fizeram alianças de casamento com o forte estado mesopotâmico de Mitani. Assim Amenophis III (1402-1364 a.C.) teve um reino de paz e até aqui magnificência sem paralelo, ainda refletida

por suas construções (e.g., os templos de Luxor e Soleb, e os "Colossos de Memnon", única relíquia do seu templo funerário ao oeste de Tebas). A Babilônia e Mitani procuravam o Egito pelo ouro. Tensões entre a monarquia e o sacerdócio de Amon, deus de Tebas, se tornaram públicas no reinado de Amenophis IV que, como Aquenaton, proclamou a adoração única do deus sol manifesto no disco solar com Aton, abolindo assim os outros deuses (especialmente Amon) e desbancando seus sacerdotes. Aquenaton construiu para si mesmo uma nova capital (Akhet-Aton ("O horizonte de Aton"), agora El Amarna, no Médio Egito; parte de sua correspondência diplomática com Babilônia, Mitani e cidades-estados da Síria foram encontradas lá em 1887, tornando-se conhecida como as tabuletas ou cartas de El Amarna. Junto com anais dos heteus e os arquivos de Ugarite na Fenícia, estas tábuas dão uma brilhante luz das condições em Canaã no séc. 14 a.C., na véspera do Êxodo e da Conquista. Com a preocupação de Aquenaton com o Aton, uma guerra entre os hititas e o reinado mitaniano fez com que se perdesse as possessões ao norte do Egito, enquanto que a Palestina entrou numa desordem. Com a morte de Aquenaton e seu irmão Smenkhkara, o trono passou ao jovem príncipe mais tarde conhecido como Tutancâmon, famoso principalmente pelo esplendor de seu equipamento funerário, descoberto quase que intacto no Vale dos Reis na Tebas ocidental. Com sua morte prematura sem herdeiros, a sua rainha apelou ao rei hitita Suppiluliuma I para que um de seus filhos se tornasse Faraó como seu marido. Mas o muito malicioso heteu atrasou-se, e seu filho mais novo foi morto no caminho ao Egito quando o plano tornou-se conhecido. Em seu lugar reinou brevemente o mais velho Ay, até que o general Haremhab assumiu a renovação da administração interna agora negligenciada do Egito.



Relevo de Hatshepsut. Carnaque. © *O.I.U.C.*

O Egito alcançou o ápice de seu poder político e riqueza nesta época. Com a liderança do rei, dois ministros serviram o Alto e o Baixo Egito e um vice-rei governou Núbia como uma província separada. Na Síria-Palestina, as cidades-estados continuaram a ser governadas por suas dinastias locais, mas sob juramento de fidelidade ao Faraó que regulava a sucessão nestes estados. Uma organização administrativa grande e razoavelmente eficaz apoiou estes e outros departamentos do estado. Um exército permanente era o núcleo das forças do Faraó. O esplêndido crescimento dos templos dos deuses apreciou ricas doações na terra e colônias do Egito e fora, e uma considerável soma de despojos de conquistas. Nestes templos, os sacerdotes faziam rituais complexos freqüentemente de grande extensão tanto diariamente quanto nos festivais periódicos.

2. *A 19ª dinastia* (c. 1315/01 - 1200 a.C.).
a. *História*. De Horemheb, o trono passou ao colegiado militar Paramesse, que reinou por breves 16 meses como Ramsés I (c. 1315-14 ou 1301-00 a.C.) mas foi sucedido por seu filho Seti I (c. 1314 1304 ou 1300-1290 a.C.).

Seti I imediatamente organizou-se para reconquistar a Síria-Palestina, e assim colidiu de frente com os hititas, mas com sucesso. Em casa, ele tomou para si a vasta Sala de Colunas no Templo Karnak do deus Amon em Tebas, e construiu um templo em Abidos, que é famosa por seus delicados relevos coloridos. Ele também começou a construir no Delta, e foi provavelmente o Faraó que oprimiu os hebreus. O seu filho Ramsés II (1304-1238 ou 1290-1224 a.C.) lutou com teimosia contra os hititas, a cara vitória na Batalha de Qadesh sendo seu mais famoso encontro. Eventualmente, no 21º

ano do reinado de Ramsés II ambos os poderes fizeram paz por um tratado mais tarde selado pelo casamento dinástico (*veja* RAMSÉS). Dentro do Egito, Ramsés II erigiu e adornou mais templos que qualquer outro Faraó. Os grandes templos de rocha de Abu Simbel na Núbia foram dele (dois deles com seis santuários), o Ramesseum (templo funerário) no Tebas Ocidental, boa parte em Karnak, um grande palácio real no templo de Luxor, e a cidade residência de Ramsés no leste do Delta. Foi talvez no seu reinado que o Êxodo (q.v.) ocorreu. O seu sucessor Merneptá (1238-1218 ou 1224-1214 a.C.) desbaratou uma massiva invasão Líbia do Egito depois de uma breve campanha a oeste da Palestina, na qual suas forças encontraram alguns israelitas (o "Israel Stela", ANET, págs. 376,378). Os sucessores de Merneptá viveram pouco e foram insignificantes.

b. *O Reino Novo como pano de fundo para os hebreus no Egito.* A 19ª dinastia foi talvez a idade mais cosmopolita na história do Egito, e foi um cenário apropriado para a opressão, para Moisés e para o Êxodo. Relacionamentos oficiais entre os maiores e menores estados do mundo antigo chegaram ao seu clímax, prosseguindo a partir da 18ª dinastia. Em cada nível da sociedade egípcia, os estrangeiros — especialmente da Síria-Palestina — desempenharam vários papéis nos principais centros, tanto no leste do Delta, como Mênfis ou em Tebas. Desde a expulsão dos hicsos, uma constante corrente de prisioneiros de guerra tinha fluido para o Egito, e costumavam ajudar a cultivar os campos e trabalhar nas oficinas das instituições do estado e dos grandes templos; tais escravos poderiam também ser encontrados em pequeno número na casa dos egípcios. No começo da 18ª dinastia, o veterano guerreiro Amosis, filho de Abana, lista 19 destes escravos em sua tumba em El Kab (Alto Egito), uma das mulheres tinha um bom nome acadiano, Ishtar-Ummi (Sethe, *Urkunden der 18. Dynastie*, pág. 11). No outro lado da balança estava Amenofis II (1438-1412 a.C. aprox.) lista um vasto número de cativos da Síria produto de suas (e de seu pai?) campanhas: e.g., 3.600 de Apiru, 15.200 Shasu (semi-nômade), 36.300 pessoas de Hurri (horeus da Síria-Palestina), 15.070 pessoas de Nukhasse (ao norte da Síria), e assim por diante (conforme ANET, pág. 247). Estas pessoas foram normalmente instaladas em colônias especiais, e.g., em Tebas, "uma colônia de Tutmés IV com Sírios (que eram) despojos de Gezer, de Sua Majestade", ligado ao templo funerário do rei na Tebas ocidental (ANET, pág. 248a.). Tais pessoas foram usadas na construção de projetos, como os hebreus bíblicos nos campos de tijolos de Êxodo 1.14.

Além da famosa pintura dos egípcios, dos semitas e outros fazendo tijolos, na capela da tumba do vizir Rekhmire sob o domínio de Tutmés III, um desenho deste mesmo oficial refere-se ao trabalho de construção, o carregamento de pe-



Figura em madeira de Sem-Usert I usando a coroa branca do Alto Egito. © *Museu do Cairo*



Tijolo feito de barro do Nilo com palha picada, estampado com o nome e título de Ramsés II, possivelmente o Faraó na época da opressão. © *B.M.*

Modelo dos fabricantes de tijolos de tumba. O homem no centro cava o barro para ser colocado no cesto que é segurado pela pessoa ajoelhada. O terceiro homem (*da esquerda*) comprime o barro em um molde para formar o tijolo, e há três fileiras de tijolos diante dele. © *B.M.*



dras, a modelagem dos tijolos, e a várias pessoas incluindo 30 Hurru (sírios), entre outros (texto, Sethe, *Urkunden der 18. Dynastie*, págs. 1174-5). Sob o domínio de Ramsés II, o chefe da milícia e das obras reais, Amenemone, tinha controle sobre os "soldados e 'Apiru que arrastavam pedra para a grande torre" de uma construção de Ramsés II em Mênfis (Papiro Leiden 348; traduzido por Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies* [1954], págs. 491,494; conforme Gaballa e Kitchen, Chronique dÉgypte, XLIII/85 [1968], págs. 263-269). No Papiro Anastasi deste período geral, um oficial notou seus trabalhadores "fazendo a quota diária de tijolos" (Caminos, op. cit., pág. 106), enquanto que outro reclamava, "não há homens para fazer tijolos, nem palha na vizinhança" (ibid., pág. 188), cenas remanescentes de Êxodo 5. Além do mais, uma vigilância cerrada foi mantida nos dias trabalhados, como é exemplificado pelos rabiscos nas pedras de Tebas ocidental sobre o trabalho nas tumbas reais. Tais jornais registravam os dias trabalhados e os dias não trabalhados, em alguns exemplos mesmo destacando indivíduos pelo nome e dando as razões das ausências ao trabalho — "doente", "problema na vista", "fermentando (cerveja)", ou somente "parado". Os feriados religiosos para festivais (conforme Êx 5.1,3,8) ocorrem como "ofertas aos deuses" (assim, Ostracon British Museum 5634, do 40º ano de Ramsés II). Tais referências ocorreram em muitos outros documentos similares (referências, Kitchen, *Ancient Orient e Old Testament* [1966,] pág. 157, n. 17-19). Quando esta checagem dos trabalhadores foi mantida não se podia esperar que os escravos estrangeiros escapassem da supervisão detalhada feita com equidade.

Contudo, os campos de tijolos e os lugares de construções não eram considerados para todos os semitas, hebreus ou outros no Egito. As habilidades de Bezalel e Aoliabe (Êx 31.1-11) e a carreira de Moisés mostravam outro lado. Tais estrangeiros poderiam ser empregados em qualquer área (e.g., pastores, tecelões, fermentador, comerciantes de vinho, porteiros, soldados e capitães de navios), incluindo também artesãos. Encontram-se construtores de navios, pedreiros, especialistas em cobre e ourives (veja W. Helck, *Die Beziehungen Aegyptens zu Vorderasien* [1962], págs. 372,373, § V, para referências). Alguns hebreus podem ter conseguido tais empregos. Na parte de cima da escala de trabalhadores, com exceção de estrangeiros servindo como sacerdotes (ibid., págs. 373,374, § VI), encontram-se altos e baixos escribas, altos comissários dos reis Seti I e Ramsés II (horeus, em dois casos), e copeiros que eram pessoas de confiança de vários Faraós, e.g., Bem-Ozen (de Pedra de Basã!) na época de Merneptá, um Baal-mahir sob o comando de Ramsés III, e um Pen-Hasuri ("de Hazor", Hellck, op. cit., pág. 369). Nota-se também emissários que iam e vinham dentro do Delta leste com fronteira entre o Egito e o sul da Palestina (ANET, pág. 258b). Si-Montu, filho de Ramsés II, casou com a filha de um capitão marítimo chamado Bem-Anath (Spiegelberg, *Recueil de Travaux*, XVI [1894], pág. 64), enquanto que uma filha de Ramsés II deu a luz a Bint-Anath, "filha de (deusa) Anath". No Egito de Ramsés, os sábios escribas se orgulhavam do seu conhecimento dos cananeus, como na satírica carta deste período (ANET, pág. 477b); num nível mais humilde, um pai reprovou o seu filho por fazer irmandade de sangue com "Asiáticos" estando no Delta (veja J. Cerny, JNES, XIV [1955], pág. 161ss.). Estas extraordinárias informações sobre a mistura dos semitas e hurritas (horitas), etc., com os egípcios no Egito, e em todos os níveis desde a corte até os escravos, é um apropriado pano de fundo para a carreira de Moisés — pego por uma princesa no harém do Delta do Faraó reinante, e trazido para um ambiente semítico e egípcio. Assim como ele, outros Asiáticos foram trazidos para "haréns distrito", e.g., no Fayum (veja Sauneron e Yoyotte, *Reveu d'Egyptologie*, VII [1950], págs. 67-70; assuntos relacionados, também referências na NBD, pág. 343b, esp. págs. 844-845). Esta educação de crianças carrega a implicação de que uma pessoa na posição de Moisés passaria por uma educação egípcia real atualizada. Conforme H. Bruner, *Altagyptische Erziehung* (1957), para detalhes na educação egípcia. Como um escriba, Moisés poderia aprender facilmente de 26 a 30 letras do alfabeto semita do oeste. Sem os textos do Sinai de 1500 a.C., outras epígrafes curtas são conhecidas, e.g., uma mencionando *'mht*, "serventes", em uma pedra do Vale dos Reis em Tebas, longe da Palestina ou do Delta; e, significantemente, tudo isto é caseiro, inscrições do dia-a-dia, não profundo. Neste contexto, a figura de um Moisés alfabetizado não é uma fantasia — e os hebreus teriam conhecido os caminhos de Canaã no próprio Egito, bem antes que eles saíssem para a Terra Prometida.

3. *A 20ª dinastia* (c. 1200-1070 a.C.). Siptah, o último rei da 19ª dinastia, foi um governador fantoche, entronizado pelo "fabricante de reis", o chanceler Bay. Após as mortes de Siptah e a Rainha herdeira Tewosret, um Setnakht teve o

trono brevemente, fundando a 20ª dinastia e restaurando a ordem interna no Egito novamente. Seu filho Ramsés III foi o último dos grandes Faraós do império. Enquanto que os Povos do Mar na bacia leste do Mediterrâneo e outros movimentos populares em terra trouxeram destruição final ao império hitita e a velha ordem dos amorreus e dos estados cananeus na Síria, Ramsés III pôde vencer os líbios em três campanhas e seus aliados no oeste (anos 5 e 11) e os Povos do Mar no nordeste (ano 8) e num dramático conflito terrestre e marítimo no sul da Palestina e nas bocas do Nilo, salvando, assim, de invasões, o Egito. Suas inscrições (e.g., em seu grande templo funerário de Medinet Habu a oeste de Tebas) contêm a primeira menção conhecida dos filisteus fora das páginas do AT. A paz e a prosperidade tão duramente conseguida por Ramsés III foi transitória, declinando com a decadência da administração, o crescimento do suborno e da corrupção entre os oficiais, e uma inflação constante, causando uma dureza nas pessoas comuns. A sua vida terminou com uma conspiração de harém, e nenhum de seus sucessores — Ramsés IV ao XI — conseguiu parar o processo decadente. Neste período a primeira coisa que veio à tona foi uma série de notórios roubos no Tebas Ocidental sob o domínio de Ramsés IX, quando nem os sacrossantos corpos dos Faraós foram respeitados. Sob o domínio deste último Ramsés, Tebas (e em algum sentido, o Alto Egito) foi grandemente dominado por uma dinastia virtual de sumos sacerdotes de Amon, até que Amenhotep foi derrubada pelo comandante militar Herihor em um ataque repentino fatal. Ramsés XI então se esforçando para estabilizar a situação interna pela introdução de uma era "Renascentista" através da qual ele como Faraó tinha como seus diretos subordinados Herihor governando o Alto Egito e Núbia, e um Smendes governando o Baixo Egito. Herihor também tornou-se sumo-sacerdote de Amon em Tebas, uma dignidade que permaneceu hereditária em sua família por uns 130 anos ou mais. Com a morte de Ramsés XI, o imperador formalmente veio ao fim, e a ascensão (por volta de 1070 a.C.) de seu vice do norte, Smendes, marca para nós o começo do último período.

Nenhuma época é melhor conhecida por documentos e por ruínas que o Reino Novo; uma menção especial deveria ser feita dos grandes relevos de guerra e as listas topográficas nos templos de Tebas, tão valiosas para a geografia Siro-Palestina, e das maravilhosas e ricas cenas da vida oficial e diária ainda muito preservados em muitas das mais de 400 capelas de tumbas de nobres e oficiais em Tebas. Tanto o papiro literário e não-literário e as placas escritas jogam muitíssima luz na literatura, na religião e na sociedade no Egito do período geral do Êxodo.

F. O Último Período. 1. *A 21ª dinastia* (por volta de 1085-945 a.C.). Numa era de declínio, os únicos reis destacados foram Psusennes I e Siamun. Esta dinastia reinou no Delta com Tanis (hebraico Zoan) como sua capital, enquanto que Tebas estava nas mãos dos descendentes de Herihor como governadores militares e sumos sacerdotes de Amon. Eles governaram quase que um estado dentro de outro estado, reconhecendo a soberania de Tanis tanto quanto a última permitia a hegemonia regional. As divisões internas do Egito e o enfraquecimento descartaram qualquer política expansionista no exterior, e ajuda a explicar seu modesto papel internacional na época dos últimos juízes, Saul, Davi e Salomão.

O primeiro elo entre o Egito e o AT nesta época é dado em 1 Reis 11.18-22. Depois do comandante de Davi, Joabe, ter devastado Edom, o jovem príncipe Hadade foi escondido por seus servos no Egito. Ele cresceu no Egito, casou-se com a cunhada de um Faraó, e teve um filho, "desmamado na casa do Faraó". Na morte de Davi (c. 970 a.C.), Hadade retornou a Edom; daí em diante, pode-se colocar seu período de residência no Egito por volta de 990-970 a.C., que na 21ª dinastia correria do atrasado reinado de Amenemopet até os breves 6 anos de Osochor, bem para dentro do reinado de Siamun. O Tafnes de 1 Reis 11.19,20 parece simplesmente ser uma transcrição hebraica da frase egípcia para "rainha" *ta-hem(t)-pa-nesu* (tendo consoantes hebraicas *t-h[m]-p-ns*), e não devia ser um nome próprio, conforme Grdseloff, *Revue de l'Histoire Juive en Égypte*, Nº 1 (1947), págs. 88-90 (diferente, Albright, BASOR, Nº 140 [1955], pág. 32). A provisão determinada para o jovem Hadade e seus servos — uma casa, suprimento de comida e terra (1Rs 11.18) — concorda com o costume egípcio conhecido. 1.000 anos antes disto, o cortesão Sinuhe, no seu retorno da Síria-Palestina foi-lhe designada uma casa de um ex-cortesão mais bens e refeições que eram trazidas a ele do palácio "3 ou 4 vezes ao dia" (conforme cita ANET, 22.29ss.). No Novo Reino, era normal para os membros da família real (como Hadade tornou-se através do casamento) ter uma propriedade pessoal (*per*), incluindo príncipes (referências em Helck, *Materialen zur Wirtschaftsgeschichte des Neuen Reiches, II* [1961], págs. 201-214), e estrangeiros que entravam no Egito pelo casa-

mento como a rainha mitanniana de Amenophis II (ibid., 212.9). Algumas inscrições da 21ª e 22ª dinastias mostram que às vezes construíam propriedades compradas (e.g., Gardiner, JEA, XLVIII [1962], págs. 57-69; Legrian e Erman, *Zeitschrift fürAeguprische Sprache*, XXXV [1897], págs. 12-16,19-24). Novamente a referência ao filho de Hadade, Genubate, estando "na casa de Faraó, entre os filhos de Faraó" (1Rs 11.20) reflete uma antiga existência comum, a partir de onde os filhos dos oficiais eram educados com os príncipes reais na corte. No Reino Antigo pode-se referir ao exemplo de Ptah-Shepses que se casou com a filha do rei (conforme Breadsted, *Ancient Records of Egypt*, I, §§ 256, 257). No Reino Médio, em sua "Instrução", Khethy, filho de Duauf, transmite sua sabedoria a seu filho a caminho da escola do palácio (ANET, 432b e n. 1), e o oficial Ikhernofret foi lembrado de seu treinamento real (ANET, 329b.5ss.). No Reino Novo, as referências a este *status* vigoroso logo cedo nas vidas dos oficiais (como *hrd-n-k'p*, "páginas") são muito comuns. Neste período, os filhos dos reis de pequenos reinos da Síria dominados pelo Egito foram feitos reféns, e foram mantidos na corte assim como aconteceu com Hadade ou Genubate (conforme referências, Helck, *Beziehungen Aegyptens zum Vorderasiens* [1962], pág. 366, n. 73-76).

Nos primeiros anos de Salomão (conforme Malamat, JNES, XXII [1963], págs. 9-17), ele casou-se com a filha de um Faraó, que deu Gezer como dote do casamento (1Rs 3.1; 9.16; etc.). O Faraó em questão provavelmente foi Siamun da 21ª dinastia, de onde se tem um relevo quebrado encontrado em Tanis que mostra o Faraó ferindo um Asiático que segura uma arma de aparência egéia. Tem assim sido sugerido que Siamun tinha conduzido uma "ação policial" na vizinha Filístia, e talvez tenha conquistado Gezer naquela data, assim, portanto, dando-a como dote quando a aliança de casamento se deu com seu poderoso vizinho hebreu.

2. 22ª até 24ª dinastias (por volta de 945-715 a.C.). Com a morte de Pseusennes II, sucessor de Saimun, por volta de 945 a.C., o candidato óbvio para o trono era Shoshenq, o Grande Chefe dos Mashwash (Líbios). Seu filho mais velho tinha casado com a filha de Psusennes II, e que parece ter tido uma mãe real. Como fundador da 22ª dinastia, Shoshenq I manteve fortemente o governo de todo o Egito, trazendo Tebas sob seu absoluto controle, designando como sumo sacerdote o seu segundo filho. À frente do Egito reunido, Shoshenq na hora certa planejou lidar efetivamente com seu poderoso vizinho na Palestina. Ele abrigou refugiados políticos tais como Jeroboão filho de Nebate (1Rs 11.40); e quando Salomão morreu, deixou-o retornar à Palestina para apressar o cisma do reino hebreu (1Rs 12.2ss.). O reino dividido de Reoboão e Jeroboão não foi adversário para Sisaque (como o AT o chama) quando ele no tempo certo invadiu a Palestina no 5º ano de Reoboão (c. 925 a.C.); uma coluna quebrada do templo de Karnak sugere que um incidente na fronteira deu a Shoshenq a dica para começar um ataque (conforme o texto, Grdseloff, *Revue de l'Histoire Juive en Égypte*, Nº 1 [1947], págs. 95-97). A realidade da campanha de Shoshenq é graficamente ilustrada por seu grande relevo triunfal na parede sul do templo de Karnak, do deus Amon em Tebas, nomeando muitas cidades na Palestina (Epigraphic Survey, Relief and Inscription at Karnak, III [1954], placas 3ss.), e pelo fragmento de seu pilar que fora encontrado no Megido (conforme C.S. Fisher, *The Excavation of Armageddon* [1929], figura na pág. 13). No entanto, embora o seu espólio fosse rico (1Rs 14.26), o triunfo de Shoshenq foi brevemente vívido; ele provavelmente morreu mesmo antes que sua grande escultura fosse terminada.

As aventuras egípcias posteriores na Palestina deste período foram menos bem sucedidas. "O etíope Zerá" (2Cr 14.9) foi provavelmente um egípcio comandante do exército de Núbia que sob Osorkon I ou Takeloth I esforçou-se para imitar o sucesso de Sisaque, mas em vão. Faraós posteriores da 22ª dinastia não tinham nem a habilidade nem o poder político de Sisaque. Na época de Osorkon II (c. 860 a.C.), a unidade interna do estado já estava prejudicada pela ambição dos sumos sacerdotes em Tebas — novamente hereditários, mas agora entre os ramos rivais da dinastia do reino. Osorkon II parece ter se voltado para uma política estrangeira mais modesta da 21ª dinastia em circunstâncias similares de fraqueza de política interna, e por isso fez uma aliança com Israel. Um vaso deste Faraó foi encontrado a muito tempo atrás no palácio de Omride em Samaria (Reisner, Fisher, Lyon, *Harvard Excavations em Samaria*, I [1924], figura na p.247). Tal aliança explicaria melhor como foi que, mais tarde na história, o último rei de Israel (Oséias) pediu "ao então rei do Egito" ajuda contra a Assíria em 725 a.C. Por esta época, a monarquia egípcia já tinha se dividido em duas, com linhas gêmeas de Faraós em Tanis e Bubastis (22ª dinastia) e em Leontopolis (23ª dinastia), e mais tarde sub-reis começaram a emergir no Médio Egito em Herakelpolis e





À esquerda. Nefert-iti, rainha de Aquenatom.
Abaixo. Aquenatom, adorador do sol e o primeiro rei monoteísta do Egito, originário de Amarna.
Em baixo. Uma cena familiar de Aquenatom, Nefertiti, e suas filhas, sob o disco solar com seus raios; de Amarna. © *Museu de Berlim*.



Hermopolis. Estas mudanças posteriores tinham sido anunciadas e acompanhadas por guerras civis amargas no Alto Egito, lançadas por declarações rivais do sumo sacerdócio de Amon em Tebas (cp. R.A. Caminos, Chronicle of Prince Osorkon [1958], passim) Nenhum Faraó do Egito em 725 a.C. poderia possivelmente ajudar o azarado Oséias contra a Assíria, e seu apelo para Sô parece não ter tido resposta (2Rs 17.4). "Sô" pode ser uma abreviação de Osorkon, neste caso o impotente Osorkon IV, o último rei da 22ª dinastia (cp. NBD, 1201, e Kitchen, *Third Intermediate Period*, em breve). Não é convincente interpretar este nome com "Sais", a capital a oeste do Delta do príncipe Ternakht (com Goedicke, BASOR, Nº 171 [1963], págs. 64-66). Alguns anos mais tarde, a impotência de Osorkon IV foi bem ilustrada por ter que subornar Sargão II da Assíria, fronteira do Egito, presenteando-o com doze cavalos grandes em 716 a.C. (cp. Tadmor, *Journal of Cuneiform Studies*, XII [1958], págs. 77,78).

Durante o período de 730-715 a.C. aproximadamente, dois novos poderes surgiram no Nilo para competir pelo domínio do Egito. No norte, Tefnakht, príncipe de Sais, construiu um reino ao nordeste do Delta, e por breve tempo reivindicou o reino (por volta de 727-720 a.C.), e seu filho Bekenranef que foi único rei da 24ª dinastia por 5 ou 6 anos (720-715). De Núbia, o príncipe Piankhi tinha invadido o Egito por volta de 728 a.C., e seu sucessor, Shabako, invadiu o Egito em 715 e eliminou o miserável Bekenranef, portanto unificando o Egito e Cuxe sob a 25ª dinastia.

3. *A 25ª dinastia* (c. 715-664 a.C.). Shabako foi neutro para com a Assíria, extraditando rebeldes quando o rei Assírio fazia o pedido, em 712 a.C.; os selos de barro de Shabako de Nínive sugerem outros contatos. Seu sucessor Shebitku, adotou uma política mais ambiciosa e mais agressiva. Foi provavelmente ele que enviou o irmão mais novo, Tiraca, (de mais ou menos 20 anos) em 701 a.C., para se opor às forças assírias comandadas por Senaqueribe contra Ezequias de Judá. O título "rei de Cuxe" concedido a Tiraca nesta união nas narrativas bíblicas (2Rs 19.9; Is 37.9) é seu título eventual (com o reinado do Egito) de 690 a.C., mas é usado pelos escritores bíblicos depois desta data para propósitos de identificação. Isto é uma prolepse da mesma natureza que é usada nas próprias inscrições de Tiraca (assim, Kawa estela IV, linhas 7,8). Que Tiraca tinha somente 9 anos em 701 a.C. (como alguns têm sugerido) é rejeitado pelo fato de seu pai Pinkhi ter morrido entre 717-713 a.C. (datas extremas), e provavelmente em 716 a.C. (cp. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testement* [1966], págs. 82-84 e nota 29, e com um pano de fundo mais completo do Terceiro Período Intermediário). A intervenção de Tiraca falhou, mas Ezequias sobreviveu. O Egito e Cuxe não eram adversários para a Assíria, e como rei, Tiraca experimentou duas invasões desastrosas ao Egito em 671 e 666/665 a.C. Finalmente, Tanwetamani, o seu sucessor (ou Tanutamon) envolveu o Egito em mais uma invasão a qual resultou na perda de Tebas em 664/663 a.C. — um evento que ecoou através do mundo antigo, e décadas mais tarde deu ao profeta Naum (3.8ss.) uma analogia apropriada quando ele proclamou a queda da Assíria. Os Faraós de Cuxe tinham de fato provado que eram uma cana quebrada (2Rs 18.21; Is 36.6).

4. *A 26ª dinastia, o Reavivamento de Saite* (664-525 a.C.). Assim como Tefnakht há meio século atrás, um príncipe de Sais no Delta — Psamético I se levantou para ganhar controle do Egito, e desta vez sem um rival da Núbia. Dentro de 8 anos de 664, o sábio Psamético teve êxito em ganhar controle total do Delta, vencendo os capitães de Herakeopolis que dominavam o Médio Egito, e finalmente obtendo reconhecimento em Tebas e no sul, investindo sua filha como "esposa do deus Amon" (cp. Caminos, JEA,L [1964], págs. 71-101). Como Shoshenq I, Psamético foi bem sucedido em reunificar o Egito internamente, mas com um sucesso muito mais duradouro, resultando em um período de grande prosperidade. Sob a nova dinastia, o Egito parecia mais crescente por inspiração de seu augusto passado, especialmente da Idade da Pirâmide de 2.000 anos antes, e estilos arcaicos estavam em moda. Psamético estabeleceu uma força de mercenários gregos como cerne de seu exército e encorajou comerciantes gregos. Fora do país, Psamético I e Neco II suportaram a Assíria decrescente contra o emergente poder da Babilônia, como que para manter um equilíbrio de poderes no oeste da Ásia. Quando Neco II marchou ao norte para apoiar a Assíria contra a Babilônia em 609 a.C., Josias de Judá o atrasou suficientemente para selar o destino da Assíria, mas ao custo de sua própria vida (2Rs 23.29). A tentativa egípcia para tirar a Assíria como soberana da Palestina foi frustrada na Batalha de Carquemis em 605 a.C., quando os babilônios expulsaram os egípcios e tomaram a região (Jr 46.2). Em 601 a.C., num confronto posterior, o Egito maltratou tanto o exército babilônio que tiveram que descansar por 18 meses para recomporem-se, e desde então

Neco II se manteve neutro. Em Judá, no entanto, Joaquim se rebelou contra a Babilônia, talvez esperando ajuda egípcia (que não veio), mas em 597 a.C. Nabucodonosor II tomou Jerusalém, e deportou o novo rei Jeoaquim para a Babilônia. Psamético II manteve uma política de neutralidade no Egito em relação à Palestina, mas seu sucessor menos cauteloso, Hophar (q.v.), encorajou Zedequias em sua nova rebelião fatal contra a Babilônia em 589/8 a.C., mas sem dar aos judeus qualquer ajuda real. Mais tarde, como profetizado por Jeremias (46.13ss.), e atestado pelo texto babilônico, Nabucodonosor II marchou propriamente contra o Egito, mas talvez veio a algum acordo com o Rei Amasis (Amósis II) que tinha banido Ofra. Dali em diante, ambos os poderes estavam mais interessados em evitar a crescente ameaça afirmada pela Média. No entanto, em 525 a.C., Cambises da Pérsia tomou o Egito tão cedo quanto Ciro tinha tomado a Média e engolido a Babilônia.

5. *O Egito Posterior.* Sob o domínio de Cambises e Dario I, o governo Persa estava fraco, e a estes dois reis foram dados faraônicos títulos (27ª dinastia). Desejando a sua perdida independência, os egípcios se revoltaram antes da morte de Dario. Eles trouxeram sobre si mesmos a ira de Xerxes I. Daí em diante, o Egito foi tratado com uma província rebelde, sob um regime muito menos liberal. Em troca, os egípcios se rebelaram novamente, até que finalmente nos anos de 400-341 a.C., eles alcançaram uma independência precária sob os reis da 28ª até a 30ª dinastias. Freqüentemente em aliança com os gregos (tanto de Atenas como Esparta, dependendo das mudanças da política grega), o Egito afastou seu grande inimigo até que foi finalmente esmagado pelo poder de Ataxerxes III em 341, para ser governado novamente pelos Persas por 9 anos até que em 332 a.C., Alexandre o Grande foi saudado como um libertador.

As comunidades judaicas do Período Posterior do Egito eram do princípio da 26ª dinastia quando Jeremias foi vencido pelo seu próprio povo em Tafnes (Daphnai) no nordeste do Delta (Jr 42-43). Sob o regime Persa houve uma força mercenária judaica agindo como guarnição militar na Ilha de Elefantina, oposta a Aswan (primeira catarata). Elas tinham o seu próprio templo local, e o papiro de sua colonização forma a maior parte dos documentos aramaicos do período (c. 480-400 a.C.). A independência egípcia de 400 deve ter levado este grupo a um fim.

Depois da morte de Alexandre o Grande em 323 a.C., um de seus generais, Ptolomeu filho de Lagus, assumiu o governo do Egito. Ele tornou-se rei como Ptolomeu I em 305 a.C., fundando uma longa dinastia (*veja* Ptolomeu). Os Ptolomeus governaram como uma monarquia greco-helênica, com base em Alexandria, e governaram o Egito simplesmente como uma propriedade para seus mais abertos fins. Inicialmente, sua eficiência organizacional trouxe uma prosperidade renovada, mas a administração mais tarde decaída agitou os egípcios. Com a derrota de Antony e Cleópatra, o Egito ficou sob o domínio romano em 31 a.C., e depois permaneceu como parte do império romano e bizantino por 7 séculos até a conquista islâmica em 641/642 d.C. Do 3º para o 4º séc. d.C., o Egito era predominantemente uma terra cristã, sua igreja nativa — ainda existente, é conhecida como a Igreja Cóptica. O monoteísmo encontrou as suas primeiras raízes no Egito cristão (Santo Antonio); o mais notável líder nativo foi Shenoute.

VI. A Literatura Egípcia

O antigo Egito produziu um dos maiores tesouros da literatura mundial. O que ainda existe dele está preservado e parcialmente restaurado, e muitos resquícios estão para ser ainda entendidos totalmente, mas o que está disponível é de mérito e valor tanto em si mesmo como para o pano de fundo do estudo bíblico.

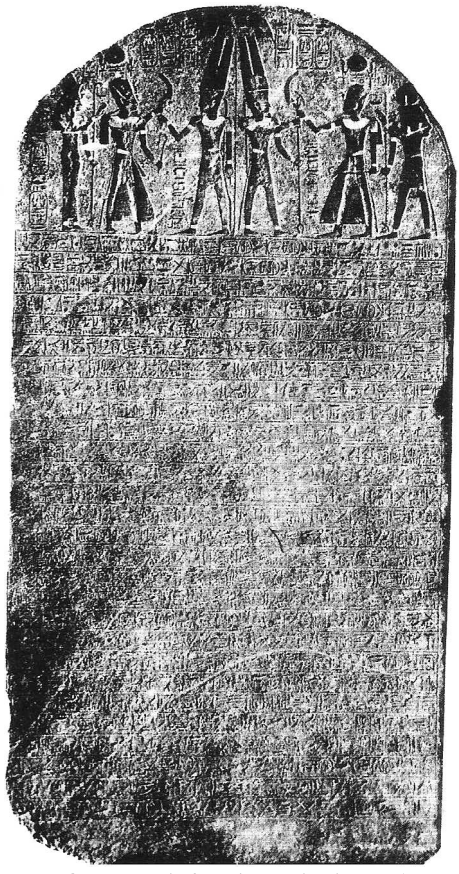
A. Esboço Histórico. 1. *3º milênio a.C.* a. *Reino Antigo* (2700-2200 a.C.). A literatura mais antiga é religiosa, nomeada de Textos das Pirâmides. Estes textos são um corpo grande de material inscrito nas câmaras funerárias dos reis da 6ª dinastia, seguindo o exemplo de Unis no final da 5ª dinastia. Estes rituais, feitiços etc., eram feitos para o benefício do Faraó morto (*veja* Religião abaixo); os textos foram publicados por K. Sethe, *Die altagyptischen Pyramidentexte*, I-IV (1908-1922), mais a sua *Ubersetzung und Kommentar zu den altägyprischen Pyramidentexte*, I-IV (s.d.). Uma versão inglesa é dada por R. A. Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramide Texts*, I-II (1969). Apesar de sua data primitiva, cópias existentes de c. 2350-2180 a.C., apoiadas em originais mais velhos, já exibem uma ampla escala de formas literárias, apropriada para poesia, por exemplo. Estas formas são então atestadas na literatura egípcia 2.000 anos depois, assim como independentemente em outras literaturas do Oriente Próximo e no AT. O uso do paralelismo (pensamento em linhas paralelas) e também de conceitos contrários (paralelismo "sintético" e "antitético") ocorre nas suas formas

mais simples, com muitos detalhes de variações, e vão até quatro grupos de linhas e até seis e oito construções de linhas com variações. Estes estilos de construção do 3º milênio a.C. são tão artisticamente avançados como qualquer um encontrado em Provérbios ou no Saltério e não tem nada de helenístico ou de pós-exílico neles. O dispositivo literário chamado "quiasmo", onde os elementos são variados na ordem A-B-, B-A, deve ser encontrado, às vezes, com sutis variações internas, outras vezes fornecendo uma imensa perspectiva temporal como pano de fundo à literatura vétero-testamentária florescente. Sobre os estilos nestes textos veja O. Firchow, *Grundüge der Stilistik in den alägyptischen Pyramidentexten* (1953). Uma efusão religiosa quase tão famosa que se originou neste período é a tão chamada Teologia Menfita, conhecida por uma cópia do 8º séc. a.C. Ela é impressionante principalmente por seus conceitos "avançados" (uma formulação primitiva do "logos") numa época tão distante (ANET, págs. 4-6).

A literatura de sabedoria no Egito começou tradicionalmente com Imhotep no tempo de Djoser e da Pirâmide de Degraus (c. 2680 a.C.), mas a sua "Instrução" ainda tem que ser restaurada. Alguns fragmentos são conhecidos, os do [Kairos?] ao Kagemni, e de Hardjedef, um dos filhos de Kheops (construtor da Grande Pirâmide). Felizmente, a "Instrução" de Ptahhotep (c. 2400 a.C.) está preservada complemente em duas versões do Reino Médio.

Outros traços literários ocorrem nas autobiografias dos oficiais em suas tumbas. As das cidades de Uni eram um hino de vitória sobre os seus inimigos Palestinos; mostram uma estrutura poética muito simples, exatamente como a do Salmo 136 (mas com o refrão vindo primeiro a cada duas linhas; ANET, pág. 228 para uma tradução deste). Às vezes as tumbas dos nobres do Reino Antigo preservam pedaços de canções populares, conforme ANET, pág. 469b.

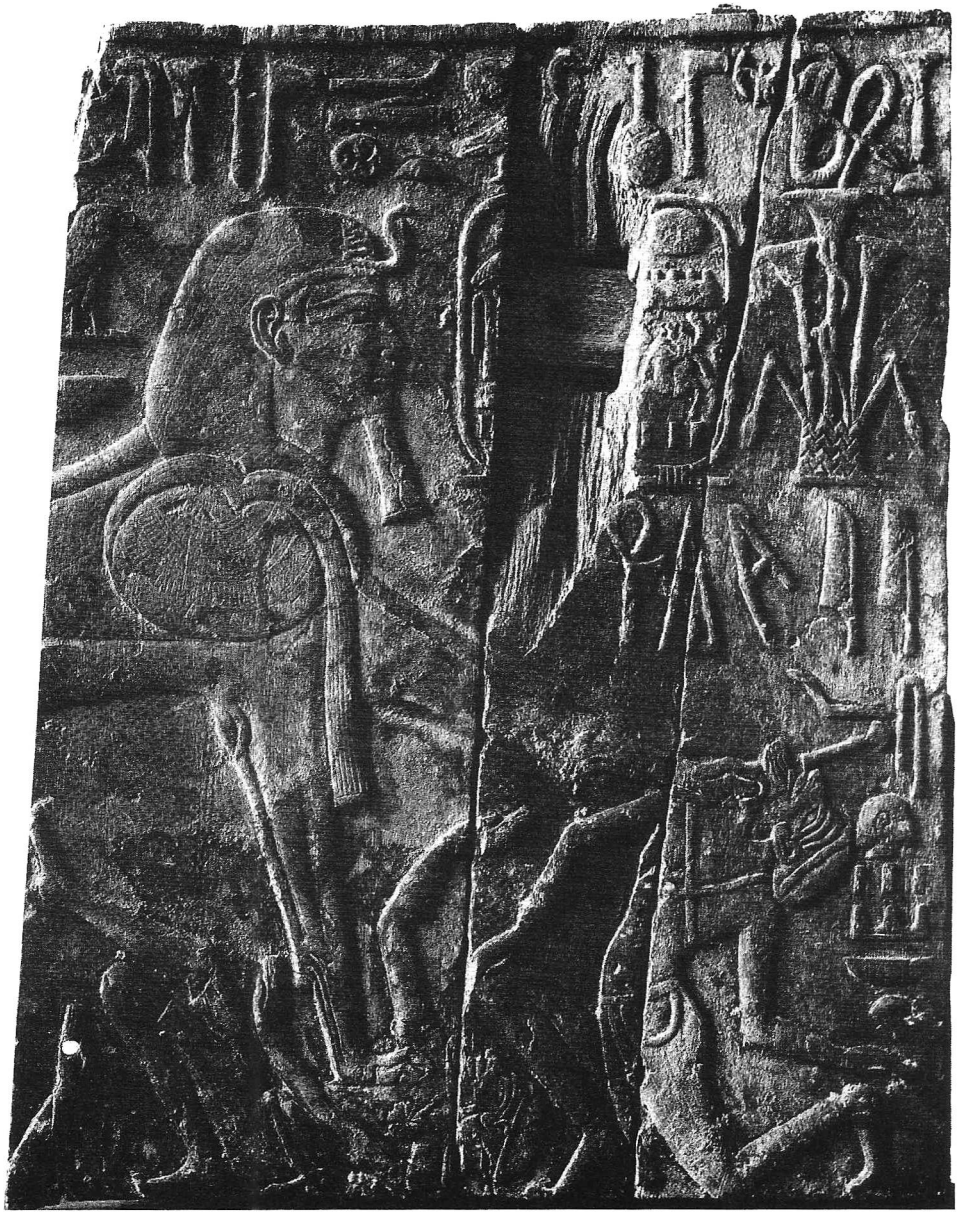
b. *Primeiro Período Intermediário* (2200-2030 a.C.). Os mais nobres produtos desta atribulada época foram, sem dúvida, a *Disputa de um Homem com Sua Alma*, especialmente o movimento de seus poemas sobre a morte e a desilusão. Para traduções, conforme ANET, págs. 405-407, e R. O. Faulkner, JEA, XLII (1956), págs. 21-40, mais os comentários muito importantes de R. J. Williams, JEA, XLVIII (1962), págs. 49-56, e E. Brunner-Traut, *Zeitschrift für Aegyptische Sprache*, XCIV (1967), págs. 6-15. O *Eloqüente Campones*, um pedido por justiça social colocado



A famosa "Tabuleta de Israel", do Faraó Merneptá em Tebas, mencionando a saída de Israel do Egito. © *C.M.*

na boca de um homem simples, mostra a mesma estrutura A-B-A do prólogo da prosa, um ciclo de falas altamente poéticas, e um fecho de prosa como o de Jó (conforme ANET, págs. 407-410). O Discurso de Sisobk, muito mal preservado, parece ter tido este padrão também, esta estrutura A-B-A é evidentemente uma forma literária própria da antigüidade. As tentativas de divorciar a autoria dos discursos do prólogo e do epílogo de Jó são reveladas como inteiramente arbitrárias de um ponto de vista puramente literário. A "Instrução" de Merikara (conforme ANET, págs. 414-418) é também notável.

2. 2º Milênio a.C. a. *O Reino Médio e o Segundo Período Intermediário* (2134-1551 a.C.). Neste período, na idade clássica da linguagem egípcia, emerge um excelente grupo de histórias curtas. A mais excelente de todas é a autobiografia



Tutmés IV como uma esfinge pisando os seus inimigos; fragmento do trono de Tebas.
© *Museu de Artes Finas, Boston*

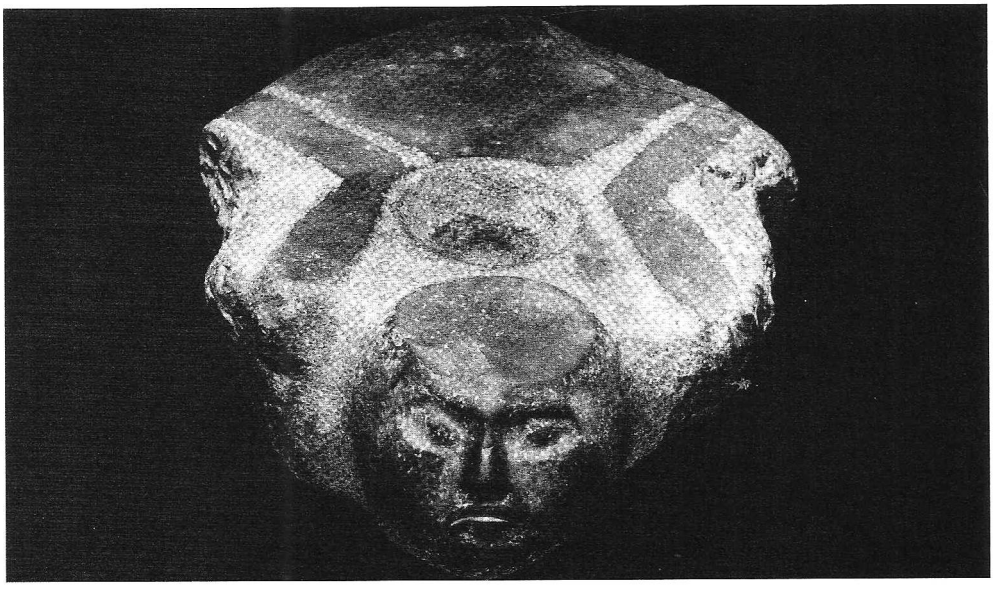
de *Sinuhe*, um servo da corte de Amenemhat I, que fugiu para a Síria na morte de seu mestre (ANET, págs. 18-22). *O Marinheiro Naufragado* é um conto de fadas náutico. As histórias do Médio Egito sobre o Reino Antigo incluíam contos do Rei Neferkara e do General Sisene, e os *Contos dos Mágicos* preparados na corte de Quéops. Campestres são retratados no *Rei leal* e no *Prazeres da Pesca e Caça*. A literatura de sabedoria é representada por trabalhos de propaganda de grande habilidade. Sem contar o pseudo *Profecia de Neferty* (ANET, 444-446), pode-se notar a "Instrução" de Khety filho de Duauf, uma "Sátira sobre o Comércio" diferente da do escriba (para encorajar o recrutamento ao "serviço civil"), ANET, págs. 432-434, e de Amenotepe I para justificar seu regime contra assassinos. As "Instruções" de Sehetepibra e de um *Homem ao Seu Filho* inculcavam lealdade ao trono como o caminho de sabedoria. A literatura religiosa incluía hinos compridos para o Nilo, Osíris e Min, assim como para o Rei Sesostris III; menos "literário" é o grande corpo dos *Textos do Caixão*, encantos para segurança e benefício na vida além.

b. *O Reino Novo* (1551-1070 a.C.). A literatura foi muito enriquecida sob o império. As novas histórias incluíam *o Príncipe Condenado*, de um mundo de contos de fadas como os dos tempos mais modernos; *Os contos dos dois irmãos* (uma fantasia mítica); e a alegoria, *Cortina da Verdade*. *A captura de Joppa* prenuncia *Ali Babá e os Quarenta Ladrões*, enquanto que as *Aventuras de Wanamun* na Síria (c. 1075 a.C.) é provavelmente um relatório histórico, mas tem mérito literário. Muitos outros fragmentos de narrativa existem, incluindo duas "histórias de fantasmas: Um tratamento vulgar da mitologia de Asíris está completo nas *Contendas de Hórus e Sete*. A literatura de sabedoria foi enriquecida com a obra "Instruções" de Aniy (ANET, págs. 420,421), Amennkht, um sacerdote Amenemhet, e acima de tudo, de Amenemopet o qual é freqüentemente correlato de Provérbios (*veja abaixo*). Uma série de outros fragmentos também sobreviveram, especialmente elogios a escritores antigos (ANET, págs. 431,432).

Novo nesta era é uma agradável série de coleções de poemas de amor lírico, de alguma forma rememorativo no estilo e na linguagem do Cântico dos Cânticos. Além dos itens mitológicos, os textos religiosos incluíam os grandes Hinos a Amon (e.g. ANET, págs. 365-369), e o lindo Hino de Aquenaton para Aton (disco solar, ANET, págs. 369-371). De algum mérito são os majestosos hinos de triunfo dos Faraós como Tutmés III, Amenophis III, e Merneptá (ANET, págs. 373-375,376,376-378, respectivamente), e os tocantes hinos de penitência do povo humilde, um testemunho ao significado da religião para os indivíduos no final do 2º milênio a.C. (cp. alguns PSS) no nível pessoal (cp. Gunn, JEA, III [1966], págs. 81-94). No entanto, o famoso *Livro dos Mortos* é meramente uma coleção de encantos para a vida no além; e vários livros-guias através do mundo dos mortos foram gravados nas tumbas dos Faraós (Livros de Portões, Cavernas, do que está no Mundo dos Mortos, etc.).

3. *1º Milênio a.C. O Período Posterior.* A maioria da literatura preservada (e original) desta era está em Demótico, datada do 6º séc. a.C. até o período romano. As histórias incluem o *Ciclo do Pedubastis* e *Os Egípcios e as Amazonas*, romances baseados nas rivalidades de príncipes locais nos 8º e 7º sécs. a.C., e as *Histórias dos Sumos Sacerdotes de Mênfis*, mágicos famosos (especialmente Khamwese, um dos filhos de Ramsés II). A sabedoria é bem representada pelas obras *Instrução de Onkhsheshonqy*, o *Papiro Insinger* e variantes, e os trabalhos preservados nos Museus Louvre e Brooklin. Entre as inscrições hieroglíficas, um sacerdote da 22ª dinastia, Nebneteru, dá seus ideais e conselhos (Kees, *Aeitschrift für Aegyptische Sprache*, LXXIV [1938], págs. 73-87 [especialmente 78 ss.], corrigidas por Kees, ibid., LXXXVIII [1962], págs. 24-26), enquanto que o sacerdote Pétosiris, c. 300 a.C., pode ter sido influenciado em sua "sabedoria" pelos hebreus (textos, G. Lefebvre, *Le Tombeau de Pétosiris* [1924], três partes).

B. Literatura Egípcia e o Antigo Testamento. 1. *Elos diretos.* Exemplos verdadeiros disto ainda têm que ser comprovados. O monoteísmo solar de Akhenaton foi essencialmente um pouco mais que o reconhecimento do beneficente, da força do sol mantenedora da vida, e não oferece base para o monoteísmo mosaico ou monoteísmo ético (*veja* RELIGIÃO EGÍPCIA, abaixo). O incidente no *Conto dos Dois Irmãos*, onde um jovem é erroneamente acusado por uma mulher com más intenções sobre ele, há uma trama similar àquela de José e a esposa de Potifar, mas ocorre num ambiente totalmente diferente, tendo só um único item de comparação. Tais pecados banais são somente confirmados em realidade (no Egito como em outros lugares) por terem alguma influência na conexão literária direta.



Pedestal de porta da Primeira dinastia.



Ruínas de Carnaque. © *U.M.P.*

Uma ligação mais promissora entre o AT e a literatura egípcia parecia ser entre a "Instrução" egípcia de Amenemopet e partes do livro de Provérbios; conforme estudos de D. C. Simpson, JEA, XII 91926), págs. 232-239. A dependência tem sido debatida de ambos os lados. Uma inscrição em pedra de Amenemopet da 21ª dinastia (c. 1070-945 a.C.) pareceria excluir a dependência egípcia dos hebreus, enquanto que um estudo mais crítico de ambos os trabalhos no contexto total da literatura do Oriente Próximo antigo (em lugar de isolado) mostra que não há base adequada para fazer dos Provérbios hebraicos dependentes de Amenemopet (J. Ruffle, *Amenemopet*, sugerido). Os pontos mais próximos de comparação são meramente aqueles que às vezes têm uma igualdade de paralelos em outros escritos de sabedoria do Oriente Próximo ou são vulgares, enquanto que algumas comparações falham porque elas são inexatas em forma, conteúdo ou ambos.

2. *Um pano de fundo objetivo para a literatura do AT.* Numa posição junto com as literaturas da Mesopotâmia, dos hititas, dos cananeus, etc., a egípcia é a de superior valor, e oferece um vasto campo de estudo. Alguns exemplos e referências devem se destacar para ilustrar este tema. Conforme já citado, é o exemplo das formas ilustradas dos Textos das Pirâmides, acima.

a. *Crítica literária.* A tentativa de encontrar "mãos" no Pentateuco, em Josué e Juízes deve cair sob a mais grave suspeita à luz da literatura egípcia e de outras aliadas. Com seu critério de nomes duplos de deidades, de homens, de raças e lugares sinônimos em vocabulário, a crítica recorre ao estilo, etc., e para conceitos supostamente "primitivos" e "avançados". Este modo de análise foi produzido no séc. 18, e totalmente desenvolvido no séc. 19, quando naquele começo nenhum controle objetivo de fontes diretamente comparáveis estava disponível. Quando estas fontes ficaram disponíveis (no final do séc. 19 em diante), não foram propriamente vistas nem utilizadas. Mas, o mesmo tipo de "fenômeno" pode ser encontrado nestas literaturas como no AT, e são portanto praticamente sem sentido para a análise, o que deveria ser um forte aviso de perigo no estudo do AT. Criticismos similares se aplicam também aos métodos de estudo usados na Crítica da Forma (*Gattungsforxchung*) e na Tradição Oral (História da Tradição), com implicações igualmente drásticas. Um criticismo bíblico construtivo só torna-se possível quando procede da estrutura existente da literatura do AT, em comparação com formas reais de composição e estrutura comprovadas e claramente exibidas no resto do mundo bíblico.(cp. de forma provisória, K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testement* [1966], págs. 112-138, conforme 139-146, e referências).

b. *História e formas de categorias literárias.* Um bom exemplo da aplicação da informação egípcia e de literaturas aliadas para o estudo do AT pode ser tirado da literatura de sabedoria, especialmente em relação ao livro de Provérbios. Como se coloca, a de Provérbios 1-24, com a segunda coleção de 25-29, é dado o nome de Provérbios de Salomão. De 1-24 inclui um título completo com nome e posição do autor na terceira pessoa, com prólogo e discursos (1-9), um subtítulo (10.1) e um corpo principal de preceitos (10 ss.). Tem sido comumente sugerido que 1-9 é a parte mais posterior de todo o trabalho, datando do 4º ou 3º séc. a.C., parcialmente por causa dos supostos conceitos "avançados" (e.g., a personificação, como sabedoria), particularmente na estrutura de longas estruturas de sentenças, etc.; relativamente pouco de 10ss. precisa ser atribuído a uma época tão retroativa quanto ao tempo de Salomão. No entanto, tais hipóteses, análises e datas não são apoiadas pelo critério comparativo oferecido pelo Antigo Oriente Próximo, e especialmente a literatura de sabedoria egípcia. Assim um título com o nome do autor na terceira pessoa mais a sua posição ocorre como prática normal em quase uma classificação inteira de livros de sabedoria egípcios, de todos os períodos do Reino Antigo e do Período Posterior. E tais títulos devem ser tomados com seriedade. O padrão literário do título principal mais os discursos, e os subtítulos e os preceitos, como em Provérbios de 1-9 e de 10ss., é precisamente o padrão apresentado por Ptajjotep no 3º milênio a.C., e por Khety, filho de Duauf, no começo do séc. 19 a.C., e mais tarde com Onkhsheshonqy nos 5º-3º sécs. a.C. Além disso uma variedade na extensão das sentenças e estruturas é palpavelmente sem valor para propósitos de datação tão antigo quanto o tempo de Salomão, quando observa-se o comprimento e a elaboração tanto dos discursos quanto dos preceitos em Ptahhotep no 3º milênio a.C., junto com os provérbios de uma linha de Onkhsheshonqy de 2000 anos mais tarde; a "evolução" aqui coloca-se na parte principal (ou, antes, é simplesmente inaplicável ou irrelevante). A personificação não pertence ao Helenismo, mas ao antigo Oriente do 3º milênio a.C. em diante (conforme Kitchen,

Tyndale House Bulletin, Nº 5/6 [1940], págs. 4-6). Este e vários outros aspectos podem ser suficientes para indicar que os Provérbios de 1-24 (e 25-29 separados originalmente) representam uma forma literária unificada bem confirmada, com nada nem mais tarde, e nem muito mais cedo que o período de Salomão.

VII. A RELIGIÃO EGÍPCIA

A. Os deuses dos egípcios. Fundamentalmente a religião egípcia estava bem situada em suas práticas e horizontes. Os egípcios em cada distrito tendiam a adorar as suas deidades locais, principalmente, ao invés de algumas grandes figuras de importância nacional ou cósmica. Como era comum, no caso do paganismo antigo, os deuses do Egito eram, em grande parte, personificações de poderes da natureza (e.g. fertilidade), de fenômenos naturais (e.g., o Nilo) e seus supostos atributos (e.g., os deuses falcão, boi, etc.). Alguns eram cósmicos (deus sol), e alguns eram personificações de certos conceitos (e.g., Maat, deusa da "verdade" e da ordem).

Enquanto que vários animais, plantas, etc. eram respeitados símbolos de poderes naturais e forças misteriosas, ao mesmo tempo eram manifestações dos deuses, e mesmo como veículos de sua presença — uma característica que veio a ser compartilhada pelas estátuas e outras imagens, e por animais sagrados (como o boi de Ápis em Mênfis, por exemplo). Isto afetou as representações dos deuses na arte. Tão cedo quanto o período do Reino Antigo, os deuses vieram a ser compreendidos em forma básica de humons. Alguns, como Ptá Osíris, eram mostrados em uma forma inteiramente humana. Outros, por um tipo de iconografia abreviada, apareciam em forma humana, exceto por suas cabeças que geralmente eram de animais conectados com as deidades respectivas. Anúbis aparece com a cabeça de chacal, Sobk com a de um crocodilo, Hórus e Rá geralmente com a de um falcão, Tóte com a de aves, etc. Às vezes, eles podiam aparecer em mais de uma forma: Amon de Tebas tinha geralmente aparência puramente humana, mas poderia ter uma cabeça de carneiro.

Entre os deuses locais, Amon de Tebas representava os poderes escondidos da natureza, e seu parente próximo era Min de Coptos que personificava a virilidade e a fertilidade, especialmente humana e animal. Em Mênfis, Ptá, era o artífice o Vulcano egípcio, o patrono dos artesãos, enquanto que Sokar era um deus local da morte e da vida nova (logo identificado com Osíris). No Médio Egito, Tóte era um deus da sabedoria e das letras, e era conectado com a adoração da lua. Mais para o sul, Hathot de Dendera era uma deusa do amor. A deusa Bast de Bubastis e Sekhme em Mênfis, respectivamente, representavam poderes beneficentes e da ameaça de pestilência, entre outras coisas.

Entre os deuses que tinham grande impacto, além de uma influência local, Rá e Osíris foram muito mais importantes. Rá, o deus do Sol (q.v.) tinha o seu culto centrado em Heliópolis (On). Ele logo tornou-se bem associado com o reino, alcançando domínio teológico no estado na 4ª e 5ª dinastias (*Veja* PIRÂMIDE), superando Ptá de Mênfis, a capital administrativa. O seu culto também afetou as formas do culto no templo egípcio em geral. Seu impacto na monarquia é indicado pelo título "Filho de Rá" adotado por quase todos os Faraós da 5ª dinastia até o período romano, totalizando uns 3.000 anos. Na 18ª dinastia, Aquenaton tentou fazer uma forma especial de adoração do Sol como a única religião do Egito. Rá também afetou a vida no mundo vindouro — os mortos poderiam navegar os céus pelo dia com ele em seu barco sagrado, e também de noite pelo mundo dos mortos, se levantando diariamente com ele no horizonte leste. Durante o Reino Antigo, a elevação de Osíris deu uma alternativa depois da morte, e em dias posteriores (no Novo Reino), havia até uma construção teológica de Rá e Osíris como o sol nascente do dia e o sol noturno precedendo o novo nascimento, respectivamente.

A adoração de Osíris talvez chegou o mais perto de uma religião universal no Egito, antes do impacto do Cristianismo. Ele era um deus funerário que tornou-se identificado com Khentamentyu ("Chefe dos Ocidentais"), no Reino Antigo, que era o deus funerário local em Abidos no Alto Egito, um lugar santificado muito tempo antes das tumbas dos primeiros reis. Osíris era o senhor do mundo dos mortos e da vida além, que foi modelada parcialmente pelo Egito terreno — neste lugar os seus seguidores poderiam plantar e colher abundantemente e apreciar os prazeres previamente tidos na terra. Ele prometia uma contínua existência neste mundo além, e também se tornou identificado com o Nilo que com sua cheia anual trazia nova vida à terra. Um aspecto importante deste culto era a sua natureza "familiar". A sua esposa era a deusa Ísis, de um eficaz caráter como esposa e mãe de Hórus que vingou seu pai e suplantou seu inimigo Sete, na mitologia. Aqui o Egito encontrou uma religião que oferecia algo depois da morte em termos que atraíam tanto aos homens como as mulheres. Aceito nos Textos de Pirâmide no Reino Antigo,

o triunfo de Osíris foi completo desde o advento do Reino Médio, c. 2000 a.C. e Abidos tornou-se uma das mais sagradas e famosas cidades do Egito. Centenas de monumentos memoriais de pedras esculpidas nos museus do mundo (especialmente Cairo) exumados das areias nos últimos séculos dão um testemunho mudo ao desejo de inúmeros egípcios de ter seus nomes na presença do "grande deus". No último período, a influência de Osíris em outros cultos foi muito enfatizada. Mesmo o grande deus imperial, Amon de Tebas na 21ª e 26ª dinastias viu seu limite em Karnak pontuado com vinte ou mais santuários de várias formas de Osíris. Ainda mais tarde, o culto de Osíris (especialmente como Serapis) e a religião de Ísis penetraram o mundo greco-romano, e a religião de Ísis competiu com Mithras e com o cristianismo primitivo, alcançando a Europa e império romano. O deus Nilo, Japi, foi também venerado por todo o Egito, e em todos os períodos (especialmente em relação a agricultura), mas ele nunca recebeu grandes templos. Sua adoração foi mais freqüentemente marcada pelas cerimônias sazonais à margem do rio, as de Mênfis e Heliópolis (mais tarde no Cairo) sobrevivendo mesmo nos tempos modernos (a "Noite da Queda" na tradicional festa do início da cheia anual do Nilo).

No entanto, além dos cultos locais e deuses como Rá e Osíris, com um apelo mais amplo que durou milênios, a história da religião do Egito mostra também o desenvolvimento e o declínio de outros deuses, condicionado pelas mudanças políticas. Sob o domínio das dinastias mais antigas, o Reino Antigo, Ptá de Mênfis teve uma importância central na cidade, mas então foi ofuscado por Rá, deus sol. A teologia menfita desta época provavelmente representa a reivindicação de Ptá (contra Rá) pelo papel de deus supremo e criador de tudo. No final do Reino Antigo, Osíris estava ganhando tanto terreno a ponto de invadir o domínio de Rá, i.e., da teologia real; e como foi notado acima, deu aos egípcios uma poderosa esperança para a vida além, desde o Reino Médio em diante, tanto que no Reino Novo, a acomodação teológica mesmo conformou Rá e Osíris como se fossem formas diferentes do mesmo deus. Amon de Tebas ilustra bem a flutuante fortuna do deus e de sua cidade. Sua importância surgiu primeiramente quando no reino Médio ele tornou-se Amon-Rá (com um escopo mais universal) e foi favorecido pela 12ª dinastia. Era originário do sul do Egito. Foi somente com os Faraós todo-poderosos de Tebas na 18ª dinastia que Amon, deus das forças ocultas da natureza, tornou-se também rei dos



Bes, deus egípcio de Divertimentos e Jogos. © *U.M.P.*



Osíris, Rei dos deuses egípcios. © *U.M.P.*



Isis, irmã e esposa de Osíris, e o filho deles, Hórus. © *U.M.P.*

deuses e virtualmente deus do império, com os maiores templos jamais vistos. No entanto, a desproporcional proeminência de Amon e seu sacerdócio foram sentidos no estado como uma ameaça pela monarquia, culminando na deposição de Amon e de outros deuses em favor do deus sol por Aquenaton. No entanto, o monoteísmo solar de Aquenaton foi superficial e (como notado acima) concentrou-se grandemente na beneficência e na força sustentadora do sol na natureza; não teve tom moral ou base filosófica. O título "vivendo na verdade" (Maat) refletiu meramente a reivindicação de Aquenaton de que o seu caminho, e não o de outros deuses antigos, era a verdade da ordem certa do cosmos. Não há aqui uma fonte adequada para o monoteísmo social e a moral enfática de Moisés ou do pacto do Sinai.

Na 19ª e 20ª dinastias, o lado de Ramsés conteve o poder de Amon favorecendo-o como um da trindade de deuses: Amon de Tebas, Rá de Heliópolis, e Ptá de Mênfis. Um ou dois textos extraordinários mesmo que sincretisticamente procuram identificar os três deuses como aspectos de uma grande deidade (conforme e.g., Gardiner, *Hieratic Papyru in the British Museum*, 3 séries, I [1935], págs. 28-37) um fato que mostra um alto nível de pensamento religioso e especulações já no séc. 13 a.C.

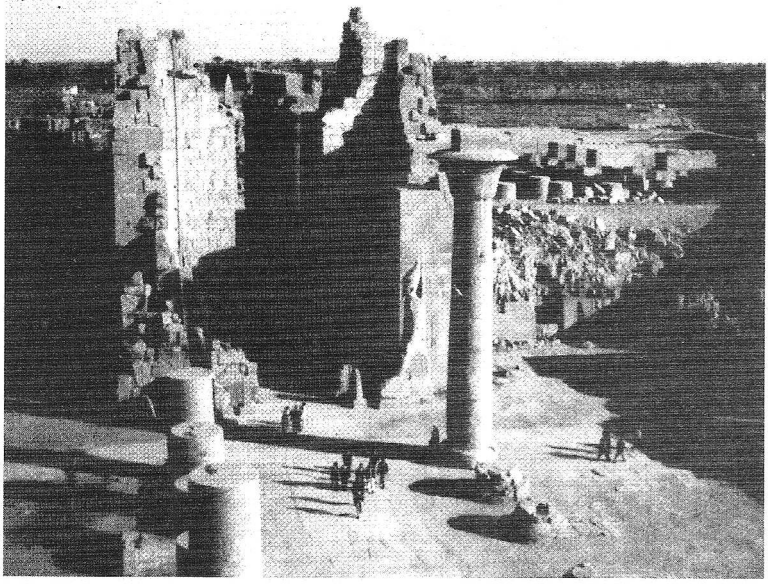
À luz disto, o monoteísmo revelado do AT não precisava esperar até depois do exílio babilônico para ser manifestado ou formulado. No Período Posterior (conforme citado acima), a fama externa de Amon de Tebas cresceu com o eclipse do Império, Ptá similarmente reiniciou o papel principal de artífices locais — deus de Mênfis, e Rá continuou tradicionalmente como parte da teologia real — Osíris e Ísis com seu filho Hórus ganharam uma maior popularidade geral, enquanto que os deuses e deusas do Delta receberam mais proeminência com a aquisição das cidades do Delta sob o governo dos reis do Egito Baixo nas dinastias posteriores.

Finalmente, o próprio Faraó deve ser reconhecido entre os deuses. Ele era seu representante na terra, e entre os egípcios era um homem que mexia com o mundo dos deuses. O rei vivo era tido como Hórus, e o morto como Osíris; um novo rei recebia um direito de sucessão que não se podia desafiar, ao menos parcialmente por virtude de dar-se o apropriado enterro ao seu predecessor de modo filial como fez Hórus por Osíris (*veja* Faraó).

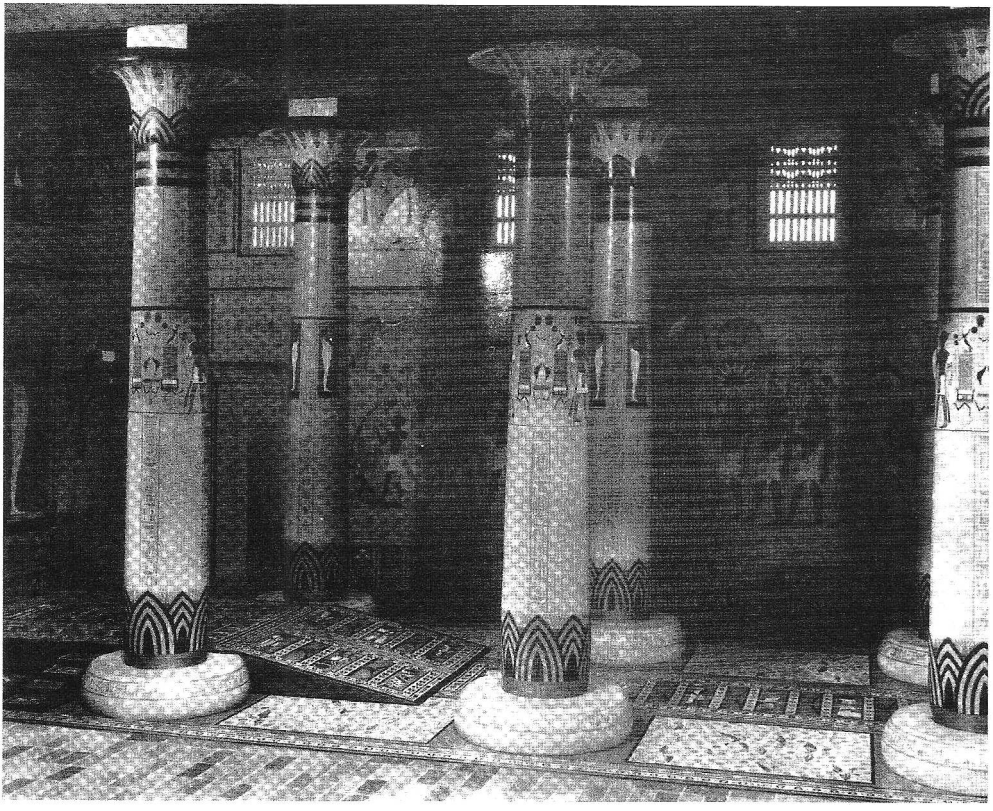
B. Adoração e culto. O templo egípcio era a casa do seu deus num sentido quase literal. A base do culto era a de um ritual diário. Isto foi modelado na vida comum. De manhã, o deus era acordado em seu santuário com hinos da manhã, sua capela era aberta, sua imagem de culto era ritualmente purificada e vestida, e as ofertas eram apresentadas a ele (café da manhã). Ao meio dia e mais tarde, menos cultos de ofertas eram celebrados. O deus poderia dar oráculos, receber visitantes (outros deuses personificados em imagens) ou mesmo seguir em procissão a algum outro templo. A sua vida tinha suas necessidades e deveres, aparentemente, assim como fazia o rei ou o chefe de família. O culto celebrado era dirigido pelos sacerdotes, não havia leigos da congregação para testemunhar ou compartilhar os ritos.

Isto é ilustrado e enfatizado pela forma dos templos egípcios, mais conhecidos pelos exemplos do Reino Novo. Todo o limite sagrado era fechado por paredes de tijolos de barro bem grossas, aberto por uma ou mais passagens. No interior da área não ficava somente o templo do deus (e talvez capelas de deidades associadas), mas também as moradias dos sacerdotes, os depósitos para as ofertas, quartos para os animais ofertados, jardins e árvores, e o lago sagrado — fonte da água santa e lugar para ritos dramáticos. O templo seria geralmente próximo de uma avenida alinhada com esfinges dos dois lados, conduzindo a um grande portão entre as duas torres divisórias de forma inclinada para dentro, mais larga do que alta — sendo tudo chamado de "portão". Tal entrada poderia ser precedida por obeliscos e estátuas colossais de reis; depois disto, entrava-se em uma praça aberta com uma série de colunas em arco. Mais adiante, o privilegiado entrava no próprio templo, talvez por um segundo portão, dentro de um grande espaço com pilares segurando o teto, com a nave central mais alta que a do restante, deixando a iluminação de clerestório. Daí em diante, passaria por sucessivas salas e corredores (cada um com sua função), para uma escuridão cada vez mais crescente, cujo mistério era aumentado pelo levantamento dos níveis dos pisos, do rebaixamento dos tetos, e pela diminuição da luz, e pelo brilho do ouro e a radiação das ricas cores de relevos pintados do rei fazendo rituais. Finalmente chegava o santuário contendo a capela do deus, com suas portas seladas e parafusadas, guardando a imagem de culto lá dentro. Ao redor estavam santuários de deuses do mesmo templo, e depósitos para os tesouros e a parafernália de culto.

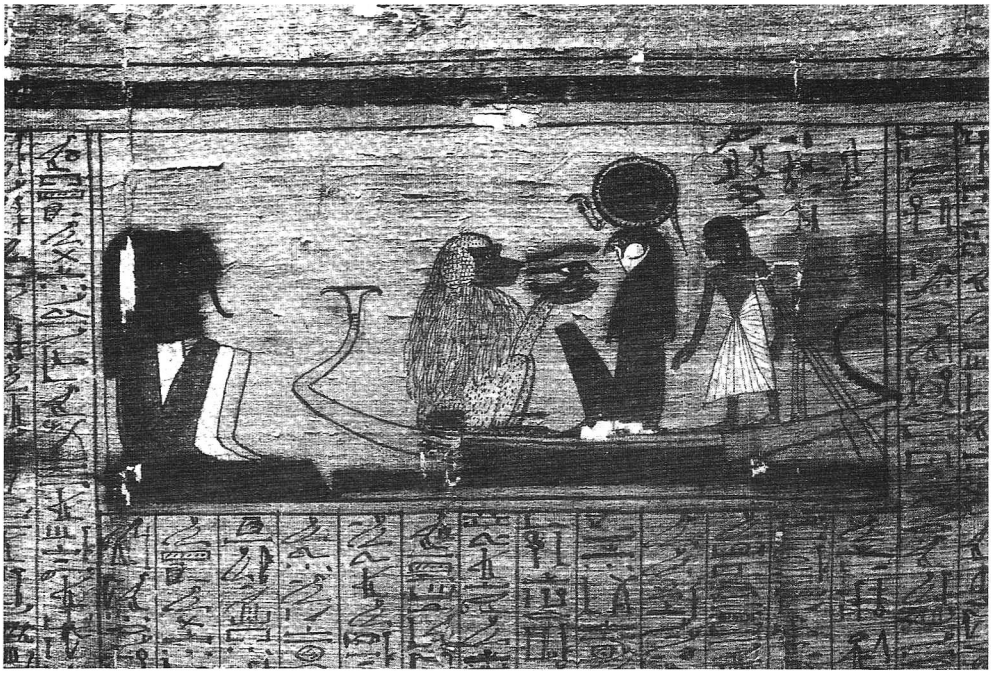
O espetáculo dos deuses egípcios visivelmente poderosos dependia em certa medida das ofertas de comida apresentadas a eles (os agentes humanos



Templo egípcio. © *V.E.*



Salão restaurado de Hypostele (Carnaque). © *U.M.P.*



Parte do "Livro dos Mortos" — 19ª dinastia. © *U.M.P.*

deveriam necessitar das imagens dos ritos) que se levanta em forte contraste com o Deus de Israel (e um *fortiori*, do NT) auto-suficiente e sustentando todas as coisas, de quem as ofertas rituais no Tabernáculo e no Templo objetivavam o benefício de seus adoradores, com um papel didático a respeito do pecado e da expiação e da reconciliação.

Excluído dos grandes templos, o povo freqüentava menores capelas ou oratórios no portão da maioria dos principais recintos. O principal contato deles com os grandes deuses vinha somente nos dias de grandes festivais, quando os deuses saiam em uma reluzente exibição em majestosas procissões. O esplendor dos festivais chegava ao ponto máximo no império; é suficiente a menção de alguns grandes festivais de Tebas. Na Festa do deus Opet, Amon velejava pelo rio desde Karnak até o templo de Luxor, acompanhado por vibrantes multidões nas margens do rio (cp. W. Wolf, *Das schöne Feast von Opet* [1931], cenas de Luxor). Na Festa do Vale, a barca dourada de Amon levava-o até Tebas Ocidental do outro lado do rio para os templos funerários dos Faraós, enquanto que os tebanos davam ofertas aos seus próprios ancestrais e comemoravam o dia santo nas capelas das tumbas, lugares de reuniões brilhantemente pintados para as festas (cp. S. Schott, *Das schöne Fest von Wüstentale* [1953], sobre os ritos). Tanto em Mênfis como em Tebas, o rico festival de Sokar-Osíris atraía a multidão para ver o fantástico barco dourado de Sokar feito ao redor das paredes da cidade ou templo, e para ver o cemitério (Gaballa e Kitchen, "Festival of Sokar", *Orientalia*, XXXVII [1968], págs. 1-76). Heródoto relatou sobre as festas do Delta, e os templos de Edfu e Dendera deram muitos detalhes sobre as festas na era ptolomaica. Tanto os rituais comuns quanto os ritos festivos do Egito ultrapassam muito em complexidade qualquer coisa a ser encontrada nos rituais hebraicos do Pentateuco. Mesmo em uma base "evolucionária" (erroneamente inerente), não seria realista datar os rituais hebraicos, relativamente simples, tão distantes quanto na era pérsica; pelos padrões egípcios, eles seriam mais que pré-patriarcais. Deixem o mosaico em paz!

C. Crenças funerárias. A crença na vida depois da morte foi um traço dominante da religião egípcia em todos os períodos, mas como já visto não foi uma unidade — o mundo vindouro solar e o osiriano ofereceram tanto a companhia de Rá através dos céus quanto o reino de Osíris no mundo dos mortos num modelo mais terrestre. Em qualquer um dos casos, o corpo era uma morada material para a alma, esta é a razão dos esforços para preservá-lo (mumificação) e o uso de estatutos

para preservar a imagem mesmo se o corpo perecesse. Enquanto a vida além refletia as condições terrenas, as pinturas das tumbas poderiam magicamente fornecer os desejos do morto, e a tumba era a sua casa eterna, que deveria ser apropriadamente mobiliada com mercadorias que seriam magicamente eficazes — por causa da riqueza dos enterros egípcios, um famoso alvo para os ladrões de tumbas. Enquanto que o Livro dos Mortos incluía elementos morais em forma de julgamento do morto, o impacto deste era enfraquecido por se recorrer a mágicas. Devido à natureza materialista escatologia egípcia, nós devemos muito do nosso conhecimento àquela civilização.

BIBLIOGRAFIA:

A. Auxílios Bibliográficos. Até 1941, veja Ida A. Pratt, *Ancient Egypt, Sources of Information in the New York Public Library* (1925), e idem, *Ancient Egypt*, 1925-1941 (1942), mais os verbetes bibliográficos JEA e *Chronique d'Égypte*. Para os anos de 1939-1947, consulte W. Federn, em *Orientalia*, XVII (1948) a XIX (1950), oito fascículos. A partir de 1947, veja J. M. A. Janssen, *Annual Egyptological Bibliography* (1948ss.), prosseguido por M. Heerma van Voss. Para monumentos levantados e descobertas é indispensável o livro de B. Porter, R. L. B. Moss, E. M. Burney, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings*, I-VII *(1929-1951)*, e a 2 ed., I.1 (1960), I.2 (1964), II. Sobre a restauração do Egito Antigo, veja J. A. Wilson, *Signs and Wonders Upon Pharaoh* (1964), L. Greener, *The Discovery of Egypt* (1966), E. Hornung, *Emfubrung in die Agyptologie* (1967).

B. Geografia e topografia. Sobre as condições primitivas ver: Rushdi Said, *The Geology of Egypt* (1962), e W. C. Hayes, *Most Ancient Egypt* (1965), de JNES, XXIII (1964), págs. 73ss.,145ss.,217ss., com referências adicionais. Para visão geral, ver: J. Ball, *Contributions to the Geography of Egypt* (1939). Sobre a topografia antiga, ver: Sir A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, I-III (1947), é uma mina de informação, mais minuciosa que os grandes compêndios de H. Gauthier, *Dictionnaire des Noms Geographiques*, I-VII (1925-1931), e a recente pesquisa de P. Montet, *Geogiaphie de l'Égypte Anciennie*, I-II (1957). Sobre fontes clássicas, conforme J. Ball, *Egypt in the Classical Geographers* (1941). Baedeker, *Egypt and the Sudan* (1929) é valioso, e sobre a inter-relação da terra, cultura e história. H. Kees, *Ancient Egypt, A Cultural Topography* (1961).

C. Linguagem e escrita. Afinidades do egípcio e do semítico, conforme Gardiner, *Egyp. Grammar*, § 3; G. Lefebvre, *Chronique d'Égypte*, XI/22 (1936), págs. 266-292, sobre Egípcio Antigo ver: E. Edel, *Altagyptische Grammatik*, I/II (1955/1964) Sobre o Médio Egito há uma pesquisa completa de Sir A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar*[3] (1957), e um moderno e compacto tratamento, H. W. Fairman, *Introduction to Middle-Egyptian Grammar* (in press); para Egito Posterior, A. Erman, *Neuägyptische Grammatik2* (1933) está disponível, mas obsoleto; para um padrão lexicográfico A. Erman and H. Grapow, *Worterbuch der Aegyptischen Sprache*, I-V (1926-1931). Índices — VI-VII (1950/1963), e *Bellgstellen*. I-V *(1937-1958) para fontes usadas*; R. 0. Faulkner, *A Concise Dictionary of Middle Egyptian* (1962) é prático. Sobre cóptico e dialeto saídico, um prático esboço é: J. M. Plumley, *Introductory Coptic Grammar* (1948), mais completo é: W. C. Till, *Koptiscue Grarriniatik (1956)*. Para o bohaírico, conforme A. Mallon (org. M. Malinine). *Grammaire Copte4* (1956), com uma bibliografia geral muito boa. Dialetos esquematizados: W. C. Till, *Koptiselie Dialektgrammatik2* (1961). O melhor léxico é de W. E. Crum, *Coptic Dictionary* (1939), com adendos por R. Kasser, *Complements au Dictionnaire Copte de Crum* (1964), prático é: W. Spiegelberg, *Koptis(lies) HanditorterhuCh* (1921), sendo substituído por: W. Westendoif, ibid. (1965ss.), e J. Cerny. *Coptic Etymological Dictioriaiy* (in press); nenhum destes trabalhos inclui as palavras gregas em cóptico, mas elas estão em: R. Kasser e W. Vycichl, *Dictionnaire... Copte* (1967ss.)

Sobre hieróglifos egípcios ver: Nina M. Davies, *Picture Writing in Ancient Egypt (1958)*, hierático, G. Maller, *Hieratische Paloographije. 2* 1-111, IV (1927-1936, re-impresso 1965), e *Hieratische Lesestücke, I-III* (1909-1910 e reprs).

Palavras emprestadas do semita cp. M. Burchardt, *Die altkanaonaischen Fremdworte und Eigerinomen* im *Aegvptschen*, I/II (1909/1910), com W. F Albright, *Vocalization of the Egvption Syllabic Orthography* (1934) e com T. O. Lambdin, JSS, II *(1957)*, págs. 113-127. Para estudos Meroíticos veja bibliografia de F. Gadallah, Kush, XI (1963) págs. 196-216 (esp. 209, 21(1), e pesquisa esquemática de P. L. Shinnie, *Meroc. A Civilization of the Sudan* (1967).

D. Cronologia. Manetho, veja W. G. Waddell, *Manetho*, Loeb Classical Library (1940); W Helck, *Untersuchungen zu Manetho und den Ägyptischen Königslisten* (1956), Turin canon, cp. Sir A. H Gardiner. *The Royal Coiori of Turin* (1959) para seu texto, com dados extraídos em seu livro *Egypt of the Pharaohs* (1961), pág. 429ss.

Para datas egípcias até 945 a.C., cp. W. C. Hayes in Hayes, Rowton. Stubbings. CAR.[2] I, ch. 6: *Chronology* (1961). Sobre calendário egípcio da 12ª dinastia, veja

R. A. Parker, *The Calendars of Ancient Egvpt* (1950), Lunar dates of Tutmose III and Ramses II. Parker, JNES, XVI *(1957)*, págs. 39-43. Sobre a cronologia do Reino Novo, ver: E. Hoinung. *Untersuchungen zur Chronologie des Neuen Reiches* (1964), e K. A. Kitchen, *Chronique d'Égypte*, XL/ 80 (1965), págs. 310-322. E (começo da 18ª dinastia) *Hornung, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. CXVII* (1967), págs. 11-16. Para a 21ª até a 25ª dinastias, veja Kitchen, *Third Intermediate Period in Egvpt* (1972-1973). Para 664 a.C. como correta data do início da 26ª dinastia, veja Parker, *Mitteilungen des Deutsclien Archaologischen Itistituts, Kairo Abteilung*, XV (1957), págs. 208-212, e Hornung, *Zeitscchrift fur Aegyptisclie Sprache*, XCII (1966), págs. 38,39. Ptolemies, A E Samuel, *Polemaic Chronology* (1962).

E. História. (Trabalhos gerais no final da seção)

1. *Pré-dinástico.* Esboço e referências complementares, F. J. Baumgartel, CAH², I, cap. 9ª: *Pre-dynastic Egypt* (1965), cp. Hayes, *Most Ancient Egypt* (1965).

2. *Arcaico.* Boas pesquisas, W. B. Emery, *Archaic Egvpt* (1961), and I. E. S. Edwards, CAH², I, ch 11- *The Early Dynastic Period in Egypt* (1964).

3. *Egito Antigo.* W. S. Smith, CAH², I, ch. 14. *The Old Kingdon in Egypt* (1962); a arte, W. S. Smith, *Egyptian Sculpture and Painting in Old Kingdom2* (1949); Administration, cp. W. Relck, *Untersucliungen zu den Beontentiteln des Agyptischen Alien Reiches* (1954), e K. Baer, *Rank and Title in the Old Kingdom* (1960), esp. ch. VII- Monuments, cp. I. F. S. Edwards, *The Pyramids of Egvpt2* (1961); A Fakhry, *The Pyramids* (1961); Decretos, H. Goedicke, *Konigiche Dokumente aus dem Aten Reich* (1967).

4. *Surgimento e queda do Reino Médio.* W. C. Hayes. CAH². 1, ch 20. *The Middle Kingdom in Egvpt* (1961), and CAH2, 11, ch, 2- *Egypt from Death of Ammeneines III to Seqetienre II* (1962); G. Posener, *Litterature et Politique dans l'Ègypte de Ia XIIe Dynastic* (1956); W. C. Hayes. *A Papyrus of the Late Middle Kingdom* (1955); W Schenkel, *Memphis, Herukleopolis, Theben* (1965), J. von Beckerath. *Untersucliungeri zur politirchen Geschichite der ziweiten Zwischenzeit in Ägypten* (1965); J. von Seters, *The Hyksos, A New Investigation* (1966); para Byblos, Kitchen, Orieritalia, XXXVI (1967), págs. 39-54.

5. *Reino Novo.* T. G. H. James CAH², II, ch. 8: *Egypt from Expulsion of the Hyksos to Amenophis I* (1965); W. C. Hayes, CAH², II, ch.9; *Egypt, Internal Affairs from Tutmose I to the Death of Amenophis III*, duas partes (1962); R. O. Faulkner CAH², II, ch. 23: *Egypt from Inception of Nineteen Dynasty to Death of Ramesses III* (1966); J. Cerny CAH², II, ch. 35: *Egypt from Death of Ramesses III to the End of the Twenty-first Dynasty* (1965), G. Steindorff and K. C. Seele, *When Egypt Ruled the East2* (1957); D.B. Redford, *History and Chronology of the Eighteenth Dynasty of Egypt* (1967), cf, Kitchen, *Chronique d'Egypte*, XLIII/86 (1968), págs. 313-324; Sobre Egito e Oriente Próximo veja W. Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3 und 2.* Jahrtausend v. Chron (1962); economia e administração, conforme W. Helck, *Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reiches* (1958), and Helck, *Materialen zur Wirtschaftsgeschichete des Neuen Reiches*, I-VI (1961-1965); textos de Ramsés III, segundo W. F. Edgerton e J. A. Wilson, *Historical Records of Ramses III* (1936).

6. *Período posterior.* Sobre a 21ª dinastia, Cerny, CAH, na seção acima; a 21ª a 25ª dinastias, Kitchen, *Third Intermediate Period in Egypt*, 1972-1973. Idade Persa, segundo G. Posener, *La Première Domination Perse en Égypte* (1936); sobre a 26ª—30ª dinastias, veja F.K. Kienitz, *Die politische Geschichet Ägyptens von 7. Bis zum 4. Jahrhundert vor der Zeitwende* (1953), e Mary F. Gyles, *Pharaonic Policies and Administration, 663 a 323 a.C.* (1959). Egito, Judá e Babilônia, conforme D. J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings* (1956). Sobre colonização judaica e papiro aramaico no Egito, E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri* (1953), págs. 3-119.

7. *Histórias gerais.* Apesar do novo CAH², já citado por fascículos, veja J. A. Wilson, The *Burden of Egypt* (1951), também *The Culture of Ancient Egypt* (1956, brochura); W. C. Hayes, *The Sceptre of Egypt of the Pharaohs* (1961). É. Drioton e J. Vandier, *L'Égypte4* (1962), bem documentado; E. Hornung, *Grundzüge der Ägyptischen Geschichte* (1965). A maioria das fontes históricas está em J. H. Breasted, *Ancient Records of Egypt, I-V* (1906-1907).

F. Civilização. A. Erman, *Life in Ancient Egypt* (1894); H. Kees, *Aegypten* (1933); S. R. K. Glanville (org.), *The Legacy of Egypt* (1942), nova org. 1972; G. Posener et al., *A Dictionary of Egyptian Civilization* (1962), confiável, compreensivo e bem ilustrado; L. Casson, *Ancient Egypt* (1958); J. L. de Cenival, *Living Architecture, Egyptian* (1964). Sobre Egito e o AT, J. Vergote, *Joseph en Égypte* (1959), e Kitchen, JEA, XLVII (1961), págs. 158-164; P. Montet, *L'Égypte et la Bible* (1959).

G. Literatura. Seleções em ANET, em certos trechos. Fuller, A. Erman traduzido por A. M. Blackman, *The Literature of the Ancient Egyptians* (1927),

repr. Com uma nova introdução muito boa por W. K. Simpson *como The Ancient Egyptians, A Sourcebook of their Writings* (1966); G. Lefebvre, *Romans et Contes Égyptiens* (1949); E. Brunner-Traut, *Altägyptische Märchen*² (1965). Importantes estudos da literatura do Egito inclui: H. Grapow, *Bildliche Ausdrücke des Aegyptischen* (1924); G. Posener, "Récherches Littéraires", I-VII, in *Revue d'Égyptologie*, VI (1951) a XII (1960); Brunner et al., em B. Spuler (ed), *Handbuch der Orentalistik*, 1:(*Ägyptologie*), 2: *Literatur* (1952); H. Brunner, *Grundzüge einer Geschichete der Altägyptischen Literatur* (1966).

H. Religião. J. Cerny, *Ancient Egyptian Religion* (1952), e H. Frankfort, *Ancient Egptian Religion* (1951) são esboços práticos. Completos e bem documentados são: J. Vandier, *La Religion Égyptienne* (1949); H. Kees, *Der Götterglaube im Alten Ägypten*² (1956), e *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*² (1956); S. Morenz, *Ägyptische alten Ägypten* (1964); H. Bonnet, *Reallexidon der ägyptischen Religionsgeschichte* (1952) é sem igual; para os períodos primitivos (e.g., Pyt Texts), conforme J. H. Breasted, *Development of religion and Thought in Ancient Egypt* (1912, repr. 1959). Sobre sacerdotes, conforme S. Sauneron, *The Priests of Ancient Egypt* (1960); H. kees, *Das Prestertum um Ägyptischen Staat* (1953-1958), e *Die Hohen priester des Amon von Karnak von Herihor vis zum Ende der Äthiopenzeit* (1964), completando G. Lefebvre, *Historie des Grands Prêtres dÁamon de Karnak* (1929); Sobre o culto no templo egípcio. H. W. Faiman, "Worship and Festivals in an Egyptian Temple" (Edfu), repr. de BJRL, XXXVII (1954), págs. 165-203. Festivais: S. Schott, *Altägypstische Festdaten* (1950), e C. J. Bleeker, *Egyptian Festivals* (1967).

K. A. KITCHEN

EGLÁ (עגלה, *bezerro*). Uma das mulheres de Davi, mãe de seu sexto filho Itreão em Hebrom (2Sm 3.5; 1Cr 3.3).

EGLAIM (עגלים, *dois pingos*). Nome de cidade. Não é o mesmo que En-Eglaim.

Cidade na fronteira de Moabe (Is 15.8). A sua localização é incerta. Eusébio menciona um lugar chamado Agallim, 12,9 Km ao sul de Areópolis (Raba), que estaria na fronteira norte. L. Koehler identifica Eglaim com Khirbet el-Gilime, nordeste de er-Rabba (KB, pág. 9). Y. Aharoni sugere Mazrá, um oásis na costa do Mar Morto ao nordeste da península de Lisan (*The Land of the Bible* [1967], pág. 32).

J. REA

EGLATE-SELISIAS (עגלת שלשיה, "a terceira Eglate"). Uma cidade perto de Zoar, que é mencionada nos oráculos proféticos do julgamento de Moabe (Jr 48.34).

EGLOM (Local) (עגלון, a maioria dos manuscritos da LXX substituiu Adulão, q.v., mas muitas variações ocorrem, por exemplo, Ἀγλων, Ἐγλών, et al.). Uma cidade amorita na Sefelá ocidental. O ponto de vista de W. F. Albright de que Eglom fosse identificada com Tel el-*ḥesi* tem sido em geral aceito. O antigo nome foi preservado na proximidade de Khirbet 'Ajlân para onde a cidade tinha se mudado no período Bizantino (Eusébio, *Onomasticon*, ed. Klostermann, 48.18). As escavações arqueológicas de W. M. F. Petrie (1890) e F. J. Bliss (1891-1893) foram o princípio da arqueologia moderna na Palestina. 8 distintos níveis foram descobertos datando dos períodos do Bronze Inicial III ao período Pérsico.

A menção mais antiga a Eglom é a referência a *'q3y* nos textos de maldição do Egito (Posener, Nº leste 58). O bloco cuneiforme descoberto em Tel *el-ḥesi* é contemporâneo dos últimos textos de Bronze de El Amarna (EA 333). A carta descreve a alta traição que estava sendo articulada próxima a Laquis e Jarmute contra o Faraó.

O rei de Jerusalém agiu contra os seus vassalos, os gibeonitas (q.v.), porque eles tinham feito um pacto com Josué. Os reis amorreus de Jarmute, Hebrom, Laquis e Eglom foram convocados para ajudar (Js 10.3-6). Os israelitas vieram ao auxílio dos gibeonitas e derrotaram os amorreus. Subseqüentemente, os 5 reis foram capturados (10.23); e durante a campanha no sul da Palestina a cidade de Eglom foi conquistada (10.34-37; 12.12). Ela foi designada para a herança de Judá, no segundo distrito da região da Sefelá (15.39).

BIBLIOGRAFIA. E. Robinson, *Biblical Researches in Palestine and the Adjacent Regions* (1856), II, págs. 388-392; C. R. Conder, *Tent Work in Palestine* (1878), II, págs. 168,169; id., e H. H. Kitchener, SWP, *Memoirs*, III (1883), pág. 261; W. M. F. Petrie, *Tell el Hesy* (*Lachish*) (1891), págs. 18-20; F. J. Bliss, *A Mound of Many Cities, or Tell Hesy Excavated* (1898); P. Thompsen, *Loca Sancta* (1907), págs. 14,15,58; W. F. Albright, "Researchers of the School in Western Judaea", BASOR, Nº 15 (1924), págs. 7,8. Id., "The American Excavation of Tell Beit Mirsim" ZAW n.f. VI (1929), pág. 3, n. 2; J. Garstang, *Joshua in Judâa*", PJb XXX (1934), págs. 66-68; M. Noth, *Das Buche Josua* (1938), pág. 68; J. Obermann, "A Revised Reading of the Tell el-Hesi Inscription. With

a Note on the Gezer Sherd", AJA 91940, págs. 93-104; W. F. Albright, "A Case of lèse-majesté in Pre-Israelite Conquest", BASOR, Nº 87 (1942), págs. 32-38; O. Tufnell, "Excavator's Progress. Letters of F. J. Bliss, 1889-1900", PEQ, 1965, págs. 112-127.

F. Rainey

EGLOM (REI) (עגלון, *boi jovem* [?], acadiano *Igla-nu*). Um rei moabita obeso, que no começo do período dos Juízes ocupou um território a oeste do Jordão perto de Jericó. A campanha militar deste rei foi ajudada pelos vizinhos amonitas, que atacaram uma área ao leste do rio Jaboque (Nm 21.24; Js 12.2; 13.10,25; Jz 11.13,22), e também pelo deserto dos beduínos amalequitas. As explorações de Eglom resultaram na ocupação da "cidade das palmeiras" (Jz 3.13), mas desde que este lugar (Jericó) foi destruído no século anterior (se não antes) por Josué, a ocupação moabita do séc. 12 a.C., sem dúvida envolveu a sujeição do território ao redor, incluindo Betel. Os israelitas foram dominados pelos moabitas por 18 anos, depois do que Deus levantou Eúde para libertar Israel desta humilhação (Jz 3.21). Eúde trouxe o tributo anual a Eglom, ganhando uma audiência particular, e quando o obeso rei se levantou para receber o tributo, Eúde o feriu fatalmente no abdome.

BIBLIOGRAFIA. V. Tallquist, *Assyrian Personal Names* (1914), pág. 95.

R.K. Harrison

EGREBEL. A forma de Acraba na BJ (Ἐγρεβήλ, Judite 7.18). Um lugar descrito como "próximo de Cuch (*Cuxe*), sobre a torrente de Mocmur", provavelmente Akrabeh moderna, 40 Km ao norte de Jerusalém a alguns quilômetros do poço de Sicar.

EÍ (אחי). Listado como um dos filhos de Benjamim (Gn 46.21), mas seu nome foi mudado para Airão (Nm 26.38) e Eí pode ser um fragmento daquele. Em 1Crônicas 8.1 é escrito Aará.

EIRA 1. (גרן; ἅλων). Uma área circular nivelada de 8 a 1 m de diâmetro, construída dentro ou próximo ao campo de grão, preferivelmente num



Eira na Síria. © *Lev*

terreno elevado, exposto ao vento. Era preparado por pedras soltas (pelas quais era feita uma borda de contenção dos grãos), depois o solo era molhado e vedado e, finalmente, varrido. José acampou próximo a uma eira (Gn 50.10). Davi construiu um altar e Salomão, o Templo, na forma de uma eira (2Sm 24.18; 2Cr 3.1). Rute visitou Boás em sua eira (Rt 3.3); e os profetas usaram o termo figurativamente (Mq 4.12).

2. גרן, (significando eira, Dt 15.14; Jz 6.37; 1Rs 22.10, etc.; Aramaico — אדרי קיט, significando *eira no estio*, Dn 2.35; קרקע significando assoalho ou piso, 1Rs 6.15,16, etc.; ἅλων, significando *eira*, Mt 3.12; Lc 3.17). Essas eiras, próximas às cidades ou vilas, eram plataformas de pedras planas ou de barro na abertura para assegurar o sopro do vento no processo de eirar. Animais caminhando ou trenós se arrastando eram usados para separar o grão do estoque. Depois ele era ventilado pela agitação no ar. Um outro uso da palavra é como o assoalho de uma construção. Este é visto especialmente em 1 Reis 6 com referência ao Templo. Em Amós 9.3 a mesma palavra refere-se a "solo" (NASB) ou "fundo" (RCV) do mar. *Veja* Casa.

Giacumakis Jr e G. B. Funderburk

EIRAR. (דוש; ἀ λοάω, *pisar, esmagar com os pés, malhar*; daí também, *descobrir, procurar*. O hebraico é parecido com דיר, *pisar ruidosamente, andar sobre, pisar numa eira* [Jr 51.33]). Esta palavra é distinta de *sacudir com vara* conforme aplicado nas plantas de jardim — endro, cominho, linho (Is 28.27). Para se esconder dos midianitas, Gideão foi malhar o trigo (Jz 6.11) no lagar ao invés de na eira (Jz 6.11). Os implementos utilizados na ação de debulhar eram marretas, garfos e pás. As marretas (Is 41.15; Am 1.3 "debulhador" NVI) eram construídas de madeira pesada, atarraxada com pedras pontudas, cacos de vaso de barro e cravos de metal. A carreta era feita de esteiras presas (Is 28.27). Bancos com encostos eram construídos acima para os condutores. Estes debulhadores eram puxados por juntas de bois, burros ou cavalos, e eram amarrados na pilha de grão empilhada no centro da eira. Homens e mulheres dirigiam as juntas, enquanto outros com garfos varriam as palhas debulhadas. A "pá" (Lc 3.17) e a enxada também eram usadas para arremessar e permitir que o vento soprasse e esparramasse a roça.

Nas colheitas era costumeiro acampar toda a família próximo à eira e compartilhar do trabalho. Profetas fizeram usos figurativos do debulho nos tempos das complicações judiciais (Jr 5.33; Dn 2.35; Mq 4.12; Mt 3.12). Uma eira cheia era uma indicação das bênçãos de Deus (Jl 2.24).

G. B. Funderburk

EIXO. *Veja* Roda; Mar Grande, O.

EL (אל, *força, poder*, assírio *ilu*, ugarítico *il*). Designação poética do único Deus de Israel; geralmente em hebraico, usado com o artigo definido, o (verdadeiro) Deus, embora este artigo não seja necessário para definir o Deus verdadeiro (Nm 12.13). Mas o termo, significando "força" basicamente, pode ser usado como um adjetivo e também em referência a homens de poder e posição (Ez 31.11), tal como Nabucodonosor, ou ainda pode-se referir a anjos (Sl 29.1).

Assim como a palavra "deus" em nosso idioma pode ser usada para o Deus verdadeiro ou os deuses, assim esta palavra em hebraico pode significar tanto um deus pagão, referindo-se a ídolos geralmente (Êx 15.11; 34.14; Is 43.10). A mesma raiz é usada na mitologia ugarítica como nome do deus chefe do panteão dos cananeus, embora o deus-pai no panteão IL tenha tido um papel de menor importância que deuses heróis como Baal. Os críticos apresentam uma posição de que os ancestrais hebraicos adoravam a deidades de clãs que tinham estes elementos em seus nomes. A literatura do fenício antigo e do ugarítico usa a forma feminina da palavra para deusas do panteão. A Bíblia hebraica evita totalmente este uso feminino da palavra porque a religião hebréia não tinha conceitos mitológicos de uma deusa. As deusas pagãs são nomeadas na Bíblia hebraica (e.g. Astarote, 1Sm 7.3). El, no entanto, é freqüentemente combinado com outros adjetivos para criar títulos de Deus que expressam seus numerosos atributos. Entre estes nomes estão *El Shaddai*, Deus Todo-Poderoso (Gn 17.1; Êx 6.3); *El 'Elion*, Deus Altíssimo (Gn 14.18-24); *El 'Olam*, Deus da Eternidade (Gn 21.33); El Ro'i, Deus que vê (Gn 16.13); *El Rehum*, Deus misericordioso (Dt 4.31); *El Nose'*, o Deus perdoador (Sl 99.8); *El Hannun*, Deus gracioso (Ne 9.31); *El Kanna'*, Deus zeloso (Êx 20.5); etc. *Veja* Deus, Nomes de.

BIBLIOGRAFIA. M. H. Pope, *El in the Ugaritic Texts* (1955); J. Bright, *A History of Israel* (1959), págs. 90,91,108,109,147, n. 43.

E. B. Smick

EL ROÍ (אל ראי; TM é erroneamente indicado *'ēl ro'ī*). O nome usado para Deus em Gênesis 16.13 por Hagar, cuja proteção ela experimentou quando estava fugindo de Sara. Uma frase ambígua em hebraico, "El Roí" tem sido entendida de dois modos principais: (1) "Deus que me vê" (cp. NVI, grego, Vul.) e (2) "Deus da vista" (ARC). A *Bíblia de Jerusalém* favorece a última interpretação, e NEB usando o título "El Roí" com "Deus de visão" na nota de rodapé.

M. R. Wilson

EL SHADAI (אל שדי, *Deus da(s) montanha(s) ou Deus Todo-Poderoso*). Um título de Deus nas narrativas patriarcais e como um arcaísmo em muitas passagens poéticas do AT.

O termo é traduzido "Deus Todo-Poderoso" (Gn 17.1; 28.3; 35.11; 43.14; 48.3; Êx 6.3). Estas são passagens em prosa e o termo completo El Shadai é usado. Em muitas outras passagens (Nm 24.4,16; Rt 1.20,21; Sl 68.15; 91.1; Jl 1.15 [cp. Is 13.6], Ez 1.24; Jó 5.17, e 30 vezes em Jó) o elemento Shadai somente é usado e é traduzido por "o Poderoso". Esta tradução é um pouco dúbia visto que é baseada na raiz hebraica (*ŏādad*) que não significa exatamente "Poderoso" mas "lidar violentamente com". Este significado foi primeiramente usado na LXX, que freqüentemente usa παντοκρατωρ ("poderoso") referindo-se a El Shadai. Alguns críticos acreditam que se refere a uma deidade tribal, um deus superior adorado pelos patriarcas, que não eram verdadeiramente monoteístas. Eles geralmente citam Deuteronômio 32.17 ou Josué 24.2 que registrou o fato de que os ancestrais israelitas serviram outros deuses quando estavam "além do Eufrates". Enquanto isto é permitido na narrativa de Gênesis, isso enfaticamente afirma que Abraão deixou esta falsa religião para adorar o verdadeiro e único Deus. Um de seus muitos títulos descritivos era El Shadai, o significado que não pode estar absolutamente certo, embora W. F. Albright faça uma forte defesa de seu significado, "Deus da(s) montanha(s)" (JBL, LIV [1935], págs. 180-193). O nome Shadai é às vezes usado como um elemento divino em nomes próprios (Nm 7.36, *Zurishaddai*) e é atestado em documentos egípcios pelo nome *Shadai-'ammi*, etc. (infra pág. 243, Albright).

Veja Deus, Nomes de.

BIBLIOGRAFIA. W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, 2 ed. (1957), págs. 15,243,244n., 247, 271,300.

E. B. Smick

ELÁ 1. (אלא). O pai de Simei que era administrador em Benjamim, responsável pelos arranjos domésticos da casa de Salomão (1Rs 4.18).

2. (אלה, LXX Ηλα, talvez *chefe*, *forte*, *divino*, cp. "terebinto"; Noth, *Israelitische Personennamen*, págs. 38,90). 4º rei de Israel, filho de Baasa de Issacar. Seu reino é descrito brevemente em 1 Reis 16.8-14. Ele sucedeu seu pai no 26º ano de Asa de Judá, e foi assassinado no ano seguinte (vv. 10,15). "Dois anos" (v.8) indica que seu reinado durou mais que um ano inteiro; isto foi o suficiente para ele mostrar sua ligação com a política da religião de seu pai, em desobediência à profecia de Jeú, filho de Hanani, mas ele parece não ter tido a energia e liderança que seu pai tinha. É registrado que ele encontrou a morte enquanto festejando com seu chefe de gabinete em Tira, embora o exército naquela hora estivesse cercando a cidade filistéia de Gibetom.

J. Lilley

ELA, VALE DE (עמק האלה; LXX, ἡ κοιλὰς Ἠλα, *do terebinto* ou *do carvalho*).

Um vale na Sefelá, geralmente identificado com Wadi es-Sant ("Vale da Acácia"), cerca de 22 Km ao sudoeste de Jerusalém. É possível que o vale de Sitim, mencionado em Joel 3.18, seja uma referência a Wadi es-Sant (hebr. *shittah* é o equivalente do Árabe *sant*). A área é rica em acácias, terebintos e carvalhos. Foi o local de combate entre Davi e Golias (1Sm 17.2ss., 21.9). Há um córrego cortando o vale (ou *wadi* como os Árabes o chamam), que corre somente no período das chuvas. O fundo do córrego é coberto com pedrinhas, o tipo de pedra que Davi pode ter usado em sua funda.

C. Shultz

ELANÃ (אלחנן, LXX Ἐλεανον *Deus tem sido gracioso* = Adeodato [2Sm 21.19; 23.24; 1Cr 11.26; 20.5]) O nome de dois homens no AT. 1. Um belemita, filho de Jaaré-Oregim, que quando no exército de Davi nas guerras contra os filisteus em Gobe assassinou (a KJV hipoteticamente acrescenta "irmão de" em 1Cr 20.5) Golias o geteu, e de cuja haste da lança é dito ter sido como a agulha de um tecelão (2Sm 21.19). Em Crônicas o pai de Elanã é Jair e sua vítima é Lami o irmão de Golias (1Cr 20.5).

Esforços hipotéticos para resolver este problema são: (a) A existência de dois gigantes separados com o nome de Golias, um morto por Davi e outro por Elanã, ou supor que Golias é um nome

genérico para uma classe de gigantes. (b) Assumir que o "irmão de" está fora do texto de Samuel. (c) Assumir que Crônicas está tentando resolver o problema por acrescentar "irmão". (d) Supor juntamente com Ewald e Kennedy que uma história originalmente lidando com Elanã foi transferida para Davi cuja vítima previamente ficou anônima. (f) Supor por uma tradição preservada em Jerônimo (*Quaest. Heb. in Libros Regnum*) e no Targum que Davi e Elanã são idênticos. Recentemente se supõe que Davi seja o nome real de Elanã. Suporte para esta alegação a partir da ocorrência de *dawidum* no texto de Mari por um líder agora tem sido revelado ser indefensável.

2. Filho de Dodô de Belém, um dos 30 homens valentes de Davi que tinha uma posição próxima aos três (2Sm 23.24; 1Cr 11.26).

BIBLIOGRAFIA. A. R. S. Kennedy, *Samuel; The Century Bible* (s.d.), pág. 300; S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Books of Samuel* (2 ed., 1913), págs. 354,355; A. M. Honeyman, JBL, 67 (1948), pág. 23s.; V. Pákozdy, ZAW, 68 (1956), págs. 257-259; J. J. Stamm, SAT, 7 (1959), pág. 167ss.

J. P. Lewis

ELÃO (עילם, LXX Αιλάμ, significado incerto; talvez *terra alta*). 1. Um dos filhos de Sem e progenitor dos elamitas (Gn 10.22; 1. Cr 1.17). Veja Elão, Elamitas.

2. Um sacerdote que participou na dedicação dos muros de Jerusalém na época de Neemias (Ne 12.42).

3. Um dos filhos de Sasaque descendente de Benjamim (1Cr 8.24).

4. Um coratita no tempo de Davi que era um porteiro (1Cr 26.3).

5. Um dos chefes que se diz ter selado, junto com outros líderes,o pacto de Esdras (Ne 10.14).

6. O epônimo de uma família da qual 1.254 pessoas retornaram para a Palestina após o Exílio sob Zorobabel (Ed 2.7; Ne 7.12; 1Esd 5.12). Tem sido sugerido que o "outro Elão" (Ed 2.31) com quem retornaram 1.254 pessoas é o mesmo Elão de Esdras 2.7. Jesaías, um outro membro desta família, retornou com Esdras (Ed 8.7). Ainda um outro membro desta família, "Secanias, filho de Jaziel, dos filhos de Elão", sugeriu a Esdras que os hebreus que tinham casado com mulheres não-hebréias deixassem-nas junto com seus filhos (Ed 10.2-4). Seis dos homens desta família deixaram sua esposas estrangeiras (Ed 10.26).

A. C. Schultz

ELÃO (País), ELAMITAS (עילם, LXX Αιλάμ, de significado incerto, talvez *terra alta*, *montanha*).

1. Introdução. Elão é a designação bíblica de um povo e um país na região sul do platô Iraniano nas montanhas do Zagros ao leste e nordeste do vale do Tigre. É aproximadamente equivalente a atual província iraniana de Khuzistan. O nome deriva do elamita *Haltamti*. É o *Elamtu* dos assírios e dos babilônios e dos *Elymais* dos gregos que também chamavam-na *Susiana* da capital Susa (Shushan), a Shush moderna. Os estudiosos não concordam sobre o relacionamento das línguas dos elamitas com as outras línguas do Oriente Próximo. O estágio mais primitivo da língua está escrito numa inscrição que ainda não foi totalmente decifrada, mas da qual se desenvolveu uma escrita cuneiforme em c. 1600 a.C., a qual em troca adaptou o elamita no final do 6º séc. a.C. nos escritos Aquemênidas persas. A linguagem não é semítica. A história dos elamitas é amplamente conhecida pelos registros de outros povos que têm informações quebradas inevitavelmente.

2. A história primitiva. Os registros bíblicos dos elamitas seguem até Elão filho de Sem (Gn 10.22; 1Cr 1.17). Estudiosos classificam-nos como não semíticos, caucasianos. A arqueologia e a antropologia não dão nenhuma luz sobre as origens elamitas, mas é claro que Elão era influenciado pela cultura de Jemdet Nasr durante o período posterior do 4º milênio a.C. A dependência cultural de Elão sobre a Mesopotâmia que começou neste primitivo período durou por toda a sua história. A primeira manifestação nos registros da Mesopotâmia mostra que estavam sujeitos à sumeriana. Eannatum de Lagash em 2450 a.C. Isto fortaleceu mais tarde a influência da cultura sumeriana sobre os elamitas. A dependência elamita da Mesopotâmia continuou depois da hegemonia no vale do Tigre-Eufrates que mudou dos sumérios para os acadianos sob o governo de Sargão de Acade (2360-2305 a.C.). Foi neste período que os elamitas se apropriaram da escrita cuneiforme suméria-acadiana, com a qual eles produziram a escrita deles em tábuas de barro e pedra. Os elamitas de Susa participaram na construção do templo de Gudea de Lagash (c. 2000 a.C.).

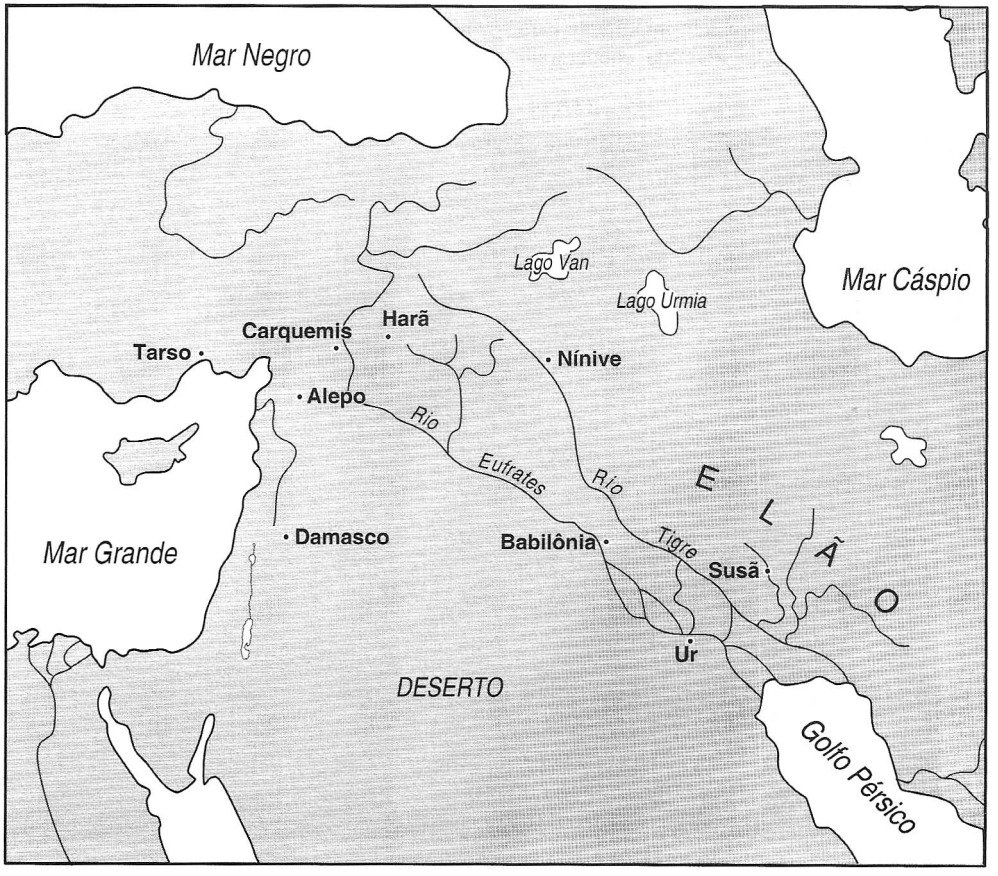
Com o declínio do poder acadiano, Elão ganhou sua liberdade e estabeleceu uma dinastia independente. Mas a terceira dinastia de Ur eventualmente ganhou controle de muitas cidades de países dominados por Elão. No entanto, os elamitas foram eventualmente capazes de reafirmar

a sua independência e destruir os opressores de suas capitais, trazendo de volta a Elão o último rei da dinastia de Ur, Ibbi-Sin (c. 2030 a.C.). A destruição de Ur pelos elamitas é lamentada nos textos de lamentação da Suméria.

Nesta hora da história elamita, os líderes do país foram conhecidos como "governadores" e não como reis no sentido do termo na Mesopotâmia. Os governantes de Elão eram na verdade senhores feudais que eram considerados representantes de Inshushinak, deus de Susã. Uma forma cultural particular surgiu neste período que serviu para determinar o método de transição do poder de um governador para outro até o fim da história elamita. Este foi o princípio da sucessão matrilinear no qual o trono era hereditário através das mulheres e o novo governante era o filho da irmã de um dos membros da família governante anterior. A qualidade da sucessão era, de algum modo, protegida pela regra que dizia que o sucessor deveria ter experiência como vice-rei, geralmente em Susã.

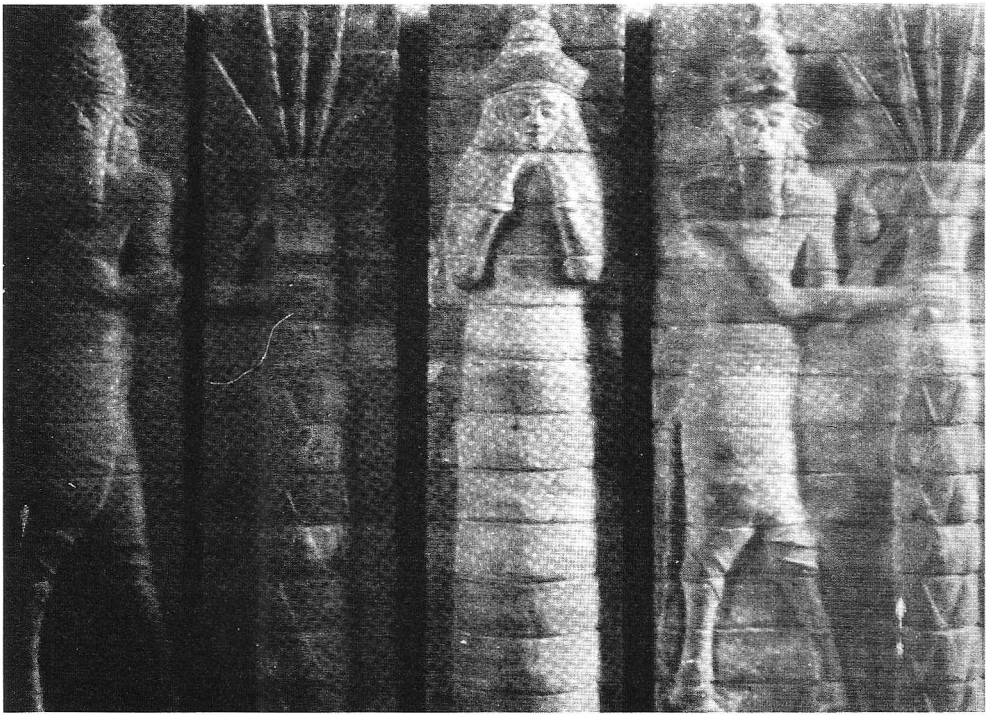
O poder de Elão se espalhou pela Mesopotâmia sob o domínio do rei Kutir-Mabug que tornou a Rim-Sin rei de Larsa e através dele controlou a desde o sul até ao norte da Babilônia. Larsa foi derrotada pela primeira dinastia amorrita, sob o domínio de Hamurabi (c. 1728-1686 a.C.) que fez de Elão uma província de seu império, de acordo com seus registros, no 13º ano de seu reinado. O império da dinastia de Hamurabi foi derrotado pela invasão de Kassite (c. 1600 a.C.) e Elão foi liberta do domínio babilônico. Pelos próximos 300 anos praticamente nada é conhecido sobre Elão. Na última 4ª parte do séc. 14 a.C., cassita Kurigalzu III declara ter vencido Elão.

3. O período clássico. Este período começa em c. 1200 a.C. quando Elão ganha novamente a independência e ressurge como um poder internacional. Uma sucessão de reis capazes expandiu o poder elamita e uma invasão da cidade de Babilônia em 1160 a.C. destruiu o domínio cassita.



A cidade de Babilônia se tornou em um satélite de Elão. Muitos templos foram construídos no império e foram dedicados às deidades elamitas e o tributo circulou em Susã, a capital. Escavações arqueológicas em Susã descobriram que os elamitas saquearam várias cidades babilônicas. Entre os troféus encontrados em Susã estava o pilar do Código de Hamurabi e o pilar da vitória de Naram Sin. Muitos dos monumentos capturados foram colocados nas praças das importantes cidades de templo e dedicadas aos deuses de Elão. Estes sucessos elamitas foram terminados abruptamente por Nabucodonosor I que capturou e saqueou Susã (c. 1130 a.C.) e mais uma vez se tornou Elão sujeita à Babilônia. E mais uma vez por quase 300 anos nada se sabe da história elamita.

A Crônica Babilônica menciona Elão como um estado independente em 742 a.C. e é descrita do mesmo modo nas inscrições dos reis assírios Tiglate-Pileser II (745-727 a.C.) e Sargão II (722-706 a.C.). Os assírios demonstraram grandes habilidades diplomáticas por colocar os vários requerentes ao trono de Elão, um contra o outro. As inscrições elamitas começam com Shutruk-Nahhunte II (717-681 a.C.) e são um suplemento importante para as inscrições assírias. Os elamitas cooperaram com o rebelde babilônico Merodaque-Baladã contra Senaqueribe (705-681 a.C.) que resultou somente em Elão tornando-se um refúgio para rebeldes babilônicos humilhados pelos assírios. Senaqueribe não foi capaz de ganhar uma vitória decisiva sobre Elão. Ao menos em uma batalha os elamitas venceram os assírios. A batalha entre os dois poderes continuou até os últimos anos do reinado assírio de Assurbanipal (633-619 a.C.). Assurbanipal derrotou o rei Teumman e em um de seus relevos mostra a cabeça do monarca derrotado, pendurada numa árvore no jardim do palácio, onde ele e sua rainha festejavam com outros nobres. Assurbanipal colocou uma marionete no trono de Elão mas ele provou ser desleal resultando na invasão de Elão pelo monarca Assírio em 640 a.C., saqueando Susa e deportando muitos para Samaria. Elão como uma nação independente chega ao fim. No surgimento do império persa em 550 a.C. Elão foi feito satrapia, pagando tributo aos reis Aquemênidas. Susã foi mantida como uma importante cidade e era usada como residência do rei três meses por ano. Era amplamente conhecida pela beleza de seus muros e palácios. A cidade foi mencionada pelos escritores gregos Arrian, Ctesias, e Heródoto.



Deusa elamita En-Susinak com protetores Genii. © *V. E.*

4. Elão na Bíblia. Elão, o progenitor dos elamitas, com Assur, Arfaxade, Lude e Arã, era um dos filhos de Sem (Gn 10.22). Em Gênesis 14.1-17, Quedorlaomer, rei de Elão, é descrito como soberano dos outros três reis da Mesopotâmia. Tabuletas cuneiformes descobertas em Mari indicam que neste período os mercenários elamitas serviram nos exércitos dos reis da Mesopotâmia e que os elamitas viajaram como emissários até Alepo e Hazor, o que pode ajudar a entender Gênesis 14. Baseado no conhecimento atual é possível sincronizar adequadamente os governantes das cidades mesopotâmicas e os reis elamitas.

Elão é listado entre os que atacaram Jerusalém e é descrita como uma terra de arqueiros (Is 22.6; Jr 49.35). É também listada junto com medos entre os que atacaram a Babilônia sob o domínio de Ciro (Is 21.2,9). Elão é listado como um dos lugares para os quais os israelitas foram exilados (Is 11.11). Jeremias registra Elão entre as nações que serão forçadas a beber o cálice da ira de Deus (Jr 25.25; cp. 49.34-39). Ezequiel numera Elão entre as nações onde se lamentarão sobre as suas sepulturas com cantos (Ez 32.16,24). Os elamitas são registrados entre os povos instalados na Samaria pelos assírios (Ed 4.9,10). Ciro (Is 44.28; 45.1) era da província elamita de Anshan. Os episódios registrados no livro de Ester ocorreram em Susã, antiga capital de Elão no reino de Assuero da Pérsia que é identificado por alguns como Xerxes I, e por outros como Artaxerxes II. Em Atos 2.9, é dito que os elamitas estavam presentes entre os persas, medos e outros, em Jerusalém, no dia de Pentecostes.

BIBLIOGRAFIA. G. C. Cameron, *History of Early Iran* (1936); G. A. Barton, *Archaeology and the Bible* (1937); E. Herzfeld, *Iran in the Ancient Near East* (1941); J. A. Thompson, *The Bible and Archeology* (1962); J Gray, *Archaeology and the Old Testament World* (1965).

A. C. Shultz

ELASA 1. (Ἐλασά), o lugar onde Judas Macabeus acampou quando Báquides avançou sobre ele em 160 a.C. (1Mac 9.5). Na batalha seguinte, Judas foi morto. O lugar é identificado como *Il'asa*, perto de Bete-Horom.

2. (אלעשה, LXX Jr 36.3 Ἐλασά; 2Esd 10.22 Ἠλεασά; *Deus fez*). Um dos filhos de Pasur que estava entre os sacerdotes que deixou suas esposas estrangeiras (Ed 10.22).

3. Um dos filhos de Safã, que quando enviado até Nabucodonosor por Zedequias, levava uma carta de Jeremias aos exilados (Jr 29.3). (Este é o mesmo nome que Eleasa, q.v.)

D. H. Madvig

ELASAR (אלסר, significado incerto). Arioque, o rei de Elasar, era um dos aliados de Quedorlaomer, rei de Elão, em sua invasão do vale do Jordão na época de Abraão (Gn 14.1). Estudiosos antigos consideravam as identificações destes reis como razoavelmente firmes com Arioque sendo identificado com Eri-Aku, rei de Larsa. Maiores estudos têm enfraquecido esta crença. No caso de Arioque, "Eri-Aku" é agora lido como "Warad-Sin", e as diferenças fonéticas entre "Larsa" e "Elasar" tornam-se mais importantes. Ilanzura, entre Carquemis e Harã ao norte da Síria, têm sido sugerido recentemente, mas o único argumento positivo para esta sugestão é a similaridade fonética entre os dois nomes. Atualmente, a identificação de Larsa permanece incerta.

BIBLIOGRAFIA. D. J. Wiseman, "Ellasar", NDB (1967).

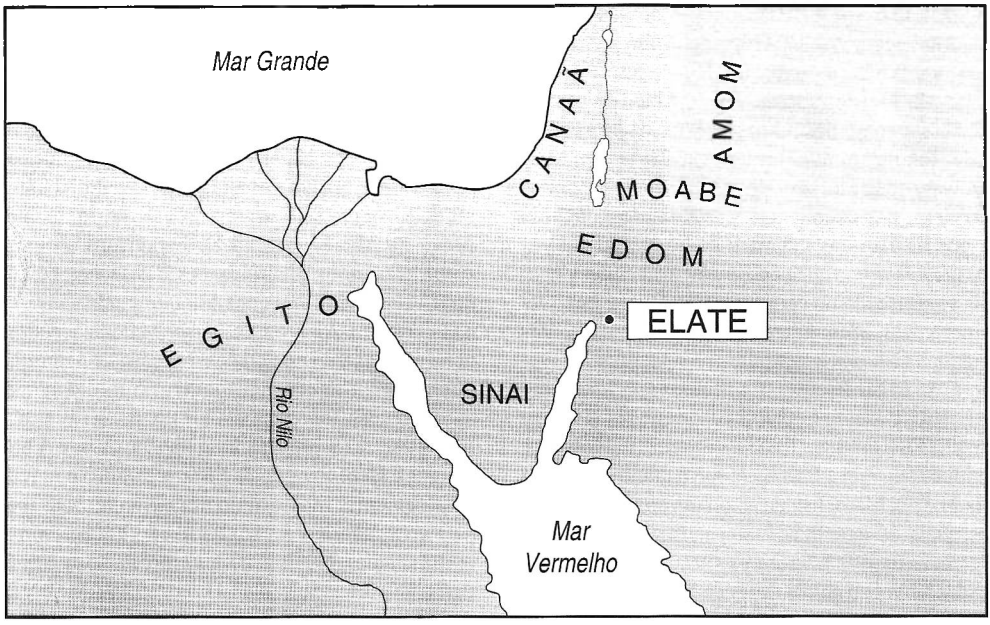
A. C. Bowling

ELATE (אילת, אילות que significa *alameda das palmas* ou *alameda*). Uma cidade no extremo norte do Golfo de Elate (ou Golfo de Ácaba) do Mar Vermelho.

Deuteronômio 2.8 menciona Elate em ligação com Eziom-Geber e por isto alguns pensam que estes dois nomes podem estar em justaposição. O nome pode ter sido dado pelo chefe edomita Elá (Gn 36.41).

Não somente as crianças vadias de Israel passavam por Elate, mas por sua posição estratégica era uma propriedade para qualquer nação. A primeira menção do lugar depois do Êxodo afirma que "Fez o rei Salomão também naus em Eziom-Geber, que está junto a Elate, na praia do mar Vermelho, na terra de Edom" (1Rs 9.26; cp. 2Sm 8.14). Mais tarde, na época de Jeosafá, os barcos eram afundados lá (1Rs 22.48; 2Cr 20.35ss.). Não há um porto fundo e os fortes ventos do norte vindos de Arabá tornam muito complicado o uso dela como porto.

Embora não nomeado, os edomitas aparentemente capturaram Elate no reino de Jorão (2Rs 8.20), pois Amazias construiu Elá e devolveu-a para Judá (2Rs 14.22). Seu filho, o próximo rei, Uzias (Azarias) aparentemente completou a reconstrução (2Cr 26.2). Mas ela foi perdida



novamente para os edomitas no reinado de Acaz (2Rs 16.6). (A KJV escreve "Síria" e "Sírios" para *Aram* do TM cp. BJ)

Há evidências de que a cidade continuou a ter um importante papel bem depois dos tempos do AT. Tel-el-Kheleifeh tem sido escavada, mas é incerto se é Elate, Ezion-geber, ou algum outro lugar. A cidade moderna de Elila, Israel, compartilha a mesma área geral, mas a cidade jordaniana de Ácaba pode estar cobrindo o antigo lugar bíblico.

BIBLIOGRAFIA. N. Glueck, *Rivers in the Desert* (1959), págs. 157-163; AASOR, XVIII-XIX (1939), págs. 4-7.

R. L. ALDEN

EL-BERITE (אל ברית, "Deus da aliança"). Nome alternativo para o deus adorado em Siquém, em cujo templo algumas pessoas de Siquém se refugiaram quando Abimeleque destruiu a cidade (Jz 9.46).

EL-BETEL (אל בית־אל "o deus Betel", ou "o deus de Betel"), o nome do altar erigido por Jacó em Betel depois de seu retorno de Padã-Arã (Gn 35.7).

ELCANA (אלקנה, *Deus tem tomado posse*, ou *Deus tem criado*). O nome de oito homens no AT. 1. Um dos descendentes de Coré da família de Levi (Êx 6.24). Ele era o cabeça da casa de seu pai (6.25). Ele é melhor descrito como filho de Assir, o filho de Coré. O filho de Elcana era chamado Ebiasafe (1Cr 6.23).

2. O pai de Samuel (1Sm 1.19). Ele é descrito como um homem de Ramataim-Zofim das montanhas do interior de Efraim 91.1. Ele era o filho de Jeroão, um efraimita.

Elcana teve duas esposas, a favorita, Ana, era estéril. A sua outra esposa é chamada Penina (1.2).

Por causa de seu sofrimento, a sua esposa Ana orou a Deus por um filho que ela devolveria ao Senhor. Deus respondeu a sua petição e ela deu a luz a Samuel que depois de ter sido desmamado foi dado ao sacerdote Eli (1.28). Ana posteriormente teve outros filhos e filhas com Elcana (2.21) Em 1 Crônicas 6.27 ele é citado como descendente de Levi. Aqui o pai de Elcana é chamado Jeroão. O seu bisneto Hemã foi um dos cantores nos dias de Davi.

3. Um ancestral de Samuel e descendente de Levi (1Cr 6.25,36).

4. Um outro ancestral de Samuel duas ou três gerações mais próximas que a do número três acima (6.26,35).

5.O ancestral de um dos levitas chamado Berequias que permaneceu em Jerusalém após o retorno do cativeiro babilônico (9.16).

6. Alguém que se uniu a Davi em Ziclague (12.6). Ele era um dos homens valentes de Davi.

7. Um dos porteiros levíticos que foi apontado por Davi para cuidar da Arca (15.23).

8. Um homem de autoridade no reino de Acaz (2Cr 28.7). Ele foi morto por Zicri, um homem poderoso de Efraim por ter abandonado o Senhor.

BIBLIOGRAFIA. F. Josephus, *Antiquities of the Jews* e *A History of the Jews*, pág. 301; A. Edersheim, Bible History, IV (1890), pág. 5; A. Pieters, *Notes on Old Testament History* (1950), pág. 124.

J. B. Scott

ELCOSITA, ELCÓS (אלקשי). Um termo usado para identificar o profeta Naum (Na 1.1). Provavelmente refere-se ao lugar, mas se é mesmo um lugar, é desconhecido.

Várias possibilidades têm sido propostas: 1. Um lugar na Galiléia chamado Elcesi. Jerônimo pensou que este era o lugar.

2. Um lugar na Mesopotâmia ao norte de Mosul perto do Rio Tigre. Nestório foi o primeiro a sugerir este lugar. A tão conhecida "tumba de Naum" foi encontrada em Elqush ao norte de Mosul.

3. Um lugar ao sul de Judá, provavelmente Beir Jibrin entre Jerusalém e Gaza. Esta suposição tem o mérito de que Naum aparentemente teria vindo de Judá.

4. O lugar mais provável, mas questionado por muitos estudiosos, é כפר נחום i.e. Cafarnaum, a vila de Naum, isto é, a vila no litoral norte do mar da Galiléia onde Jesus ensinou freqüentemente em seu ministério terreno.

Deve ser enfatizado que não há real evidência para qualquer um destes lugares. Talvez o lugar ainda terá que ser descoberto, se de fato significa um lugar geográfico.

J. B. Scott

ELDA (אלדעת). Um dos filhos de Midiã (Gn 25.4; 1Cr 1.33). Midiã era filho de Abraão com Quetura (Gn 25.1,2; 1Cr 1.33). Os filhos e netos de Quetura foram todos ancestrais das tribos árabes.

ELDADE (אלדד, *Deus amou*, *Deus é um amigo*). Um dos setenta anciãos escolhidos para assistir Moisés na condução dos israelitas (Nm 11.16ss., 24-29). Quando Moisés descobriu o descontentamento do povo, na jornada do Sinai para Canaã, era difícil de levar, ele foi mandado escolher setenta anciãos que dividiriam a responsabilidade da administração. Quando os anciãos se reuniram no Tabernáculo, o Espírito do Senhor veio sobre eles e eles profetizaram. Dois dos escolhidos, Eldade e Medade, permaneceram no campo, mas mesmo assim receberam do mesmo espírito de profecia. Josué ficou indignado porque os dois profetizaram no campo em vez de no Tabernáculo, mas Moisés recusou-se a proibi-los, enfatizando que desejava que todo o povo de Deus fosse profeta. Desde que seus nomes tinham o mesmo significado, Eldade pode ser idêntico a Elidade (Nm 34.21), que era o representante benjamita entre aqueles que administravam a divisão de Canaã. A comunicação de um pouco do espírito que estava sobre Moisés indica que a doação das habilidades de liderança deveu-se a direta operação do Espírito de Deus. A profecia, que ocorreu só uma vez, parece ter sido um sinal externo deste Dom espiritual. Há pouca informação sobre a precisa natureza da atividade, mas é em geral aceito que foi uma forma de experiência estática (cp. 1Sm 19.23ss.).

BIBLIOGRAFIA. KD, *Numbers*; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel* (1962), págs. 100-102; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, II (1967), págs. 50-54.

G. Goldsworthy

ELDADE E MEDADE, LIVRO DE. Dois dos setenta anciãos apontados por Moisés (Nm 11.26ss.) que profetizaram depois que o Espírito de Deus desceu sobre eles e foram aprovados por Moisés para profetizar. Embora quase nada seja conhecido sobre estes dois homens, uma rica tradição cresceu ao redor deles no período posterior do Helenismo e uma obra pseudo-epígrafa surgiu, que acreditou-se ser a transcrição de suas profecias no modo mais conhecido dos vários apocalipses da era pós-persa. Nenhuma passagem atual deste trabalho agora existe, nem qualquer citação que possa ser inquestionavelmente atribuída ao livro. As tradições do Targum palestino têm mais extensos detalhes da história de Números 11.26 e acrescentam várias frases sobre o que foi dito por Eldade e Medade. Uma tem a frase, "O Senhor está perto daqueles que estão passando por sofrimento", e o contexto indicaria que eles profetizaram sobre a vinda de Gogue e Magogue no final dos tempos de Israel, um assunto favorito da especulação nos Manuscritos do Mar Morto e outros. Somente a epístola apócrifa pós-apostólica *O Pastor de Hermas* menciona o livro e faz uma

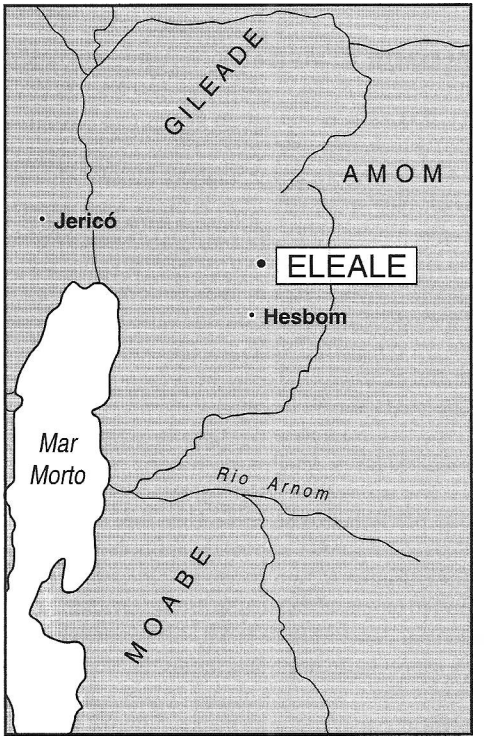
citação dela, "O Senhor está perto daqueles que se voltam para ele, como está escrito em Eldade e Medade (d), que profetizaram ao povo no deserto" (ANF Vol. 11. 12).

W. White Jr.

ELEADA (אלעדה, LXX Ἐλεαδα, *Deus tem adornado*) Um descendente de Efraim cujo pai e filho foram nomeados Taate (1Cr 7.20).

ELEADE (אלעד, LXX Ἐλεαδ, *Deus tem testificado*). Um dos descendentes de Efraim que foi morto pelos homens de Gate enquanto faziam um ataque ao seu castelo. Esta tragédia fez com que Efraim desse o nome de Berias ao seu próximo filho, um nome que na etimologia popular pode ter sido associado com a palavra "maligno" (1Cr 7.21).

ELEALE (אלעלה אלעלא). Uma cidade na Transjordânia na fronteira ao sul, numa região conhecida como Gileade. Fica a 1,6 Km ao Norte do nordeste de Hesbom, quase leste da ponta norte do Mar Morto. É identificada com el'Âl moderna. Esta região foi um território disputado por todo o período AT. Foi conquistado pelos israelitas quando eles ocuparam a Transjordânia e Eleale e as cidades ao redor foram dadas à tribo de Rúben (Nm 32.2). Foram reconstruídas e receberam nomes israelitas (32.37,38). Os moabitas logo reocuparam a área, e o território estava numa disputa entre Amom e Moabe (Jz 11.13ss.). Depois da revolta de Mesa de Moabe ele progrediu com a morte de Acabe (c. 850 a.C.), o território tornou-se moabita e permaneceu assim através do período profético. Eleale e Hesbom são mencionados como cidades moabitas tanto nos oráculos de julgamento sobre Moabe em Isaías como em Jeremias (Is 15.4; 16.9; Jr 48.34).



F. W. Bush

ELEASA (אלעשה, LXX 1Cr 2.39ss.; 9.43, Ἐλεασα; 1Cr 8.37, Ἐλασα, *Deus fez*, este nome em hebraico é o mesmo que Elasa, q.v.). 1. Um membro da tribo de Judá, o filho de Helez e pai de Sismai (1Cr 2.39ss.).

2. Um membro da tribo de Benjamim e um descendente de Saul, o filho de Rafa e pai de Azel (1Cr 8.37; 9.43). (Na verdade o mesmo que Elasa, q.v.)

D. H. Madvig

ELEAZAR (אלעזר, Ἐλεαζάρ, *Deus tem ajudado*). Um dos seis homens mencionados no AT e um no NT. 1. O terceiro filho de Arão. Arão, o irmão de Moisés, teve quatro filhos, Nadabe, Abiú, Eleazar e Itamar (Êx 6.23). Nadabe e Abiú foram mortos quando ofereciam fogo estranho diante de Deus — possivelmente estavam bêbados (Lv 10.1-11). Eleazar, o mais velho dos que restaram casou-se com a filha de Putiel, que é desconhecido. A mãe de Eleazar foi Eliseba, irmã de Naassom, o chefe da tribo de Judá (Êx 6.23; Nm 1.7; 1Cr 2.3-10).

Eleazar evidentemente tinha a primogenitura e não Itamar. Ele se sucedeu no ofício de sumo sacerdote depois da morte de seu pai (Nm 20.25-28; Dt 10.6). Eleazar supervisionou os coatitas que carregaram a arca e a mesa santa sob seus ombros na marcha (Nm 3.30-32) e foi incumbido com a supervisão do Tabernáculo e seus móveis, assim como do óleo, do incenso, etc. (4.16). Seu irmão Itamar estava ao lado dos gersonitas e meraritas que transportaram as cortinas, as tábuas, etc., do Tabernáculo (4.28,33).

Eleazar se destacou depois da rebelião de Korá, Datã e Abirão (4.28,33). Ele também foi o primeiro

nomeado para preparar a água santa das cinzas do novilho vermelho (19.4) Ele serviu como sumo sacerdote de Josué (27.19-21). Seu filho Finéias carregou as trombetas, etc., para a batalha na Transjordânia (31.6). Com Josué, Eleazar dividiu a terra da Palestina em lotes (34.17; Js 14.1; 17.4). Em dias posteriores, seu filho Finéias evidentemente vestiu o manto (Js 22.13; Jz 20.28). Esta linha de sacerdotes é traçada nas genealogias até o próprio Esdras (1Cr 6. 1-15; Ed 7.1-5).

Não é claro como aconteceu, mas por um tempo os descendentes de Itamar substituíram os de Eleazar no Tabernáculo de Siló. Eli era da casa de Itamar (*veja* Eli), mas por causa da maldade de sua casa, a sua linha foi rejeitada. Nos dias de Davi o chefe dos homens da linha de Eleazar eram dezesseis para oito da de Itamar (1Cr 24.4).

2. O filho de Abinadabe, que mantinha a Arca depois que foi trazida de volta da Filístia (1Sm 7.1).

3. Um dos três primeiros "homens valentes" de Davi, filho de Dodó o aoíta (2Sm 23.9; 1Cr 11.12).

4. Um descendente de Merari, o filho de Levi (1Cr 23.21,22; 24.28). Ele não teve filhos.

5. Um sacerdote do tempo de Esdras (Ed 8.33) provavelmente idêntico a Eleazar de Neemias 12.42.

6. Um dos filhos de Paros que tinha casado com uma estrangeira (Ed 10.25).

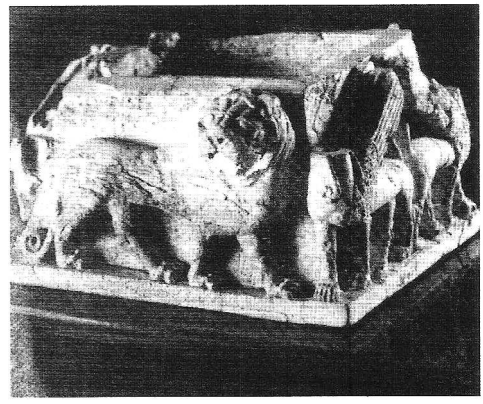
7. Um ancestral da terceira geração acima de José o marido de Maria (Mt 1.15).

O nome Eleazar é similar a Eliezer.

R. L. Harris

ELEFANTE. Não é mencionado pelo nome no AT ou NT, mas é o produtor do marfim (שן ou שנהבים; ελεφάντινος). Formas extintas de elefantes perambulavam pela Palestina durante o período Pleistoceno, mas a ocorrência natural mais perto do elefante asiático se deu nas extensões superiores do Eufrates, onde foi exterminado por caçadores no fim do 1º milênio a.C.

Embora outros dentes, especialmente de hipopótamos, sejam às vezes usados, o marfim verdadeiro vem somente dos dentes de elefantes, que são um par de incisivos altamente modificados. O marfim tem sido altamente estimado desde o começo da civilização e usado numa vasta gama de utensílios, e estes artigos fornecem um valioso material arqueológico hoje (*Veja* Marfim, pág. 590 NBD.) A maior parte do marfim usado na Palestina e Síria vieram da raça ocidental do elefante Asiático, que está agora extinto, mas suprimentos também vieram da Índia pelo mar da Babilônia, via Golfo Pérsico, ou pelo Eilat, via Golfo do



Caixa feita com um pedaço de marfim com esfinges e leões esculpidos em alto relevo; de Megido, 1350-1150 a.C. © *P.A.M.*

Áqaba. O elefante africano forneceu dentes mais pesados, geralmente levados à Palestina por terra via Dedan na Arábia, mas as rotas foram também feitas através do Saara, por onde passou marfim, peles e mesmo animais vivos de vários tipos na era romana. O elefante foi usado contra os judeus por Antíoco — "vinte e dois elefantes, e trezentos carros armados com foices" (2Mac 13.2).

BIBLIOGRAFIA. F. S. Bodenheimer, *Animals and Man in Bible Lands* (1960).

G. S. Cansdale

ELEFANTINA. *Veja* Sevene; Língua Aramaica.

ELEFE (האלף, *o boi*). Uma cidade no território de Benjamim (Js 18.28; BJ tem Sela-Elef). O nome deveria ser provavelmente unido à palavra precedente, como na LXX, dando Zela-ha-elefe. Pode ser a mesma que a moderna Sala, não longe do norte de Jerusalém, mas outros lugares também têm sido sugeridos. Veja Zela.

ELEITO, ELEIÇÃO são usados como verbo (בחר, *escolher*; ἐκλεγομαι, *selecionar*) para denotar a ação pela qual um indivíduo ou grupo é escolhido para um propósito específico; como adjetivo (בחיר, ἐκλεκτός) caracterizar o indivíduo ou grupo escolhido, e "eleição" (ἐκλογή) é o substantivo correspondente. Embora o verbo possa ser usado com referência à ação do homem (cp. Lc 10.42; 14.7; At 6.5), é com a ação de Deus que estamos interessados quando usamos os termos "eleger" e

"eleição". É particularmente sob a diferenciação envolvida entre os homens que o pensamento é focalizado. Deus faz os homens diferentes, e a Escritura é permeada com esta ênfase.

I. Eleição teocrática

Israel como povo foi escolhido por Deus para um favor e privilégio especiais e separado de todas as nações da terra (Dt 4.37; 7.6,7; 10.15; 14.2; 1Rs 3.8; Sl 33.12; 76.1,2; 105.6,43; 135.4; Is 41.8,9; 43.20-22; 44.1,2; 45.4; cp. também Gn 18.19; Êx 2.25; Jr 31.3,4; Os 11.1; Am 3.2; Ml 1.2). Com respeito a esta eleição as considerações seguintes devem ser observadas.

A. Procedeu do amor de Deus. A eleição procedeu do amor de Deus e este amor não foi constrangido por qualquer superioridade de poder ou retidão pertencente a Israel (Dt 4. 37; 7.6-8; 9.4-6). Israel era o menor de todos os povos e eles também eram rebeldes e teimosos (9.7-13). Foi, portanto, da soberana boa vontade do próprio Deus em amá-los e se agradar deles. A eleição aconteceu pela livre determinação de seu desejo amoroso.

B. Foi para separação. A eleição teve como propósito a separação de todas as outras nações para que Israel fosse santo e um povo de possessão do próprio Deus (14.2; Sl 33.12; 135.4), um povo formado por ele mesmo para manifestar sua glória (Is 43.1,7,21). Repetidamente na história de Israel tem sido declarado pelos profetas e demonstrado nos eventos da providência divina que Israel não somente tinha sido escolhido para manifestar a glória de Deus mas também fôra aumentado, preservado, e restaurado por causa do seu nome (Êx 9.16; 32.9-14; Sl 106.8,47; Is 43.25; 48.9-11; 63.12-14; Ez 36.21-24).

C. Foi para obediência. A eleição teve como propósito a obediência no contrato da fidelidade do pacto (Êx 19.4-6; 20.2-17; 24.7; Lv 18.4,5; 19.2-4; 20.7,8; Dt 14.1,2; Sl 147.19,20). O privilégio de Israel nunca poderia ser divorciado das obrigações correspondentes nem das maldições incidentes da infidelidade (Dt 27.1-26; Am 3.2).

D. Tornou-se limitada. A eleição tornou-se mais limitada em referência a certas tribos e pessoas para funções e prerrogativas distintas (Nm 16.5; Dt 18.1-5; 1Sm 10.24; 2Sm 6.21; 2Cr 6.6; Sl 78.68).

E. Não garantia a salvação eterna de todos que estivessem incluídos nela. Deve-se distinguir a eleição mais específica e particularizada que é para e proporcional à salvação. Isto foi exemplificado no AT (cp. 1Rs 19.18; Sl 95.8-11; Is 1.9; 10.22, 23). É mais claro no N.T.: "porque nem todos os de Israel são, de fato, israelitas" (Rm 9.6; cp. 9.7-13; 11.7-10; Hb 4.2-7). Há, no entanto, duas observações importantes a serem feitas. (a) Embora a eleição étnica não garantia salvação, não devia ser depreciada. "Qual é, pois, a vantagem do judeu? Ou qual a utilidade da circuncisão? Muita, sob todos os aspectos. Principalmente porque aos judeus foram confiados os oráculos de Deus" (Rm 3.1,2). A Israel pertencia "a adoção e também a glória, as alianças, a legislação, o culto e as promessas" (Rm 9.4). A eleição de Israel foi o canal pelo qual Deus se agradou em administrar sua graça salvadora e na plenitude dos tempos seu propósito de redenção para todas as nações (cp. Gn 12.3; 22.18). Dentro deste contexto veio Cristo (Rm 1.3; 9.5; Gl 4.4). (b) a eleição étnica não deve ser dissociada da eleição particular que é para salvação. Dentro deste contexto houve sempre aqueles que foram eleitos para a salvação, e as bênçãos e privilégios dispensados em termos da eleição étnica davam os meios pelo qual a eleição particular expressava e atingia seu propósito. Além disso, no centro da administração que constituiu a eleição étnica estava "a eleição da graça" (cp. Rm 11.5) garantindo a salvação para aqueles que eram os filhos de Deus e a semente verdadeira (cp. Rm 9.7,8). Isto é verificado na história do AT pelo fiel em todas as gerações.

II. Eleição messiânica

Esta refere-se à eleição de Cristo (Sl 89.19; Is 42.1; 1Pe 2.4,6; cp. Is 28.16; Lc 23.35). O testemunho do Pai para Cristo na ocasião do batismo de João (Mt 3.17; Mc 1.11; Lc 3.22) e também na transfiguração de Jesus (Mt 17.5; Lc 9.35) se apóia diretamente nesta eleição. As palavras "em quem eu me alegro" deveriam ser entendidas como "em quem minha alegria descansa", e a palavra "escolhido" em Lc 9.35 indica esta conclusão. O prazer do pai descansou no Filho por indicação e investidura messiânicas. As várias passagens citadas acima estão num contexto messiânico distinto — escolhido dentre o povo para um governo real (Sl 89.19), eleito como Servo (Is 42.1 cp. Sl 2.6) e como a pedra angular viva e firme fundamento (Is 28.16; 1Pe 2.4,6). Isto implica que a eleição deve ser compreendida dentro da economia da salvação

e está relacionada com o ofício para o qual o Filho de Deus é nomeado para realizar o propósito da salvação de Deus. Não temos garantia para supor ou afirmar que a eleição de Cristo é a pré-condição ou a eleição dos homens para a salvação mesmo que, como será observado, a última tenha sido uma eleição em Cristo (Ef 1.4). É, no entanto, de suprema importância que Deus, o Pai, é o autor de ambos, e assim Cristo e o eleito são todos de um (Hb 2.11).

III. Eleição soteriológica

Embora bem relacionadas com o aspecto antecedente, a eleição para a salvação é distinta. É distinta da eleição étnica de Israel a qual garante a salvação de seus objetos e distingue da eleição de Cristo na qual esta última não é para a salvação, mas para oficiar a realização da salvação. No AT recai sobre a eleição étnica. No NT a eleição étnica recua ao contexto e os termos "eleito" e "eleição", quando a ação de Deus em referência a homens está em vista, são usados com poucas exceções (cp. At 13.17; Rm 11.28) da eleição para a vida e salvação. A informação da revelação estabelece suas características peculiares.

A. Eterna. Em Efésios 1.4 está explícito este efeito eterno. A eleição em Cristo foi "antes da fundação do mundo". O mesmo está implícito quando Paulo diz que Deus "nos salvou e nos chamou com santa vocação; não segundo as nossas obras, mas conforme a sua própria determinação e graça que nos foi dada em Cristo Jesus, antes dos tempos eternos" (2Tm 1.9). A cláusula final refere-se ou ao "chamado" ou à "graça" (esta é preferível do que a outra), mas de qualquer forma nós somos apontados pelo eterno conselho de Deus, e a analogia do ensino de Paulo (Ef 1.4,9; cp. Rm 9.11) requereria que este conselho incluísse a eleição. Nós não podemos pensar em termos da eternidade porque somos criaturas e estamos condicionados temporariamente. Mas nós devemos pensar na eternidade e pela fé crer que a fonte da qual a salvação emana é o eterno propósito de Deus. Todas as outras características da eleição não podem ser propriamente construídas exceto em relação a sua origem no mistério da vontade eterna de Deus.

B. Soberana. Supor que a eleição é compelida ou baseada em qualquer qualidade particular ou condição do próprio homem contradiria a ênfase persuasiva da Escritura a respeito da vontade de Deus. Quando Paulo fala da eleição em Cristo antes da fundação do mundo (Ef 1.4), ele a explica até o v.5 como predestinação em amor para adoção e então nos informa que a adoção aconteceu de acordo com a eleição e a predestinação que já tinham acontecido. A predestinação é "de acordo com o beneplácito de sua vontade". Estes termos são suficientes para expressar a determinação soberana de Deus como uma explicação, mas o apóstolo não fica satisfeito. Ele reitera o pensamento e usa muitas expressões que evitam a possibilidade da intrusão do fator humano como o elemento condicionado. A predestinação, ele repete, é "que segundo o propósito daquele que faz todas as coisas conforme o conselho da sua vontade" (v.11). A mesma ênfase na soberania pura de Deus aparece novamente em Paulo. Ao encontrar a objeção de que a discriminação contradiz a justiça de Deus ele apela para a palavra de Deus para Moisés: "Terei misericórdia de quem me aprouver ter misericórdia e compadecer-me-ei de quem me aprouver ter compaixão" (Rm 9.15; cp. Êx 33.19) e conclui: "Assim, pois, não depende de quem quer ou de quem corre, mas de usar Deus a sua misericórdia" (Rm 9.16). A vontade soberana de Deus é comparada ao direito do oleiro sobre o barro para mostrar, não que Deus lida com os homens como barro, mas que Deus ao lidar com os homens tem o direito de diferenciar e o faz assim como o oleiro faz um vaso para a honra e outro para a desonra (9.19-24). Pode não ser alegado que esta seja uma doutrina somente paulina. O mesmo princípio do beneplácito soberano de Deus aparece no ensino do nosso Senhor e é relacionado com o Pai e com o próprio Jesus: "Sim, ó Pai, porque assim foi do teu agrado. Tudo me foi entregue por meu Pai. Ninguém conhece o Filho, senão o Pai; e ninguém conhece o Pai, senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar" (Mt 11.26, 27 ARA). Pertence, assim à essência da doutrina da eleição no NT caracterizá-la como incondicional, e isto significa que a fonte e a causa residem no beneplácito soberano de Deus somente.

C. Graciosa. Que a eleição é toda graciosa está implícito em seu caráter soberano. Em adição à ênfase para com o beneplácito de Deus a Escritura expressamente define-a como graciosa. É a "eleição da graça" (Rm 11.5) e o desígnio final é afirmado como sendo o louvor da glória da graça de Deus (Ef 1.7; cp. v. 12). Graça e misericórdia são correlativos no plano e execução da salvação e quando o apóstolo diz que a eleição é "do Deus que tem misericórdia" (Rm 9.16) e que ele faz

conhecida "as riquezas da sua glória em vasos de misericórdia, que para glória preparou de antemão" (Rm 9.23), a referência à misericórdia acentua o caráter gracioso. Na história da revelação esta característica é verificada na escolha de Jacó. Todas as circunstâncias encontram-se apontando para a graça soberana como oposta a qualquer fator determinante pertencente a Jacó ou a sua conduta (cp. Rm 9.11-13). Na eleição teocrática de Israel foi repetidamente lembrado que eles não foram escolhidos por seu poder ou retidão. Na eleição particular, a escolha do tolo, fraco, ordinário, desprezando as coisas do mundo e as coisas que não são, tem como finalidade o fato de que nenhuma carne deve se gloriar perante Deus (1Co 1.27-19; cp. Tg 2.5). A fonte eterna de salvação é a graça exibida quando se possui a mesma verdadeiramente (cp. Ef 2.8-10).

D. Imutável. "O propósito de Deus segundo a eleição" (Rm 9.11) não pode significar menos que o propósito eletivo e é isto que permanece. O pensamento é da segurança e da inviolabilidade do propósito conferido na eleição. Várias considerações mostram que o fim contemplado na eleição não pode falhar. (a) Quando Jesus disse que os dias de tribulação seriam encurtados por causa do eleito, a implicação é que o eleito deve ser salvo (Mt 24.22; Mc 13.20). O ajuntamento do eleito dos quatro cantos da terra, de uma extremidade do céu à outra na glória da vinda de Jesus (Mt 25.31; Mc 13.27) é a certeza dada pelo próprio Jesus de que no fim o eleito será reunido junto com ele por um ministério que pertence ao povo de Deus como herdeiros da salvação, o ministério dos anjos (cp. Mt 18.10; Lc 16.22; Hb 1.14). (b) Desde que a eleição envolve determinados propósitos, é impossível entender este propósito como fracassado e o propósito deve ser correspondente com a graça da eleição. Esta é a tendência de várias passagens — eleitos para serem santos (Ef 1.4), predestinados para adoção (1.5), escolhidos para a salvação (2Ts 2.13). O propósito de acordo com o qual o chamado acontece (Rm 8.28) é o que resulta em glorificação (8.30). (c) A segurança do eleito é o tema de Romanos 8.33-39. A triunfante conclusão dos versículos 38 e 39 é contínua até o clímax para com a série de questões que começa com: "Quem intentará acusação contra os escolhidos de Deus?" (v. 33). (d) Os "vasos de misericórdia" (9.23) são, pelo contexto, os eleitos (cp. v. 11) e deles é dito "que de antemão preparou para a glória" em contraste com os "vasos de ira preparados para a destruição" (v.22).

E. Em Cristo. O único lugar onde esta característica é expressamente declarada é em Efésios 1.4. Muito debate tem se levantado a respeito do significado. Desde que não há passagens paralelas para lançar luz no significado preciso, nós teremos que nos contentar com as questões sem respostas que estamos dispostos a levantar. A fé cristã rende-se aos mistérios sem solução que a revelação nos confronta. A eleição em Cristo é, no entanto, um dado da revelação que deve ser recebido e não deveria se permitir que certas implicações obscuras denegrissem as verdades e os relacionamentos envolvidos, conhecidos por nós.

Deus Pai é o sujeito da eleição; a sua ação é distinta e é ele quem inicia todo o processo de salvação. Que a fonte final reside no Pai é o testemunho da Escritura e a fé é grandemente prejudicada se isto não for reconhecido e considerado. Mas esta ação do Pai não pode ser dissociada de Cristo nem considerada sem ele. Nós não podemos definir como a ação do Pai se relaciona a Cristo; isto pertence ao seu conselho inescrutável. Além disso, é da essência da nossa fé na eleição graciosa do Pai saber que na fonte da salvação o eleito nunca foi contemplado à parte de Cristo, mas que a união com Cristo teve parte no decreto da eleição. O povo de Deus valoriza a mediação de Cristo em todas as fases da redenção aplicada e consumada. Deve-se também considerar que o relacionamento com Cristo constitui a eleição eterna.

A eleição em Cristo, como explicada acima, deve ser interpretada em termos messiânicos e como relevante à economia da salvação. Esta economia tem sua origem na eleição e a eleição é para a salvação. Seria apropriado, portanto, inferir que Cristo é contemplado em sua identidade messiânica quando é dito que os eleitos foram escolhidos nele. A eleição não deve ser considerada separadamente da salvação, que a garante, e a salvação é inconcebível sem Cristo. Deve-se concluir que a eleição em Cristo e a eleição de Cristo são correlatas e, portanto, não somente vista em conjunto em nosso pensamento mas intrinsicamente inseparável em função dos termos nos quais a Escritura os declara.

Nenhuma fase da salvação é mais básica ou central do que a união com Cristo. A redenção processada é eficaz porque o redimido morreu com Cristo e ressuscitou com ele (Rm 6.2-6). No começo da apropriação da salvação está o chamado do Pai para a comunhão com Cristo (1Co 1.9). É em Cristo que nós temos o perdão dos pecados e somos justificados (Rm 8.1; Ef 1.7). Nele nós recebemos uma herança selada com o Espírito

Santo como penhor da herança (Ef 1.11,13,14). Em Cristo os crentes morrem e eles estão mortos em Cristo (1Ts 4.14,16). Em Cristo eles serão ressuscitados (1Co 15.22). Junto com Cristo eles serão glorificados (Rm 8.17). A eleição em Cristo antes da fundação do mundo é a certeza dada a nós de que esta união com Cristo em todos os seus aspectos e na riqueza de sua graça tem sua origem na união constituída antes dos tempos eternos. Toda bênção espiritual concedida está de acordo com esta eleição em Cristo e flui dela. Nenhuma bênção espiritual pode ser considerada como a pré-condição da eleição em Cristo; cada uma das bênçãos é, sim, o fruto da eleição.

A passagem principal (Ef 1.4) não tem um paralelo preciso. Pode ser que Romanos 8.29 expresse o que é designado como eleição em Cristo. Se é mesmo assim, então "ser predestinado para ser conforme a imagem de seu Filho" define o significado de "em Cristo" e o propósito deste último é nos informar que a eleição não foi concebida ou determinada por Deus o Pai exceto em termos do fim pelo qual ela foi ordenada, isto é, de conformidade com a imagem do unigênito do Pai. Pode ser dito que isto forneceria razão suficiente para os termos de Efésios 1.4. De qualquer forma, Romanos 8.29 nos informa o que está implícito na eleição em Cristo e, se não tem como propósito a definição, nenhum outro texto é comparavelmente rico para expor o que está envolvido. Pois a conformidade com a imagem do Filho de Deus de modo que ele possa ser o primogênito de muitos irmãos é o mais alto destino concebível para as criaturas.

F. Obrigações. Todo o conselho revelado de Deus vêm a nós com exigências. O tipo de exigência é determinado pelo conteúdo específico do que é revelado e pela relação que nós particularmente sustentamos com Deus. Pode-se supor que somente os crentes deveriam estar interessados na eleição e que para os não crentes esta verdade da eleição é selada. É verdade que os não-crentes não podem entender a si mesmos como eleitos de Deus, e seria presunção para eles entreter a fé de sua eleição ou a convicção de sua não-eleição. Mas a verdade da eleição da graça de Deus é uma revelação dada a todos a quem o evangelho chega. Não crentes devem ser instigado pelo interesse de usar os meios apontados por Deus para a sua salvação e arrependimento de modo que eles venham a conhecer que são eleitos de Deus. A eleição deve ser um encorajamento e não um desencorajamento aos pecadores procurando salvação. A eleição assegura que Deus realmente salva e que a graça que salva é a mesma graça que tem sua fonte na eleição. Além do mais, a proposta gratuita da graça em Cristo para todos sem distinção vem da graça eletiva de Deus. Portanto, é um grave erro manter a posição de que a eleição como verdade em sua proclamação não tem relevância para os não-crentes. Nenhum dos conselhos de Deus deve ser escondido dos homens.

As obrigações que envolvem a eleição tem uma referência especial aos crentes.

1. *Os crentes devem confirmar sua eleição* (2Pe 1.10). Isto não significa que eles têm que confirmar a eleição efetuando a própria eleição. Deus é quem elege e nenhuma agência ou homem participa disto ou contribui para a mesma. Confirmar significa ter certeza de que algo é pertencente a nós. As Escrituras explicam claramente como isso deve ser feito. É importante que uma certa ordem seja observada: "tenha certeza de seu chamado e eleição." Embora o chamado seja também um ato de Deus e somente dele, é um ato endereçado a nós e vem de dentro de nossa experiência. Chamado e eleição estão sempre juntos (Rm 8.28-30; 2Tm 1.9) e pela certeza do nosso chamado nós podemos estar certos de nossa eleição. Paulo também indica esta ordem de pensamento (1Ts 1.3,4). Foi pela "obra de fé e o trabalho de amor e uma paciente esperança" que ele soube da eleição dos santos, e não por uma visão esotérica ou mística dos ocultos mistérios de Deus. O mesmo processo aplica-se na esfera de autoconhecimento. Nosso pensamento prossegue para cima. Só através do fruto que podemos ter certeza da fundamentação na eleição divina. Perplexidade e confusão resultam da negligência desta ordem de investigação e da fé humana.

2. *A certeza da eleição deve evocar gratidão e humildade.* A salvação é totalmente da graça e por que esta graça tem a sua origem no beneplácito da vontade de Deus o Pai no conselho de sua vontade desde os tempos eternos ela deve encher o crente com espanto e adoração. pois ele foi escolhido em amor para a vida eterna. A eleição compele o louvor da glória da graça de Deus (Ef 1.6,12,14) e fazer dela ocasião para presunção ou orgulho é tornar a graça de Deus em lascividade. "O pensamento da eleição deveria conduzir pecadores resgatados a incessantes doxologias e ações de graça, como Paulo o faz" (J. I. Packer, "Election", NBD [1962], pág. 360). O fruto da gratidão não é a negligência, mas o constante cuidado "para que experimenteis qual

seja a boa, agradável e perfeita vontade de Deus" (Rm 12.2), e ser "sinceros e inculpáveis para o Dia de Cristo" (Fp 1.10; cp. Cl 3.12).

3. *A certeza da eleição transmite ao crente um senso de segurança.* Juntamente com a eleição está o propósito imutável de Deus. Nisto reside a segurança do povo de Deus e nada o separará do amor de Deus em Cristo Jesus (cp. Rm 8.33-39). O louvor da graça de Deus é intensificado à medida que se confia na fidelidade e poder de Deus. O seu conselho permanece e é a garantia de que a conseqüência final corresponderá com o amor que a eleição revela.

IV. A eleição para um ofício

No NT, assim como no Antigo, há eleições para funções específicas. Deve-se distinguir da eleição para a salvação em dois aspectos.

A eleição para um ofício é a ação de Deus o Pai, como tem sido observado repetidamente. Com exceção de Atos 15.7, onde Pedro é representado como o escolhido para trazer a palavra do Evangelho aos gentios, a eleição para um ministério especial aparece como aquela exercida por Cristo (Lc 16.13; Jo 6.70; 15.16,19; At 9.15).

A eleição para um ministério não é necessariamente concomitante com a eleição para a salvação. A escolha de Judas Iscariotes mostra isto. A queda de Judas acentua a necessidade de se observar a distinção, porque a sua queda não deve ser interpretada como uma derrota da eleição da graça ou como uma exceção à segurança que a eleição confere. O caso de Judas ao mesmo tempo nos alerta sobre o fato de que ser escolhido para um ofício não é a garantia da salvação. As palavras de nosso Senhor também nos aconselham (Jo 17.12; 18.9) de que o exemplo de Judas não é a regra na instituição de Cristo. A regra é o que encontramos em João 15.16,19 que aqueles escolhidos para o ofício não são do mundo e dão fruto que permanece (cp. também Jo 17.16).

V. Os anjos eleitos

Os anjos que mantiveram seu primeiro estado são chamados anjos eleitos (1Tm 5.21). A eleição no caso deles difere da eleição dos homens. Estes anjos nunca pecaram e portanto a eleição deles não era para a salvação ou redenção mas para a preservação e confirmação. Embora eles exerçam muitas funções em conexão com a salvação dos homens, a eleição deles não foi em Cristo nem foram eles predestinados para a insuperável glória designada para os eleitos da raça humana (cp. Rm 8.29; Hb 2.5,10-16). Mas os serviços que eles fazem para os herdeiros da salvação (Hb 1.14) estão ligados com a confirmação que lhes é prazerosa por causa da eleição. O ser humano eleito obtendo uma indizível bênção pelo ministério dos anjos deveria saber que este ministério, dos anjos, acontece em gratidão a Deus pela eleição da qual eles são participantes.

Veja Prever, Presciência, Previsão.

BIBLIOGRAFIA. J. Calvino, *Institutas*, III, xxi-xxiv; J. Zanchius, *The doctrine of Absolute Predestination* (E. T. 1930). A. Booth, *The Reign of Grace* (1949), págs. 53-97; H. H. Rowley, *The Biblical doctrine of Election* (1950); B. B. Warfield, "Presdestination" *in Biblical and Theological Studies* (1952), págs. 270-333; G. C. Berkouwer, *Divine Election* (1960); J. I. Packer, "Eleição" in NBD (1962).

J. Murray

EL-ELION (אל עליון, *O Deus Altíssimo*). Um nome de Deus usado em inúmeros livros do AT, mas especialmente em Gênesis e em Salmos.

Quando Abraão pagou os dízimos a Melquisedeque (Gn 14.17-22) este é o nome pelo qual o sacerdote adorou a Deus (cp. Hb 7.1ss.). Este sacerdote, "parecendo-se com o Filho de Deus", disse a Abraão:

"Bendito seja Abrão pelo Deus Altíssimo, que possui os céus e a terra;

e bendito seja o Deus Altíssimo, que entregou os teus adversários nas tuas mãos."

O nome ocorre exatamente nesta forma novamente no Salmo 78.35 mas há Salmos com variações do nome. Por exemplo, Salmo 7.17 e 47.2 diz o Senhor (Yahweh) Altíssimo, enquanto que o Salmo 57.2 e 78.56 usa Deus (Elohim) Altíssimo. Freqüentemente, *Elion* (o mais alto) é usado por si mesmo como um nome para Deus (Nm 24.16; Dt 32.8; 2Sm 22.14; Sl 9.2; 18.13; 21.7; 46.4; 50.14; 73.11; 83.18; 87.5; 91.1,9; 92.1; 107.11; Is 14.14; Lm 3.35,38). Os filhos de Elion (Sl 82.6) são tanto os governantes desta terra (Cp. Gn 6.2) como os príncipes angelicais da esfera celestial.

E. B. Smick

EL-ELOÉ-ISRAEL (אל־אלהי־ישראל, *Deus é o Deus de Israel*). O nome de um altar erigido por Jacó.

Quando Jacó retornou de Padã-Arã com sua família, ele comprou uma parte de um campo

dos "filhos de Hamor, pai de Siquém", no qual ele tinha acampado (Gn 33.18-20). Esta família cananita reinou em Siquém, o que fez com que Israel tivesse um santuário permanente ali. Este último tornou-se útil quando eles tomaram a terra com o comando de Josué (Js 24.32). Neste lote Jacó erigiu um altar e nomeou-o "El é o Deus de Israel", um altar confessional ou um lugar sagrado o qual apropriou-se do nome da deidade cananéia "El" (o Poderoso) para ser usado como designação do Deus de Israel.

E. B. Smick

ELEMENTO (ESPÍRITO ELEMENTAR), ELEMENTOS (στοιχεῖον, pl. στοιχεῖα). KJV traduz "elementos" [Almeida, *rudimentos*] (Gl 4.3,9; 2Pe 3.10,12); "rudimentos" (Cl 2.8, 20), e "princípios elementares" (Hb 5.2 ARA). A RSV traduz "espíritos elementares" em Gálatas e Colossenses, "elementos" em 2 Pedro. A ARC traz "primeiros rudimentos" em Hebreus

Uma variedade de significados é associada com esta palavra na religião e filosofia antiga. Significou "um de uma fileira", isto é, qualquer coisa em série, como os sons do alfabeto. Eficazmente descreveu os rudimentos ("ABCs") de um sistema de conhecimento ou religião. Este é provavelmente o seu significado em Hebreus 5.12. Este sentido "principal" ou "lógico-pedagógico" também pode ser aplicado a Gálatas e possivelmente às passagens de Colossenses.

Uma extensão natural da palavra chegou às substâncias elementares do mundo, que é seu provável significado em 2 Pedro 3.10. Em épocas posteriores, os corpos celestes e signos do Zodíaco também foram designados assim. No entanto, a evidência para isto é provavelmente muito tardia para ser considerada, apesar das referências a "luas novas" em Colossenses 2.16 e à observância do calendário em Gálatas 4.10.

O termos também vieram a designar seres personificados ou "espíritos elementares". Estes podem ser simplesmente personificações de forças naturais, ou poderiam ser individualizados como demônios ou, possivelmente, como anjos. A sabedoria recente tem tendido a interpretar a linguagem de Colossenses 2.8,20 deste modo. Alguns intérpretes também entenderam Gálatas 4.3,9 assim.

Discussões das opções acima geralmente incluem algumas das seguintes considerações e suposições. O contexto das passagens de Gálatas lida com a lei judaica. A idéia de escravidão aos elementos é paralela à escravidão a lei. A descrição dos elementos como "fraco e desprezível" (KJV) pode ser comparada às afirmações de Paulo sobre a fraqueza da lei, frustrada pela natureza humana (e.g., Rm 8.3). Portanto, os elementos poderiam significar aqui os rudimentos da lei (Ridderbos, Bandstra). Se a modificação das palavras "do mundo" ("universo" Gl 4.3 RSV) fossem tomadas em relação à esfera astral ou espiritual, é aceitável que os anjos (3.19) são os espíritos elementares que transmitiram a lei e portanto têm mantido os homens em prisão (assim também diz Reicke). No entanto, em nenhum lugar nas Escrituras diz-se que os anjos tiranizam os homens.

O significado do termo em Colossenses pode ou não ser equivalente ao de Gálatas. O interesse nas leis, rituais, fenômenos astrais e épocas poderia ser aplicado tanto para judeus como para gentios hereges. A interpretação dos elementos aqui como seres espirituais pode ser confirmada pela referência a anjos (2.18) e "principados e poderes" (2.10,15 KJV). A referência à "lua nova" pode sugerir a reverência dos espíritos por trás dos corpos celestiais. Semelhanças entre a heresia de Colossenses e as especulações gnósticas posteriores de poderes intermediários são aludidos aqui. Deve-se também ser observado, no entanto, que muito da linguagem de Colossenses se aplica ao costume judeu (2.11,14,16). Pode ser argumentado também que o cristão não "morreu" para os anjos ou para os outros espíritos, mas para a lei 2.20). Sendo assim, a interpretação ainda está aberta ao debate.

BIBLIOGRAFIA. B. Reicke, "The Law and this World According to Paul", JBL, LXX (1951), págs. 259-276; H. N. Ridderbos, *Commentary on Galatians* (1953), pág. 152s.; G. Delling, "στοιχέω, συστοιχέω, στοιχεῖον", TWTNT, VII, págs. 666-687; F. F. Bruce, *Commentary on Colossians* (1957), pág. 231; C. F. D. Moule, *The Epistles of Paul the Apostle to Colossians and to Philemon* (1962), pág. 90ss.; A. J. Bandstra, *The Law and the Elements of the World* (1964).

W. L. Liefeld

ELÊUSIS (Ἐλευσίς). Uma cidade a 22,5 Km a oeste de Atenas na baía de Salamis e oposta a ilha.

Uma cidade rica e independente dos 8º e 7º sécs. a.C. que mais tarde tornou-se parte da cidade-estado de Atenas. Era o trono do culto de Dêmetra e Persefone. Numerosos resquícios arqueológicos de todos os períodos desde o período micênio até o romano existem. O mais importante é o templo e o recinto sagrado do culto misterioso.



Eleusis. Templo de Dêmetra (ao fundo), olhando em direção ao leste. © *Lev*

A cerimônia ligada com a adoração à deusa e a sua filha foi elaborada, e dirigida para caçoar as emoções e promover um sentimento de purificação e regeneração. Pouco se sabe do ritual, mas é provável que parte dele envolvia a elevação de um feixe de trigo, que simbolizava a morte e o renascimento. Esta pode ser a explicação da advertência de Cristo, "se o grão de trigo, caindo na terra, não morrer, fica ele só; mas, se morrer, produz muito fruto" (Jo 12.24).

A. RUPPRECHT

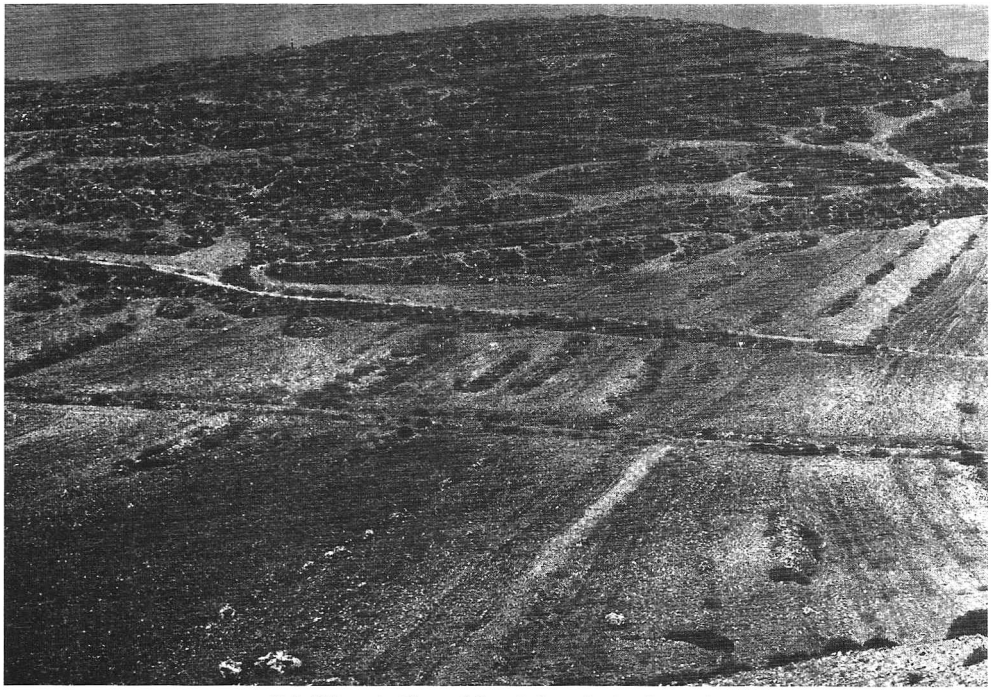
ELÊUTERO (Ελεύθερος, *livre*). Um pequeno rio que flui das montanhas do Líbano através da Fenícia até o Mar Mediterrâneo. Marcava o limite norte de duas expedições do Macabeu, Jônatas (1Mac 11.7; 12.30).

ELFALET. Forma usada pela BJ para Elpelete em 1 Crônicas 14.5.

ELI (עֵלִי, forma abreviada de *'ēliyyâ, Yah é sublime*). O sacerdote de Siló durante a juventude de Samuel. Ele foi um juiz de Israel por 40 anos (1Sm 4.18).

Eli é uma figura trágica de quem comparativamente pouco se conhece. Um velho homem com filhos incrédulos, ele criou Samuel quando criança sendo servo no templo. Eli é lembrado por seu protesto em vão contra os pecados de seus filhos, Hofni e Finéias. Por causa desta falha o menino Samuel foi chamado a pronunciar a maldição de Eli e a remoção de sua família do ofício de sacerdote (1Sm 3.11-14; cp. 1Sm 2.27-36). Finalmente quando o exército em agonia pediu pela Arca de Deus para ser usada como um talismã de sucesso em batalha, os dois filhos de Eli que seguravam a arca foram mortos e a Arca foi capturada. Ao ouvir as más notícias, Eli, um homem pesado, caiu de sua cadeira perto do portão da cidade e morreu com o pescoço quebrado. Ele tinha 98 anos.

O Tabernáculo do deserto tinha sido levantado em Siló por muitos anos (Js 18.1; Jz 18.31). Eli era um descendente do filho de Arão, Itamar, de acordo com as anotações sobre seu sucessor Aimeleque (1Sm 22.20; 1Rs 2.27; 1Cr 24.3). A descendência de Eli não é dada em 1 Crônicas 6, porque após o julgamento da família de Eli a linhagem sacerdotal foi considerada através do outro filho de Arão, Eleazar. Nos dias de Davi, após o massacre da casa de Aimeleque (1Sm 22.8-20) observa-se que os descendentes dos sacerdotes



Tell Siló onde Eli presidiu o Tabernáculo. © *M.P.S.*

de Eleazar excederam aqueles de Itamar, duas vezes mais (1Cr 24.4).

Os pecados dos filhos de Eli incluíam tanto sacrilégio quanto imoralidade. Eles prestaram pouca atenção ao próprio ritual dos sacrifícios e muito menos ao significado deles. Eles usaram o ofício sacerdotal meramente para sustento. A infame história inclui seus pecados com "as mulheres que adoravam à porta da tenda do encontro" (RSV). As palavras podem sugerir que Hofni e Finéias tenham introduzido na adoração do Tabernáculo as prostitutas cultuais tão comuns nos lugares sagrados dos cananeus. Comentava-se que "era, pois, mui grande o pecado destes moços" (1Sm 2.17).

Há também um lado melhor de Eli. Ele exortou Ana à santidade e abençoou-a por sua fé. Ele sem dúvida teve grande relação com o crescimento de Samuel e fez melhor com ele do que com seus próprios filhos. Ele presidiu o Tabernáculo em Siló por um longo tempo. Investigações arqueológicas indicam que Siló foi destruída em c. 1050 a.C. que é justamente a época da morte de Eli. A tragédia em Siló foi relembrada até os dias de Jeremias (Jr 7.12). *Veja* SILÓ.

R. L. HARRIS

ELI, ELI, LAMÁ SABACTÂNI (aramaico שבקתני עלהי עלהי למה, transliterado para o grego [Mt 27.46] como ἠλὶ ἠλὶ λεμὰ σαβαχθανί). A forma do nome divino com sufixos possessivos pessoais, אלי, é idêntico à citação hebraica do AT no Salmo 22.1 de onde a frase é citada. A forma verbal *sabactâni*, no entanto, é do aramaico puro. Numa citação paralela (Mc 15.34), o grego se lê: ἐλωΐ ἐλωΐ λαμὰ σαβαχθάνι, onde o divino nome está na forma aramaica. Em muitos textos e versões deste versículo, a redação dos dois evangelhos é freqüentemente intercambiável, e mesmo no Latim varia amplamente, algumas versões dando como *heloi* e *lammasabani*. Isto é facilmente explicado quando se reconhece que os poucos cristãos gentios conheciam um pouco de hebraico e que um dialeto misturado de hebraico e aramaico era algo comum na Palestina por todo o período pós-exílico. A questão de qual destas línguas Jesus falou de fato tem sido discutida por séculos. Parece que ele seguiu o costume da época de falar em aramaico, embora ouvindo e expondo textos hebraicos (Cp. outras pistas no NT, e.g. o uso de "amém" em João [3.3, et al.] e a frase empregada na ressurreição da filha de Jairo, em Mc 5.41).

A afirmação é de grande significado teológico na compreensão da auto-revelação de Jesus. O significado da frase é muito claro, como ambos evangelistas imediatamente acrescentam a transliteração aramaica com o significado, "Meu Deus, meu Deus, porque me desamparaste?" (Mt 27.46; Mc 15.34). A verdadeira compreensão do importante significado do texto está envolvido com o fato de que é citado de um Salmo messiânico. Comentadores rabínicos e o próprio Talmude colocam o Salmo 22 como uma expressão de sofrimento e clamor por misericórdia que é maior que a de Davi. O grito do Messias que morre nas narrativas da paixão referem-se ao mistério das duas naturezas de Cristo — a Divina co-eterna do Cristo-Senhor que estava julgando o Jesus-Messias na cruz, e nesta hora de agonia quando a redenção se completou, o servo sofredor grita ao justo e irado Deus do pacto. Por causa deste momento, muitas igrejas acrescentaram com o passar dos séculos a frase "ele desceu ao inferno" a afirmação sobre a paixão de Cristo no Credo dos Apóstolos. Neste ponto da narrativa da redenção, a percepção vai mais longe que a esfera da análise e somente a confissão é válida.

W. WHITE JR.

ELIÃ (אליעו, LXX Ἐλιάβ, significando *Deus é parente da família*). Dois homens no AT tinham este nome. 1. O pai de Batseba, a esposa de Urias (2Sm 11.3). Ele é chamado Amiel que tem o mesmo significado, tendo somente os componentes do nome invertidos (1Cr 3.5).

2. Um filho de Aitofel de Gilo (2Sm 23.34), e um dos membros dos "Trinta" que eram do supremo concílio militar de Davi e comandantes da milícia. Este homem é também chamado de Aías, o pelonita (1Cr 11.36). Aías significa *um irmão de Yahweh*.

G. H. LIVINGSTON

ELIABA (עליחבא, LXX 2Sm 23.32, Ἐλιασου; *Deus esconde*). Um dos trinta guardas de elite de Davi, um saalbonita (2Sm 23.32). Ele é citado entre aqueles que são chamados "valentes de Davi" (1Cr 11.10).

D. H. MADVIG

ELIABE (אליאב, LXX Ἐλίαβ, *Meu Deus é pai*). O nome de seis homens do AT (Nm 1.9; 16.1; 1Sm 16.6; 1Cr 6.27; 12.9; 15.18) além de ser o nome do simeonita, ancestral de Judite (Jud 8.1) nos Apócrifos.

1. Um zebulonita, filho de Helom, criado de Moisés que tomou o censo no deserto, líder de um exército de 57.400 (Nm 1.9; 2.7; 10.16) que deu um oferta ao Senhor no Tabernáculo no terceiro dia, que totalizou um prato de prata e uma bacia cheia de farinha fina, um prato dourado de incenso, um touro, um cordeiro, um bode, dois bois, seis carneiros, cinco bodes, e cinco cordeiros pelo pecado e como ofertas pacíficas (Nm 7.24-29).

2. Um rubenita, filho de Palu e pai de Nemuel, Dotã e Abirão, dois dos quais estavam entre os líderes daqueles que contenderam com Moisés e Arão no deserto (Nm 16.1,2; 26.8,9; Dt 11.6).

3. Um levita coatita, filho de Nabate e ancestral do profeta Samuel (1Cr 6.27). Nomes variantes são Eliel (1Cr 6.34 [TM:19]) e Eliú (1Sm 1.1).

4. O filho mais velho de Jessé e irmão de Davi cuja aparência física o fez muito atraente a Samuel como um candidato a rei mas com a intervenção do Senhor foi passado a Davi (1Sm 16.6; 1Cr 2.13). Eliabe serviu Saul no Vale de Elá quando Golias desafiou o exército e estava irado com Davi por ir à batalha (1Sm 17.13, 28). Ele também foi o pai de Abiail, a esposa de Reoboão (2Cr 11.18). É freqüentemente inferido de acordo com Jerônimo (*Quaestiones hebraicae, ad loc.*) que Eliú de 1 Crônicas 27.18 é uma variante para Eliabe.

5. Um guerreiro gadita, terceiro no terceiro posto de oficiais gaditas, que serviu a Davi em Ziclague (1Cr 12.9) [LXX v.11]).

6. Um ministro levita, harpista, e cantor do santuário, colocado por Davi, designado para tocar *ʿolamot* (1Cr 15.18,20; 16.5).

J. P. Lewis

ELIADA, (אליד, LXX Ἐλιαδάε, significando *Deus conhece*). No AT três homens foram conhecidos por este nome. 1. Um dos filhos de Davi, nascido em Jerusalém (2Sm 5.26; 1Cr 3.8). Em 1 Crônicas 14.6 ele é chamado Beeliada, uma variante de Baaliada. Aqui Baal é substituído por El.

2. Pai de Rezon, que derrotou Hadadezer e tornou-se rei da Síria (1Rs 11.23, 24).

3. Um soldado habilidoso e comandante de 200.000 arqueiros benjamitas durante o reino de Josafá (2Cr 17.17).

G. H. Livingston

ELIALIS (LXX B Ἐδιαλεις; A Ἐλιαλει) KJV ELIALI, -LI. Um dos filhos de Bani (KJV Maani) que abandonou as esposas e filhos estrangeiros (1Esd 9.34). O nome de Elialis não aparece no paralelo de Esdras 10.38.

ELIAQUIM (אליקין, LXX Ἐλιακείμ, significando *Deus ressuscita*). Há três homens no AT e dois no NT que foram chamados por este nome. 1. O filho de Hilquias, Eliaquim, com outros dois, foi escolhido para negociar com o exército assírio sitiado em 701 a.C. O trio foi oposto ao uso assírio do hebraico ao invés do aramaico na conferência pública, mas em vão. Após ouvir a repetida necessidade de que Jerusalém se rendesse, eles transmitiram a mensagem ao rei com grande sofrimento. Conforme a narrativa paralela (2Rs 18.18-37; Is 36.3-22), Eliaquim é mencionado em Isaías 22.20-24 como destinado a tomar o lugar de seu inadequado pai no governo.

2. O segundo filho de Josias foi entronizado pelos egípcios, depois da deposição de Jeoaz e mudado o nome de Eliaquim para Jeoaquim que significa *Yahweh ressuscita*. Isto aconteceu em 609 a.C. Quando os Babilônios tomaram a Palestina em 605 a.C., Jeoaquim relutantemente tornou-se um fantoche deles, mas depois de três anos ele se rebelou e perdeu sua vida em 598 a.C. As narrativas de seu reinado são dadas em 2 Reis 23.34-24.6; 2 Crônicas 36.4-8; Jr 22.13-19; 25; 26; 35; 36.

3. Um sacerdote que tocava trombeta na dedicação da muralha de Jerusalém sob a liderança de Neemias (Ne 12.41).

4. Mencionado na divisão pós-exílica da genealogia de Jesus como o filho de Abiúde e o pai de Azor (Mt 1.13).

5. Mencionado na seção pré-exílica da genealogia de Jesus (Lc 3.30).

D. H. Livingston

ELIAS (אליה; אליהו, *Yah é meu Deus*, grego, LXX, Ἠλίου; Ἠλίας; foi (1) o famoso profeta do 9º séc. que serviu no reino do norte no reinado de Acabe e seu filho, Acazias. Um dos destacados heróis da Bíblia, Elias foi importante na expectativa da profecia judaica; representantes da religião oficial foram enviados para questionar João Batista a respeito de sua identidade e perguntaram-lhe se ele era Elias (Jo 1.21,25). A sua importância no plano de Deus para as gerações é aparente desde seu reaparecimento antes "do grande e terrível dia do Senhor" (Ml 4.5) e de sua presença com Moisés e o Senhor sobre o Monte da Transfiguração, onde os três falaram sobre a morte sacrificial do Senhor (Mt 17.1-13; Mc 9.2-13; Lc 9.28-36).



Elias é alimentado por um anjo no Ribeiro de Querite. Escultura de uma pintura por Doré. © *H.P.*

Sua identidade. Não se sabe nada de sua família e bem pouco de sua origem geográfica. A Bíblia afirma claramente que ele era de Gileade (1Rs 17.1), então ele era certamente da Transjordânia. Ele é também chamado de "o tisbita", que indica a sua associação com um lugar chamado Tisbe, estando em Naftali ou ao leste do Jordão. O texto hebraico de 1 Reis 17.1 acrescenta que ele era "de תשבי de Gileade"; TM diz מתשבי, "dos colonizadores, dos moradores temporários" (cp., menos preciso KJV, "habitantes"). Na LXX se lê εκ θεσβων, interpretando o termo como nome de lugar BDB (pág. 986; cp. KB, pág. 1042) e muitos comentaristas lêem מתשבה (ou תשבה), seguido pela RSV, "de Tisbe". Embora a identidade de Tisbe seja desconhecida, os topógrafos sugerem a possibilidade de Tisib (ou Listib, fr. Árabe *el Istib*), uns 21 Km a noroeste de Gerasa. N. Glueck propôs que um erro textual ocorreu no original "o jabesita, de Jabes-Gileade" (The River Jordan [1946], pág. 170; AASOR, 1945-1949, XXVI-XXVIII [1951], págs. 218,219,225-227).

Características Pessoais. Elias é freqüentemente referido como um homem do deserto, provavelmente pelas suas ligações com a Transjordânia, seu isolamento no ribeiro de Querite, a sua vestimenta característica ("um traje de pelos com um cinto de couro", 2Rs 1.8), e as associações no NT com João Batista. O seu traje simples e a sua dieta não impediram-no de se envolver nos mais sofisticados ambientes, e ele teve oportunidades diversas para se dirigir ao rei em pessoa. Elias era um homem de grande resistência física; a sua coragem em correr diante da carruagem de Acabe desde o Monte Carmelo até a entrada de Jezreel demonstra a sua excelente condição física. A sua devoção sem hesitação ao Senhor o fez um ousado porta-voz para o que é reto; ele não fugiu das denúncias vigorosas de ações de reis hostis nem se dobrou diante da oposição fanática dos sacerdotes de Baal. O lado humano de Elias é evidenciado em sua fuga da vingativa Jezabel, quando ele enviou a mensagem que tiraria a sua vida. A combinação da zelosa bravura e a derrota humana dá um maior peso ao poder da oração exemplificado neste homem de Deus; ele era "um homem de uma natureza semelhante a nossa", mas "ele orou fervorosamente" e Deus respondeu-lhe (Tg 5.17,18). Elias não foi somente um líder entusiasta religioso; ele era também um apaixonado patriota e seu enérgico serviço a Deus foi unido com um sincero interesse pela nação de Israel. Ele também teve fortes interesses na educação; ele continuou com as escolas de profetas fundadas por Samuel e ele instruiu Eliseu na administração. Os "filhos dos profetas" consideravam-no com respeito e afeição. Quando ele e Eliseu saíram de Jericó para cruzarem o Jordão, cinqüenta dos filhos dos profetas acompanharam-nos e se colocaram a certa distância deles quando cruzavam o rio (2Rs 2.7). Quando Eliseu retornou sozinho, o grupo em Jericó insistiu que cinqüenta homens fossem enviados para procurá-lo (vv. 16-18), apesar de saberem que não iriam pegá-lo.

A sua carreira e suas poderosas obras. A narrativa bíblica introduz Elias com uma dramática e repentina aparição ante o Rei Acabe (1Rs 17.1), a quem ele declarou que não haveria orvalho nem chuva exceto pela palavra do profeta. Depois de fazer esta predição, ele foi dirigido pelo Senhor para se esconder perto do ribeiro de Querite, a leste do Jordão, onde ele era suprido pela manhã e pela noite com pão e com carne carregados pelos pássaros. A identidade e a localização precisa deste riacho são incertas; Glueck e Crollenberg sugerem Wadi Yabis. Quando as águas do riacho secaram, ele foi divinamente comandado a ir para Sarepta no território de Sidom, onde uma viúva o alimentaria. Sarepta ainda existia nos tempos do NT (cp. o grego em Lc 4.26) e a moderna Sarafand, entre o Tiro e Sidom.

Os incessantes suprimentos (17.8-16). Chegando em Sarepta, Elias encontrou uma viúva, cujos suprimentos de comida e óleo estavam quase no fim. Ele pediu que ela primeiro assasse um bolo para ele e depois para ela e seu filho, e explicou que aquele suprimento de farinha e óleo duraria até a volta das chuvas.

Ressuscitando o filho da viúva (17.17-24). Quando o filho da viúva tornou-se doente e morreu, a viúva culpou Elias por sua perda, mas ele pegou o garoto e levou-o ao seu quarto, orou, e deitou-se sobre o corpo da criança por três vezes. Quando o garoto retornou à vida Elias mostrou-o a sua mãe, que então reconheceu a divina missão do profeta.

A disputa no Monte Carmelo e a interrupção da seca (1Rs 18). Depois de três anos sem chuva o Senhor instruiu Elias a apresentar-se ao rei Acabe. Quando estava a caminho o profeta encontrou Obadias, que era responsável pela casa do rei, e disse-lhe para informar ao rei que ele havia voltado. Acabe veio encontrar Elias e o cumprimentou como "um causador de problemas

para Israel" (v. 17), mas ele replicou dizendo que Acabe é que era o causador de problemas para Israel, porque ele tinha abandonado ao Senhor e seguido os baalins. Ele então desafiou Acabe a trazer ao Monte Carmelo os 450 profetas de Baal e os 400 profetas de Aserá que eram subsidiados por Jezabel, a rainha. Aqueles profetas se reuniram como combinado, junto com muitos do povo e o profeta de Deus propôs um teste para determinar quem era o verdadeiro Deus. Os profetas de Baal deveriam preparar uma oferta de carne e Elias faria o mesmo; o deus que respondesse com fogo e consumisse a oferta seria Deus. Os esforços dos adoradores de Baal foram vãos e Elias ridicularizou-os quando tentavam induzir Baal a receber a oferta deles. Finalmente ele tomou a frente, consertou um velho altar do Senhor, preparou sua oferta, e instruiu o povo a jogar quatro jarros de água no altar por três vezes, e a água ensopou a pretendida oferta e tudo ao seu redor. Quando ele orou Deus respondeu com fogo do céu e consumiu a oferta, a madeira, o altar, e mesmo o pó da terra e a água do altar. Então ele mandou que os falsos profetas fossem agarrados e mortos, então foram mortos perto do rio Quisom.

Elias então anunciou a Acabe que uma grande chuva iria cair. O profeta foi ao topo do Carmelo e orou. Ele ordenou a seus servos para olharem na direção do mar e na sétima vez que foram para olhar em direção ao mar, viram uma nuvem. Acabe foi avisado para preparar a sua carruagem antes que a chuva o impedisse; o céu ficou escuro, e logo o vento e uma chuva pesada começaram, mas Elias correu por todo o caminho até a entrada de Jezreel em frente da carruagem de Acabe e à frente da tempestade.

A fuga de Elias (19.1-8). Quando Jezebel ouviu da morte dos falsos profetas, ela jurou vingança contra o profeta, que decidiu fugir, indo para o sul, para Berseba e para o deserto. Vencido pelo cansaço e a tensão, ele se desesperou por sua vida, mas um anjo providenciou-lhe comida e bebida e o encorajou a ir ao monte Horebe no Sinai, onde ele encontrou abrigo numa caverna.

Revelação e missão (19.9-18). Enquanto Elias foi ao Sinai o Senhor falou com ele e depois de enviar um poderoso vento, um terremoto e fogo, ele se revelou ao profeta numa "tranqüila e suave voz" (v.12). O Senhor disse-lhe que deveria ungir Hazael como rei sobre Damasco, e Jeú como rei de Israel, e Eliseu, filho de Safate de Abel-Meolá, para ser sucessor de Elias no ministério profético.

O chamado de Eliseu (19.19-21). Elias encontrou Eliseu arando com uma junta de doze bois. Ele jogou o seu manto sobre o jovem, que imediatamente reconheceu o chamado mas pediu o privilégio de dar adeus aos pais. Os encontros com Hazael e Jeú não aconteceram na época do serviço de Elias, mas aconteceram no ministério de Eliseu (2Rs 8.7-15; 9.1-10).

A vinha de Nabote (1Rs 21.1-27). Quando Acabe desejou a vinha de Nabote ao ponto de frustração e doença, sua malvada esposa de Tiro arranjou falsas acusações que resultaram na execução de Nabote. Quando Acabe foi tomar posse da vinha ele foi confrontado pelo valente Elias, que acusou-o tanto de assassinato quanto predisse a morte dele e de Jezabel. Acabe deu indicação de arrependimento e o Senhor informou ao profeta que por causa da mudança de atitude de Acabe o mal predito seria adiado.

Elias e Acazias (2Rs 1). Depois da morte de Acabe, seu filho Acazias o sucedeu. O novo rei acidentalmente caiu no quarto superior de seu palácio e ficou seriamente ferido. A fim de saber sobre a sua recuperação, ele enviou mensageiros para perguntar a Baal-Zebube ("senhor das moscas"), o deus de Ecrom (Ugarítico, *Baal-zebul*; cp. Mt 10.25; Mc 3.22). Elias interceptou os mensageiros e enviou-os de volta com a mensagem de que o governador iria morrer em breve. Acazias entendeu, pela descrição que lhe fizeram, que ele estava lidando com Elias e enviou um contingente de cinqüenta homens para prendê-lo. Elias respondeu à demanda do capitão do grupo com fogo do céu sobre os que seriam seus capturadores (cp. Lc 9.54, RSVmg.). Uma segunda unidade sofreu o mesmo fim, mas quando um terceiro capitão chegou, ele implorou por sua vida e o Senhor orientou Elias para ir com ele em segurança. O profeta deu pessoalmente ao rei a profecia de que ele não se recuperaria.

A transladação de Elias (2Rs 2.1-12). Quando chegou a hora de Elias ser levado aos céus, ele e Eliseu estavam envolvidos em suas responsabilidades com as escolas de profetas, indo de Gilgal a Betel e a Jericó. Em Gilgal e Betel Elias pediu a Eliseu para ficar atrás, mas Eliseu jurou que ele não o deixaria. Os filhos dos profetas e Eliseu sabiam que Elias seria levado aos céus pelo Senhor. Ao saírem de Jericó, os dois profetas cruzaram o Jordão miraculosamente; Elias bateu na água com seu manto e as águas se

abriram diante deles. Ele perguntou ao jovem o que queria dele. Eliseu pediu uma porção dobrada do espírito de seu mestre e Elias replicou que isto seria dado se Eliseu o visse quando partisse. De repente eles foram separados por uma carruagem e por cavalos de fogo; um redemoinho pegou Elias e Eliseu assistiu a tudo e chorava, "Meu pai, meu pai, carros de Israel e seus cavaleiros!"

Elias pegou o manto caído de seu mestre, atravessou novamente o Jordão e foi a Jericó, onde os filhos dos profetas observaram que "o espírito de Elias repousa sobre Eliseu" (2.15). Eles continuaram a encorajar para que uma busca fosse feita; Elias permitiu que cinqüenta homens fossem, mas eles retornaram sem o encontrar.

Elias tinha profetizado que a casa de Acabe seria destruída (1Rs 21.21); quando Jeú tornou-se rei ele usou esta profecia como base para a aniquilação de todos os parentes de Acabe (2Rs 10.10,17).

Quando Jeorão, o filho de Josafá, fez lugares altos e conduziu Judá para fora do caminho, Elias enviou-lhe uma carta informando que aquela catástrofe ocorreria com a nação e com ele por causa da sua apostasia (2Cr 21.12ss.).

Elias e o baalismo. A vida de Elias centra-se ao redor do conflito entre os adoradores do Senhor e a religião do baalismo. Houve muitos baalins em Israel, mas durante a época de Acabe o mais importante era Baal-Melqart, a deidade de Tiro. Acabe casou-se com Jezabel, a filha de Etbaal, rei de Tiro e Sidom; ela perseguiu os profetas do Senhor (1Rs 18.3,13; 19.10,14) e promoveu o culto a Baal em Israel (18.19). A seca mostrou a impotência de Baal, um então suposto deus da natureza, enquanto que a sobrevivência de Elias mostrou o poder de Deus para cuidar de si mesmo, mesmo em Sarepta, no território de Baal-Melqart. A disputa no monte Carmelo colocou a nação de Israel em um lugar de decisão e a subseqüente fuga de Elias levou-o a uma cena de revelação no monte Horebe. O caso Nabote demonstrou o conteúdo moral superior da religião revelada e o encontro entre Acazias e Elias mostrou que havia um Deus em Israel superior a Baal-Zebube de Ecrom. Elias foi sempre um homem de Deus, o profeta e o representante de Deus, e a sua vida testificou da realidade do poder de um Deus verdadeiro.

Elias mais tarde nas Escrituras. Malaquias 4.5 predisse que Elias apareceria novamente ante o dia do Senhor; esta profecia tem tanto cumprimento no NT quanto futuro cumprimento (cp. Ap 11.6). O anjo anunciador declarou a Zacarias que seu filho, João Batista, iria ante o Senhor "no espírito e o poder de Elias" (Lc 1.17). Apesar de João negar que ele era Elias (Jo 1.21, 25), Jesus falou de João como o "Elias que haveria de vir" (Mt 1.14; 17.10-13). O próprio Jesus foi considerado por alguns dos judeus como Elias (Mt 16.14; Mc 6.15; 8.28).

Em seu ministério, Jesus usou o exemplo da recepção de Elias pela viúva de Sarepta para ilustrar a escassez de fé dentro de Israel (Lc 4.25, 26).

Elias apareceu como um participante na cena da transfiguração, quando ele e Moisés discutiram com o Senhor a "partida" a qual Jesus cumpriria em Jerusalém. Nesta ocasião Pedro sugeriu que as três tendas deveriam ser construídas para Jesus, Moisés e Elias (Mt 17.3; Mc 9.5; Lc 9.33).

Quando Jesus estava morrendo na cruz, ele gritou para Deus ("Eli", "meu Deus") e os observadores pensaram que ele estava chamando por Elias (Mt 27.46-49; Mc 15.34,35).

Paulo, discutindo sobre o princípio de um remanescente de Israel, referiu-se aos 7.000 adoradores fiéis na época de Elias (Rm 11.2). As duas testemunhas de Apocalipse 11 não são mencionadas pelo nome, mas pelos poderes atribuídos a elas são os de Moisés e Elias, e.g., "Elas têm autoridade para fechar o céu, para que não chova durante os dias em que profetizarem" (v.6).

(2) Um Elias é citado entre os líderes da casa dos pais da tribo de Benjamim (1Cr 8.27).

(3) Entre os sacerdotes que casaram-se com mulheres estrangeiras na época de Esdras estava um Elias, um dos filhos de Harim (Ed 10.21).

(4) Um Elias, um filho de Elã é nomeado entre outros Israelitas que casaram-se com mulheres estrangeiras (Ed 10.26).

BIBLIOGRAFIA.. F. Krummacher, *Elijah the Tishbite* (1838); J. M. Lowrie, *Translated Prophet* (1868); A. S. Peake, *Elijah and Jezebel* (1927); R. S. Wallace, *Elijah and Elisha* (1957); B. L. Smith, "Elijah", *The New Bible Dictionary* (1962), págs. 363,364; S. Szikszai, "Elijah the Prophet", IDB (1962), II, págs. 88-90.

C. E. De Vries

ELIAS, APOCALIPSE DE. Dois trabalhos pseudo-epígrafos são conhecidos por este título. (1) O mais velho é um livro perdido dos pseudo-epígrafos conhecido somente por fragmentos em Cóptico e uma referência obscura nas obras do escritor patrístico Orígenes (185?-254? d.C.), que afirmou que o difícil texto de 1 Coríntios 2.9, fora citado de um apocalíptico, "Mas como está escrito, 'nem olhos

viram, nem ouvidos ouviram, nem jamais penetrou em coração humano o que Deus tem preparado para aqueles que o amam.'" Este julgamento de Orígenes foi apoiado por outras autoridades antigas. (2) Um escrito pós-cristão antigo, parte do qual é datado em 260/1 a.C. produzido tradicionalmente na época da captura do imperador romano Valeriano pelo rei sassaniano da Pérsia, Sapor I (q.v.). Esta obra fala da derrota do tirano de Palmira, Odenathus, o maior inimigo dos judeus. (3) Um terceiro e diferente texto é a História do Rabino Joshua ben Levi, um professor em Lídia (Lod) que viveu no começo do 3º séc. d.C. Neste trabalho apócrifo o velho rabino vê juntamente com Elias o panorama do céu e o do inferno.

BIBLIOGRAFIA. M. Buttenwieser, *Die hebräislhe Elias-Apoclaypse* (1897); "Apocalyptic Literature", Jew Enc, Vol. I (1901), pág. 680.

W. White Jr.

ELIASAFE (אליסף, LXX Ἐλισάφ, significando *Deus tem acrescentado*). Dois homens no AT tem este nome: 1. Um dos filhos de Deuel (Reuel) e um dos líderes da tribo de Gade reconhecido por Moisés (Nm 1.14; 2.14; 7.42-47; 10.20).

2. Um descendente de Gérson da tribo de Levi; este homem foi um líder dos gersonitas durante a época de Moisés (Nm 3.24). Ele era responsável pelas coberturas do Tabernáculo, as cortinas da sala e do altar principal.

G. H. Livingston

ELIASIBE (אלישיב, LXX Ἐλιάσιβος, ou Ελιασούβ, significando *Deus restaura*). Seis homens são citados por este nome no AT. 1. Um sacerdote escolhido por Davi para conduzir o décimo primeiro das vinte e quatro séries de sacerdotes que se revezavam para servir no santuário (1Cr 24.12).

2. Um sumo-sacerdote que ganhou o desprezo de Neemias porque ele fez uma tesouraria dentro de um quarto especial para um certo Tobias, enquanto Neemias estava na capital Persa. Ao retornar Neemias aboliu este favoritismo (Ed 10.6; Ne 3.1, 20, 21; 13.4-9; 1Esd 9.1).

3. Um cantor entre os levitas durante a época de Esdras (Ed 10.24; 1Esd 9.24). Ele prometeu desprezar sua esposa e filhos estrangeiros quando ordenado a fazê-lo.

4. Um dos filhos de Zatu e um leigo na época de Esdras que fez a mesma promessa de desprezar sua esposa e filhos estrangeiros (Ed 10.27; 1Esd 9.28).

5. Um dos filhos de Bani, um leigo que fez a mesma promessa (Ed 10.36; 1Esd 9.34).

6. Um dos filhos de Elioenai cuja descendência é traçada por intermédio de Zorobabel, Jeconias e a linhagem real até Salomão e Davi (1Cr 3.24).

G. H. Livingston

ELIASIMO (Ἐλιασιμος). **ELIASIBE**. Um dos filhos de Zamote (RSV "Zatu") que repudiou suas esposas e filhos estrangeiros (1Esd 9.28). A narrativa paralela em Esdras 10.27 registra Eliasibe, q.v.

ELIASIS (Ἐλιασις). Um dos filhos de Bani das famílias não-sacerdotais e não-levitas (KJV "Mani") que repudiou suas esposas e filhos (1Esd 9.34). Seu nome não aparece na narrativa paralela em Esdras 10.36,37.

ELIATA (אליאתה, LXX Ἠλιαθα, *Deus vem*). Um dos filhos de Hemã, o vidente do rei, que foi separado para o serviço do Templo. Sob a direção de seus pais eles participaram no serviço do Templo com címbalos, harpas e liras (1Cr 25.4). Os cargos eram distribuídos pela sorte. A vigésima caiu para Eliata, seus filhos e seus irmãos (25.27).

D. H. Madvig

ELICA (אליקא). Citado entre os "trinta" homens valentes de Davi (2Sm 23.25). O seu nome é omitido em uma lista similar em 1 Crônicas 11.27.

ELIDADE (אלידד, *Deus tem amado*). O filho de Quislom da tribo de Benjamim (Nm 34.21). Ele foi um dos escolhidos por Deus para dividir a terra de Canaã a oeste do Jordão como herança das dez tribos. Eleazar, o sacerdote, e Josué, filho de Num, eram os supervisores. Ele é talvez o mesmo Eldade de Números 11.26ss. que junto com Medade profetizou no campo de Israel. Quando Josué pediu a Moisés para proibi-los de profetizar, Moisés recusou e disse que desejava que todo o povo de Deus fosse profeta.

J. B. Scott

ELIEL (אליאל, *Meu Deus é Deus*). O nome de nove ou talvez dez diferentes homens no AT. 1. Um ancestral de Hemã, um coatita (1Cr 6.34). Ele era

o bisavô de Samuel que era o avô de Hemã, um cantor nomeado nos dias de Davi para o ministério da música na casa do Senhor. Ele é provavelmente o mesmo Eliabe (1Cr 6.27) e Eliú (1Sm 1.1).

2. O principal da casa de seu pai na metade ocidental da tribo de Manassés, um famoso homem de valor (1Cr 5.24).

3. Alguém que permaneceu em Jerusalém nos dias de Davi, um descendente de Benjamim (8.20).

4. Um outro benjamita do mesmo período assim como o número três acima (8.22).

5. Um dos homens valentes de Davi (11.47). Um maavita (11.46).

6. Um outro homem valente de Davi (11.47).

7. Um dos onze gaditas que se juntaram a Davi no deserto. Estes gaditas eram homens poderosamente de valor, treinados para a guerra, que eram ligeiros como um cabrito nas montanhas. O menor destes dizia-se ser igual a 100 homens (12.11). É possível que ele seja o mesmo que o número 5 ou 6 acima.

8. O chefe dos filhos de Hebrom, um dos levitas que Davi reuniu para carregar a Arca para Jerusalém (15.9).

9. Possivelmente o mesmo que o número 8 acima, mas isto é incerto (15.11).

10. Um dos supervisores liderado por Conanias, o levita, nomeado por Ezequias (2Cr 31.13). Ele tinha a supervisão sobre os dízimos e as ofertas.

J. B. Scott

ELIENAI (אליעני, Ἐλιωηναι, o significado talvez seja, *meus olhos estão em direção a Yahweh*). Um dos filhos de Simei da tribo de Benjamim (1Cr 8.20).

ELIÉZER, ELIEZAR (אליעזר, *Deus é ajuda*). O nome de onze diferentes indivíduos no AT. 1. O principal servo de Abraão (Gn 15.2). De acordo com o costume daqueles dias, ele deveria receber a herança de Abraão porque Abraão não tinha filho como herdeiro. Ele é designado como "de Damasco", possivelmente para distingui-lo de outros servos com o mesmo nome. Ele era provavelmente o servo sem nome em Gênesis 24, que foi enviado por Abraão para conseguir uma esposa para Isaque dentre o povo de Abraão. Se realmente foi ele, era um homem devotado e de fé.

2. O segundo filho de Moisés com Zipora (Êx 18.4). O nome foi-lhe dado por Moisés porque Deus libertou Moisés do Faraó. Ele tinha um filho, Reabias, que tinha muitos filhos (1Cr 23.15,17). Um de seus descendentes, Selomite, era responsável por todos os tesouros dos presentes que Davi e os líderes das famílias de Israel tinham dedicado a Deus (26.25,26).

3. Um dos filhos de Bequer, um descendente de Benjamim (7.8).

4. Um sacerdote de Levi (15.24). Ele foi nomeado para tocar a trombeta quando Davi trouxe a Arca da casa de Obede-Edom para Jerusalém.

5. Um governador dos rubenitas nos dias de Davi (27.16). Ele era o filho de Zicri e o oficial chefe da tribo.

6. Um profeta, o filho de Dodavá, na época de Josafá (2Cr 20.37). Ele era de Maressa e profetizou contra Josafá porque ele tinha feito aliança com Acazias. Deus prometeu destruir o trabalho do rei e conseqüentemente os navios de Josafá foram quebrados e destruídos.

7. Alguém enviado por Esdras para Ido para conseguir ministros para a casa de Deus (Ed 8.16). O nome é soletrado Ἐλεαζαρ em 1 Esdras 8.43.

8. Um dos sacerdotes que casou com mulheres estrangeiras e que prometeu despedi-las e oferecer oferta pela culpa (Ed 10.18). É também soletrado Elezar em 1 Esdras 9.23.

10. O filho de Harim, alguém que tinha casado com uma mulher estrangeira (Ed 10.31). Possivelmente ele é o mesmo que Elionas de 1 Esdras 9.32.

11. Um ancestral de José, o marido de Maria, a mãe de Jesus (Lc 3.29). Ele viveu entre a época de Davi e Zorobabel.

BIBLIOGRAFIA. A. Edersheim, *Bible History*, I (1890), págs. 89,107-109; A. Edersheim, *Bible History II* (1890), págs. 43,57,58; J. Finegan, *Light from the Ancient Past* (1946), pág. 54; Wright e Fuller, *The Books of Acts of God* (1957), pág. 62; Margolis e Marx, *History of the Jewish People* (1958), pág. 139; J. Bright, *A History of Israel* (1960), pág. 71; C. Pfeiffer, *Patriarchal Age* (1961), pág. 77; C. Pfeiffer, *Egypt and the Exodus* (1964), pág. 44; National Gegraphic Society, *Everyday Life in Bible Times* (1967), pág. 82.

J. B. Scott

ELIFAL (אליפל, *Deus julgou*). O filho de Ur, um dos homens valentes de Davi (1Cr 11.35). Veja também Elifalate (número 3). "Elifelete, o filho de Aasbai, o filho de um maacatita" (2Sm 23.34), e "Elifelete o filho de Aasbai de Maaca" (NVI). Enquanto que as passagens de Crônicas

e a passagem de Samuel são paralelas, e há uma similaridade nos nomes de Elifal e Elifelete, os nomes dos pais são diferentes. Não é incomum para os homens ter mais do que um nome para que gerações diferentes designassem o mesmo indivíduo diferentemente.

J. B. Scott

ELIFAZ (אליפז, *Deus é vitorioso*). Um edomita de Temã e amigo de Jó.

Como um dos três amigos de Jó ele era sábio, rico, e líder de homens. Ele era seu líder (42.7) e provavelmente o mais velho. Ele é destacado pela cortesia com que se dirigiu a Jó pela primeira vez (cap. 4 e 5). Assim como seus amigos, ele considerou que Jó tivesse cometido um grande pecado, pois só assim ele poderia explicar seus sofrimentos. Mas dominado, como ele estava, pelo sonho que tinha tido da iniqüidade do homem diante de Deus (4.12-21), ele tentou tornar o mais fácil possível para Jó se arrepender. Na segunda vez que se dirige a Jó (cap. 15) percebe-se a irritação causada pela rejeição de seu conselho por parte de Jó; as cores estão escurecidas, e a aplicabilidade para Jó aumentou. A terceira vez que se dirige a Jó (cap. 22) é, de muitas maneiras, a mais amarga de todas, pois ele tinha virtualmente negado a base teológica de Elifaz. Ele o acusa sem evidência de todos os piores pecados de acordo com os conceitos da época. Mesmo então a sua bondade acaba em uma oferta final de esperança da misericórdia de Deus para Jó. *Veja* Jó, Livro de Jó.

H. L. Ellison

ELIFELATE, ELIFALETE (אליפלט, *Deus é libertação*). O nome de seis homens no AT. O nome é propriamente soletrado "Elifelete". 1. Um dos filhos de Davi nascido em Jerusalém, não de uma concubina (1Cr 3.8; 14.7).

2. Outro filho de Davi nascido em Jerusalém, também um dos nove (3.6).

3. Um dos trinta homens valentes de Davi (2Sm 23.34). Ele era o filho de Aasbai e o neto de maacatita. É provável que ele é o mesmo Elifal de 1 Crônicas 11.35 (q.v.).

4. Um descendente de Saul e Jônatas, o filho de Eseque (1Cr 8.39). Ele era o terceiro dos três irmãos.

5. Um dos três filhos de Adonicão no período pós-exílico de Jerusalém (Ed 8.13). Ele foi com Esdras de Jerusalém para a Babilônia no reino de Artaxerxes.

6. Um dos filhos de Hasum no período pós-exílico de Jerusalém (Ed 10.33). Ele era um daqueles que tinham esposas estrangeiras em Israel.

J. B. Scott

ELIFELEU (אליפלהו, *Deus tem separado-o*, BJ Elifalu). Um levita designado para ser um músico quando Davi fez preparações para trazer a Arca de Deus da casa de Obede-Edom. Ele é chamado um dos irmãos da "segunda ordem" que seguiu Hemã, Asafe, e Etã que aparentemente cantou e tocou címbalos de bronze enquanto alguns tocavam um instrumento de cordas (*nebālîm*). Elifeleu, com outros, tocou liras (*kinnōrôt*) "na oitava" (1Cr 15.18-21).

E. B. Smick

ELIM (אילם, *terebintos* ou *carvalhos*). O segundo lugar de parada dos israelitas em sua jornada desde o mar Vermelho para o Sinai (Êx 15.27; 16.1). A narrativa de Êxodo 15 reconta que eles jornadearam do mar Vermelho para Mará, e de lá para Elim, onde havia doze fontes de água e setenta palmas. Uma descrição similar do lugar é dada em Números 33.9ss. A localização exata deste oásis não é certa, pois depende da localização do Sinai. Se a identificação tradicional do monte Sinai na parte inferior da península está correta, Elim provavelmente é um dos oásis nas ravinas junto à rota principal daquela área. O lugar agora conhecido como Wadi Gharandel é mais freqüentemente sugerido. Se o Sinai não está nesta área, a localização de Elim é desconhecida. A sugestão de que o nome é uma variação plural masculina da forma feminina plural de Eloth (Elate) em 1 Reis 9.26, uma localização no topo do Golfo do Aqabá por Eziom-Geber, não concorda com a evidência de Números 33.35, a qual indica que esta área foi visitada muito mais tarde durante a jornada.

BIBLIOGRAFIA. J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament* (1959), pág. 252ss.

G. Goldsworthy

ELIMAIDA (Ἐλυμαι). Uma província da Pérsia antiga, localizada a leste do Tigre, ao sul da Média e ao norte de Susiana. Susa (ou Susã) estava dentro deste território.

O nome ocorre em 1 Macabeus 6.1: "O Rei Antíoco percorria as províncias do planalto,



Um oásis na Península do Sinai, com fontes d'água e palmeiras. Elim deve ter sido um local semelhante, embora a sua localização exata seja incerta. © *M.P.S.*

quando ouviu dizer que havia na Pérsia uma cidade chamada Elimaida, famosa por sua riqueza, sua prata e seu ouro." Visto que nenhuma cidade com este nome é conhecida, todos os estudiosos virtualmente concordam que o texto deveria ser ligeiramente corrigido para: "que em Elimaida, na Pérsia, havia uma cidade." Lendo-se assim, Elimaida parece equivalente a Elã do AT, q.v.

"O número e cronologia dos reis de Elimaida são incertos considerando que as únicas fontes são as suas moedas, mas inscrições de Tang-i Sarwak revelam que a população era de língua aramaica" (R. N. Frye, *The Heritage of Persia*, pág. 216).

K. L. Barker

ELIMAS (Ἐλύμας). Um mágico judeu e falso profeta que Paulo encontrou em sua primeira jornada missionária, era seguidor de Sérgio Paulo, o procônsul romano de Chipre (At 13.6-12). Sérgio Paulo é descrito por Lucas como um "homem de inteligência", que quando ouviu que Paulo e Barnabé estavam dando palestras sobre religião e ética chamou-os para aparecerem ante ele para que pudesse ouvir o que tinham a dizer. No período apostólico houve muitos mestres e filósofos itinerantes, alguns dos quais adquiriram grande reputação e eventualmente foram chamados para ensinar em uma das grandes universidades.

Bar-Jesus, que significa "filho de Jesus" ou "Josué", era um membro da corte do procônsul e provavelmente tinha considerável influência sobre ele. A literatura antiga tem muitas histórias de homens habilidosos na sabedoria oculta que tornaram-se apreciadores de homens no poder. Juvenal (VI. 562; XIV. 248) e Horácio (*Sat.* I. 2. 1), por exemplo, mencionam astrólogos caldeus, e impostores que foram provavelmente Judeus

babilônios. Não deve-se considerar que tais homens eram necessariamente fraudes baratas, como ciganos adivinhadores do futuro. Freqüentemente eram homens da ciência do dia, melhor familiarizados que muitos de seu tempo com os poderes e processos da natureza, mas também treinados nas habilidades estranhas dos sacerdotes Medos.

Com medo de perder sua influência sobre Sérgio Paulo, se persuadido da verdade da religião cristã, Elimas falou contra Paulo e Barnabé e procurou colocar o procônsul longe daquela fé. Paulo, cheio do Espírito, olhou seriamente para ele e disse que, porque tinha se oposto a verdade de Deus, ele se tornaria cego por um certo tempo. Imediatamente Elimas perdeu a visão; e quando Sérgio Paulo, o procônsul, ao ver o que sucedera, "creu, maravilhado com a doutrina do Senhor" (At 13.12).

Josefo (Ant. XX. Vii. 2) diz sobre um judeu de Chipre que era mágico e que ajudou o procurador Félix a vencer Drusila (24.24), a esposa de Aziz de Emes, que estava longe de seu marido. Há uma possibilidade de ele e Elimas serem a mesma pessoa.

Há um problema a respeito do nome deste homem. Atos 13.6 diz que seu nome era Bar-Jesus; mas v.8 refere-se a ele como "Elimas o mágico (pois este é o significado de seu nome)". Não há claramente nenhuma conexão entre os nomes Bar-Jesus e Elimas. A palavra Elimas parece ser derivada da palavra árabe *'alim*, que significa "sábio", e é equivalente a Magus. A similaridade é que Bar-Jesus deu a si mesmo o nome ou o título de Elimas porque reivindicava os poderes dos sacerdotes Medos. *Veja* BARJESUS.

S. BARABAS

ELIMELEQUE (אֱלִימֶלֶךְ, *Deus é Rei*). Um belemita, esposo de Noemi (Rt 1.2), um líder entre as famílias de Judá. Ele foi para Moabe para residir provisoriamente porque havia fome em sua terra. Os seus filhos foram Malom e Quiliom que, após a morte do pai, casaram-se com as filhas de Moabe. Malom casou-se com Rute, mas morreu logo depois. Boaz sendo da mesma família com Elimeleque (Rt 2.1,3), e pelo direito de parentesco, comprou de Noemi a terra que anteriormente pertencia a Elimeleque. Ele também se casou com Rute, a nora de Elimeleque (Rt 4.3,9). Deste casamento vem Davi, um bisneto de Rute e Boaz. Com o casamento, Rute, sendo gentia, foi trazida para a linhagem da promessa de Abraão a Cristo.

J. B. SCOTT

ELIOENAI (אֶלְיְהוֹעֵינַי, *os meus olhos estão no Senhor*). O nome de dois homens no AT. 1. O sétimo filho de Meselemias dos coraítas (1Cr 26.3). Os sete filhos juntos com seu pai foram nomeados como porteiros na época de Davi.

2. Um dos filhos de Zeraias que era da família de Paate-Moabe (Ed 8.4). Ele era líder de duzentos homens que subiram com Esdras para Jerusalém da Babilônia no reino de Artaxerxes. O nome também ocorre na LXX como Ἐλιαωνίας (1Esd 8.31).

J. B. SCOTT

ELIOENAI (אלועיני, *meus olhos estão postos no Senhor*). O nome de seis homens no AT. 1. O filho de Nearias e pai de Hodavias e seis outros (1Cr 3.23,24). Ele era um descendente de Davi e Salomão, e viveu depois do exílio.

2. Um descendente de Simeão (4.36), um líder.

3. O filho de Bequer, o filho de Benjamim (7.8). Ele era o líder da família dos filhos de Bequer.

4. Um dos seis filhos de Pasur, da família sacerdotal que tinha casado com esposas estrangeiras (Ed 10.22). Ele é chamado Elionas em 1 Esdras 9.22. Ele pode ser o mesmo tocador de trombeta em Neemias 12.41.

5. Um dos seis filhos de Zatu de Israel que tinha uma esposa estrangeira (Ed 1.27).

6. Um sacerdote pós-exílico que tinha uma trombeta na hora de dar graças na dedicação do muro (Ne 12.41). Ele pode ser identificado com o número 4 acima.

Este nome não deve ser confundido com Elioenai (q.v.). A KJV falha na distinção da soletração dos dois distintos e diferentes nomes.

J. B. SCOTT

ELIONAS (Ἐλιωναῖς, Ἐλιωνάς). Um nome aplicado a dois homens na lista daqueles que desprezaram as esposas estrangeiras pela insistência de Esdras (1Esd 9.22 KJV; RSV Elioenai; 9.32). Os nomes nos dois versos aparentemente correspondem a Elioenai (Ed 10.22) e Eliézer (10.31).

ELIOREFE (אֱלִיחֹרֶף, *Deus do outono?*) Um dos altos oficiais durante o reinado de Salomão (1Rs 4.3). Ele é mais identificado com o filho de Sisa e um dos dois escribas no reinado de Salomão. Seu irmão Aías foi o outro escriba ou secretário. A sugestão de que este era um título e não um nome pessoal não tem garantia textual. Ele, sem dúvida, foi altamente considerado por Salomão por ter tido

tão importante posição e por ter sido considerado como um שר (príncipe ou alto oficial).

J. B. Scott

ELISÁ (אלישה, *Deus salva*). Um dos filhos de Javã e progenitor da nação jafética que leva seu nome (Gn 10.4; 1Cr 1.7; Ez 27.7). Desde que Javã é a palavra hebraica para os gregos, Elisá deve ser associado com eles. É associado com ilhas ou costas (Gn 10.4,5; Ez 27.7). Ezequiel fala das ilhas de Elisá, que supriam tingimento púrpura para o povo de Tiro. A sua associação com a Grécia e Quitim (Chipre), parecia indicar uma localização na área do norte do Mediterrâneo. Josefo identificou-os com os eólios, um primitivo povo de descendência grega. Alguns têm identificado-os com Cartago, uma nação ao norte da África, por causa da similaridade entre Elisá e Elissa, a última sendo, de acordo com a tradição, uma princesa de Tiro que fundou Cartago. Elisá refere-se mais provavelmente aos habitantes das ilhas do mar Egeu. A sua proximidade com Javã e a sua fábrica de corantes, que necessitaria de uma proximidade ao mar, parecem apoiar esta identificação.

T. E. McComisky

ELISAFATE (אלישפט, *Deus julgou*). Um dos cinco capitães de cem que ajudou o sacerdote Jeoiada na derrota de Atalia para fazer de Joás rei (2Cr 23.1).

ELISAMA (אלישמע, *Deus tem ouvido*). Nome de sete diferentes homens no AT. 1. O filho de Amiúde da tribo de Efraim (Nm 1.10). Ele foi selecionado para ajudar a Moisés como um representante de sua tribo quando o censo foi feito. Ele é mais tarde descrito como o príncipe das crianças de Efraim (2.18). Como príncipe ele ofereceu por Efraim a oblação ao Senhor no sétimo dia (7.48. 53). Ele conduziu seu grupo em marcha através do deserto, o sétimo na linha (10.22). Sabe-se por intermédio de 1 Crônicas 7.26, que ele era o pai de Num e avô de Josué.

2. Um dos filhos de Davi que nasceu em Jerusalém. A sua mãe era uma esposa de Davi e não uma concubina (2Sm 5.16). Os filhos são citados como nove em número (1Cr 3.8). Em 1 Crônicas 14.7 as crianças são treze em número. Aparentemente a última lista inclui as filhas também.

3. Um outro filho de Davi nascido em Jerusalém e com o mesmo nome (1Cr 3.6).

4. Um descendente de Judá através de Perez. O seu pai foi Jecamiá (2.41).

5. O avô de Ismael que matou Gedalias (2Rs 25.25), o governador de Israel indicado por Nabucodonosor, citado em Jeremias 41.1.

6. Um escriba em Israel nos dias de Jeremias que era um daqueles que ouviu Baruque ler as palavras de Deus (Jr 36.12). Mais tarde o rolo de pergaminho foi colocado em sua câmara onde permaneceu até que foi tomado para ser lido ao rei (36.20, 21).

7. Um sacerdote enviado por Josafá para ensinar o livro da lei de Deus em Judá (2Cr 17.8). É possível que os números 4 e 5 acima sejam o mesmo. Jerônimo sugere esta possibilidade.

BIBLIOGRAFIA. D. Thomas, *Documents from Old Testament Times* (1958), pág. 221.

J. B. Scott

ELISEBA (אלישבע, *Deus é um juramento*). Filha de Aminadabe; irmã de Naassom; a esposa de Arão; mãe de Nadabe, Abiú, Elezar, e Itamar (Êx 6.23). Desde que Naasom era líder de Judá (Nm 1.7; 2.3), Eliseba era desta tribo. O seu filho Eleazar sucedeu Arão como sacerdote chefe (Nm 20.25-28).

ELISEU (אלישע *Deus é salvação*; LXX, Ἐλισα, Ἐλισαιε, NT, Ἐλισαίος; Lc 4.27), era um profeta, sucessor de Elias.

Sua origem. Eliseu era um filho de um homem chamado Safate, da cidade de Abel-Meolá, possivelmente a moderna Tel Abu Sifri, a oeste do Jordão e no meio do caminho entre o mar Morto e o mar da Galiléia. O nome de Eliseu aparece pela primeira vez em 1 Reis 19.16, como aquele a quem Elias foi mandado ungir como seu sucessor. Eliseu serviu primariamente no reino do norte, da última parte do reinado de Acabe até o reinado de Joás, aproximadamente de 850 a 800 a.C.

Seu chamado. O chamado de Eliseu para o ministério profético foi dado pelo profeta Elias e foi expressa na forma característica de muitos profetas do AT. Quando Elias passou por Eliseu lançou seu manto sobre ele. Eliseu imediatamente correu atrás de Elias e disse que o seguiria tão logo se despedisse dos de sua casa. Assim como muitos outros heróis bíblicos, Eliseu foi um homem que estava perto da terra. Na hora de seu chamado ele estava arando com doze bois (1Rs 19.19; cp. 1Sm

11.5). Antes de sair com Elias, ele fez uma festa para as pessoas matando dois bois.

Seu ministério imediato. Enquanto o ministério de Elias continuou, Eliseu serviu-o (1Rs 19.21), assim como Josué tinha ajudado a Moisés. O nome de Eliseu não reaparece na narrativa bíblica até 2 Reis 2.1, que marca o começo da narrativa da ascensão ao céu e prefacia o ativo papel de Eliseu como o sucessor integral de Elias.

Eliseu e a ascensão de Elias (2Rs 2.1-12). Eliseu acompanhou o homem mais velho durante suas idas às escolas proféticas ou grupos ou "filhos dos profetas". Pouco antes de Elias ter sido tomado aos céus, os dois profetas foram de Gilgal até Betel e Jericó. Em Gilgal e Jericó, Elias testou o jovem pedindo que ele ficasse enquanto o velho profeta ia à frente, mas Eliseu jurou que ele não deixaria seu mestre. Em Betel e Jericó os filhos dos profetas perguntaram a Eliseu se ele sabia que o Senhor tomaria Elias para si naquele dia; Elias bem o sabia. Os dois homens prosseguem para o Jordão, que cruzaram por um milagre da abertura das águas. Do outro lado do rio Elias perguntou o que Eliseu queria como um favor dele. Eliseu pediu uma porção dobrada do espírito do velho homem; Elias respondeu que isto lhe seria na condição que Eliseu ficasse olhando-o enquanto ele fosse tomado por Deus. Enquanto eles andavam e conversavam, eles foram separados por uma carruagem de fogo e cavalos de fogo; Elias foi tomado por um redemoinho e o jovem Eliseu assistia a tudo.

O ministério profético de Eliseu. Eliseu era agora o sucessor integral de seu mestre e ele continuou com o mesmo tipo de ministério, servindo as escolas dos profetas, ajudando os necessitados, operando milagres, dando conselhos ao rei, e agindo como um porta-voz de Deus. Tem sido destacado que as obras milagrosas de Eliseu são o dobro das de seu predecessor, indicando assim que ele tinha, de fato, sido favorecido com uma porção dobrada do espírito de Elias. O registro do ministério de Eliseu se estende até 2 Reis 13.21, o qual relata uma operação milagrosa depois da morte de Elias; a partir deste ponto o profeta não é mencionado novamente no AT.

Obras e atos miraculosos de Eliseu.
1. *A abertura do rio Jordão* (2Rs 2.13,14). Com o desaparecimento de Elias, Eliseu rasgou suas próprias roupas em duas partes e tomou para si o manto caído de Elias. Retornando ao rio



Um painel de uma parede egípcia mostrando o arado e a semeadura. Por ocasião de seu chamado, Eliseu estava arando com de doze juntas de bois. © *B.M.*

Jordão ele enfrentou sua primeira crise. Com o grito, "Onde está o Senhor, o Deus de Elias?" ele bateu nas águas com o manto e as águas se abriram. Quando ele veio a Jericó os filhos dos profetas reconheceram que o espírito de Elias repousava sobre ele. Eles o encontraram e fizeram reverência a ele, mas eles insistiram que enviasse um grupo para procurar por Elias.

2. *A purificação da nascente de água* (2Rs 2.19-22). O povo de Jericó reclamou com Eliseu por causa da qualidade da água, então ele jogou uma tigela de sal dentro da nascente e declarou que o Senhor tinha transformado a fonte. A narrativa afirma que a água "tem sido saudável até os dias de hoje", e a fonte de Eliseu ainda é uma fonte importante de boa água para o povo ao redor de Jericó.

3. *A maldição das crianças* (2.23,24). Enquanto ia de Jericó para Betel, Eliseu foi ridicularizado por alguns garotinhos que zombaram de sua calvície. Ele os "amaldiçoou no nome do SENHOR. E duas ursas saíram da floresta e matou quarenta e dois dos garotos".

4. *A derrota de Moabe* (3.1-27) Jeorão, rei de Israel, Josafá, rei de Judá, e o rei de Edom se juntaram numa campanha militar contra Mesa, rei de Moabe. Marchando pelo deserto de Edom, os exércitos não encontraram água e estavam perto do desespero. Josafá desejou consultar um profeta do Senhor e foi informado de que Eliseu estava presente. A princípio Eliseu recusou aconselhar Jeorão, mas depois de ouvir um menestrel o profeta foi autorizado pelo Senhor a predizer que a terra seria cheia com água e que os aliados derrotariam os moabitas (vv. 16-19). Na manhã seguinte a predição foi cumprida.

5. *O óleo da viúva* (4.1-7). Uma pobre viúva reclamou com o profeta porque um credor estava para escravizar seus dois filhos. Quando Eliseu descobriu que a mulher tinha só um jarro de óleo, ele instruiu-a a tomar emprestados muitos vasos dos vizinhos, e então ir para dentro de sua casa com seus filhos e encher todos os vasos usando o único jarro de óleo, para que pudesse pagar seu débito e viver com a renda do óleo.

6. *O filho da sunamita* (4.8-37). Uma mulher rica de Suném propôs a seu marido que eles deveriam construir em sua casa um quarto para uso dos profetas. Como pagamento por esta bondade, Eliseu predisse que por volta de um ano o casal sem filho teria um filho. Alguns anos depois a criança de repente ficou doente e morreu. A mulher foi ao Monte Carmelo para ver "o homem de Deus" (v.25), que enviou seu servo, Geazi, para colocar sua vara sobre a face da criança, mas isto não teve nenhum efeito (vv. 29-31). Eliseu então foi a casa, orou, e deitou sobre o corpo da criança, que retomou vida e estava novamente com sua mãe.

7. *O pote envenenado* (4.38-41). Durante a fome, o profeta foi a Gilgal e ordenou a seus servos que preparassem comida para os filhos dos profetas. Quando um dos homens na ignorância colocou abóbora venenosa na panela, Eliseu jogou a comida dentro da mistura e o conteúdo do pote tornou-se inofensivo.

8. *A multiplicação dos pães e das sementes* (4.42-44). Um homem de Baal-Salisa trouxe vinte pães de cevada e algumas cabeças de algumas espigas, as quais Eliseu disse para seu servo colocar diante de cem homens. Embora o servo protestasse, ele finalmente obedeceu e houve alimento suficiente e alguma sobra.

9. *A cura de Naamã* (2Rs 5). Naamã, o comandante do exercito sírio, era um leproso. Uma garota israelita cativa que servia na família de Naamã sugeriu à esposa de Naamã que o profeta em Samaria poderia curá-lo. O rei da Síria enviou Naamã a Israel, com uma carta de apresentação ao rei de Israel. O rei israelita entrou em pânico, mas Eliseu ouviu o problema e curou o comandante leproso através de sete banhos no Rio Jordão. Naamã então reconheceu o Deus de Israel, mas Geazi não pôde resistir e requisitou uma recompensa pela cura e foi punido tornando-se leproso.

10. *O machado flutuante* (6.1-7). Enquanto construíam novos prédios perto do Jordão para os filhos dos profetas, um dos homens perdeu a lâmina de um machado emprestado na água. O profeta jogou uma vara dentro da água e a lâmina do machado flutuou e foi recuperada.

11. *Espionagem divina* (6.8-10). Em diversas ocasiões quando os sírios e os israelitas estavam na guerra, Eliseu salvou o rei israelita por avisá-lo qual era a localização dos sírios.

12. *O episódio de Dotã* (6.11-23). Os sírios tentaram capturar o profeta em Dotã, mas

o Senhor o protegeu com carruagens de fogo. Quando o Senhor deixou os soldados cegos, Eliseu os trouxe a Samaria, onde recuperaram a visão. Com o conselho de Eliseu, o rei de Israel fez uma grande festa para eles e então os libertou.

13. *Fome e festa em Samaria* (6.24-7.20). Cercada pelo exército de Ben-Hadade da Síria, Samaria sofreu tal fome que muitas mulheres lançaram mão do canibalismo. Quando o rei propôs executar Eliseu, o profeta predisse o que haveria no dia seguinte. Durante a noite os sírios fugiram desordenadamente e quatro leprosos descobriram que o campo Sírio fora abandonado; eles anunciaram as boas novas à cidade, cujos habitantes logo tiveram abundância.

14. *A propriedade da sunamita* (8.1-6). Durante uma fome de sete anos em Israel, a sunamita morou temporariamente na Filístia, e com seu retorno desejava reaver sua casa e terra. A mulher e seu filho apelaram ao rei enquanto Geazi relatava sua história anterior ao rei, que assegurou a restauração de sua propriedade.

15. *Eliseu e Hazael* (8.7-15; cp. 1Rs 19.15). Ben-Hadade ficou doente e enviou Hazael ao profeta para perguntar sobre sua recuperação. A resposta de Eliseu indicava que Hazael se tornaria rei da Síria; Hazael venceu seu mestre doente e tornou-se rei.

16. *Eliseu e Jeú* (9.1-3; cp. 1Rs 19.16). Eliseu enviou um dos filhos dos profetas de Ramote-Gileade para ungir Jeú, como rei de Israel.

17. *Eliseu e Jeoás* (13.14-19). Durante a sua doença final o profeta demonstrou em uma profecia simbólica que Jeoás derrotaria os sírios.

18. *A ressurreição de um homem* (13.21). Um corpo apressadamente jogado dentro da sepultura de Eliseu, quando inimigos se aproximavam, ressuscitou ao tocar os ossos do profeta.

No NT Eliseu é mencionado somente uma vez. Pregando em Nazaré, o Senhor usou a cura de Naamã por Eliseu como um exemplo da escassez de fé em Israel; havia muitos leprosos em Israel nos dias de Eliseu, mas somente Naamã, o sírio, foi curado.

BIBLIOGRAFIA. C. Geikie, *Old Testament Characters* (1888), págs. 331-349; R. S. Wallace, *Elijah and Elisha* (1957); S. Szikszai, "Eliseu", IDB (1962), II, págs. 91,92; B. L. Smith, "Elish", *The New Bible Dictionary* (1962), págs. 365,366.

C. E. DEVRIES

ELISUA (אלישוע, *Deus é salvação*). Um dos filhos de Davi nascido em Jerusalém (2Sm 5.15; 1Cr 14.5). Aparentemente o mesmo filho é chamado "Elisama" em 1 Crônicas 3.6, mas isto é provavelmente um erro de transcrição, visto que "Elisama" aparece novamente na próxima linha (v.8).

ELIÚ (אליהו [א] ou אליאב, LXX Ἠλίου ou Ἐλιάβ, significando *Ele é o meu Deus* ou *Meu Deus é Pai.*) Este nome foi dado a quatro homens no AT. A. O ancestral de Samuel (1Sm 1.1) que é chamado Eliabe (1Cr 6.27) e Eliel (1Cr 6.34).

2. Um dos soldados da tribo de Manassés que desertou a Saul para se juntar ao exército de Davi para tornar-se um comandante (1Cr 12.20).

3. Um porteiro dos coraítas, servindo no Tabernáculo durante o tempo de Davi (1Cr 26.7).

4. Um irmão de Davi, que tornou-se um líder da tribo de Judá durante o reinado de Davi (1Cr 27.18); também chamado Eliabe na LXX (cp. 1Sm 16.6; 17.13,28 [A]; 1Cr 2.13; 2Cr 11.18 [A]).

5. Um jovem, filho de Baraquel, o buzita, da família de Rão (Jó 32.2). Ele ficou furioso com os argumentos de Jó e a falha dos seus três amigos em responder a Jó. Por causa disso ele começou um discurso que dizia que o sofrimento tem um propósito disciplinar (Jó 32.6-37.24).

G. H. LININGSTON

ELIÚDE (Ἐλιούδ, *meu Deus é glória*). Um ancestral de Jesus, de acordo com a genealogia de Mateus (Mt 1.14,15). Na quinta geração antes de Jesus, ele era um dos filhos de Aquim e pai de Eleazar.

ELIZAFÃ (אלצפן, *Deus tem protegido*). Um nome próprio masculino hebraico. 1. O filho de Uziel um levita, um chefe dos coatitas que é descrito em Números 3.29,30 como "o cabeça da casa dos pais das famílias dos coatitas", cuja responsabilidade era cuidar da Arca, da mesa, dos candelabros e dos vasos do santuário, etc. (cp. 1Cr 15.8; 2Cr 29.13). Uma forma alternada de seu nome é *Elzafã* (Êx 6.22; Lv 10.4); o nome continua o mesmo, mas contém uma forma reduzida do elemento da deidade *El* para a forma mais arcaica *'Elî*.

2. O filho de Parnaque, um líder da tribo de Zebulom, que ajudou Moisés a dividir a terra em porções para heranças futuras de cada tribo (Nm 34.25).

C. B. Smick

ELIZUR (אליצור, *Deus é uma rocha*). Filho de Sedeur; um dos chefes da tribo de Rúben (Nm 1.5; 2.10; 7.30,35; 10.18).

ELMADÃ (Ἐλμαδάμ). Um ancestral de Jesus de acordo com a genealogia de Lucas (Lc 3.18).

ELNAÃO (אלנעם, *Deus é prazer, deleite*). Mencionado só em 1 Crônicas 11.46 como o pai de Jeribai e Josavias, dois homens valentes do exército de Davi.

ELNATÃ (אלנתן, *Deus tem dado*). Um nome masculino; uma forma mais comum tem o elemento da deidade no final, *Natan'el* (Natanael). 1. Elnatã de Jerusalém, o avô do rei Jeoaquim (2Rs 24.8), e possivelmente o mesmo Elnatã, o filho de Acbor, um nobre que fez a ordenação do rei (Jr 26.22). Elnatã sentou-se entre os nobres enquanto a mensagem de Jeremias era lida para o rei Jeoaquim (36.12). Ele tentou dissuadir o rei para não queimar o manuscrito de Jeremias, mas em vão.

2. Muitos outros Elnatãs são mencionados ente os levitas que foram descritos como "homens líderes" e "homens de percepção" nos dias de Esdras (Ed 8.15,16). A passagem fala de uma busca por levitas que estavam escassos naqueles dias.

C. B. Smick

ELOÁ (אלוה, *Deus*, singular de Elohim, q.v.). É usado 41 vezes em Jó (em lugar de Elohim) e 16 vezes em outros lugares. Estas ocorrências são principalmente poéticas e referem-se ao Deus verdadeiro exceto em 2 Crônicas 32. 15; Daniel 11.37,38,39; e Habacuque 1.11 (cp. Jó 12.6).

A. P. Weber

ELOHIM (אלהים, muitas sugestões para o significado da raiz mas sem um consenso, talvez se relacione com "El" significando *poderoso* ou *forte*). Uma palavra hebraica mais comumente usada para Deus, deuses, anjos, ou magistrados.

Tem sido demonstrado, para a satisfação do escritor, que a literatura ugarítica do séc. 14 a.C., quando referindo-se a uma deidade singular às vezes usa o 'plural de majestade' (cp. Anchor Bible, 16, págs. XXIV e 43 etc.). Desde que a palavra plural *Elohim*, quando usada para Deus no AT, é mais enfaticamente singular em significado (Dt 4.35,39; 1Rs 8.60; 18.39. Is 45.18, etc.), há uma real probabilidade de que os hebreus olhavam para esta palavra como um "plural de majestade". Freqüentemente, mas nem sempre quando se referindo ao Deus verdadeiro, o artigo definido é empregado com a palavra hebraica. Este uso foi um reflexo da raiz básica significando, portanto "O poderoso", mas isto não é passado para a Bíblia Inglesa que tem simplesmente "Deus" com letras maiúsculas.

A palavra é freqüentemente usada para se referir a deuses pagãos (Êx 18.11; 20.23; 1Sm 4.8; 2Rs 18.33, etc.). Com menos freqüência, no singular, Dagom (1Sm 5.7), Quemos (Jz 11.24), Baal (1Rs 18.24), etc.

Há muitas referências onde a palavra pode servir para magistrados, juízes ou governadores. Notável é Êxodo 21.6, onde o escravo é trazido "para Deus" ou talvez "para os juízes" onde seu ouvido é perfurado, e Êxodo 32.28 que pode significar "Você não ofenderá os *magistrados* (Deus?), nem amaldiçoará o governador de seu povo" (cp. 1Rs 21.13). Outras passagens deveriam ser estudadas à luz disto (i.e. 1Sm 2.25 e Jz 5.8).

É complemente claro que os filhos de Elohim são os anjos em Jó 1.6; 2.1; 38.7. O escritor os toma para serem dignitários em Gênesis 6.2,4. O NT segue a LXX ao traduzir Elohim como anjos no Salmo 97.7 (Hb 1.6).

Veja Deus, Nomes de.

C. B. Smick

ELOI, ELOI, LAMÁ SABACTANI. *Veja* Eli, Eli, Lamá Sabactani.

ELOÍSTA. A designação para o autor ou editor da tão conhecida fonte "E" do Pentateuco. Eloísta é derivado de Elohim (אלהים) o nome hebraico de Deus característico do documento "E", supostamente originário de c. 750 a.C. no reino do norte.

ELOM (אלן, אילון, *terebinto*). O nome dos três homens e a localidade mencionada no AT.

1. Um heteu cuja filha Basemate casou-se com Esaú (Gn 26.34). Ela causou muito sofrimento a

Isaque e Rebeca. Em Gênesis 36.2, Basemate a filha de Elom, é chamada de Ada. (Observe que numa passagem posterior o nome Basemate é dado para a filha de Ismael indicando, assim, que duas das esposas de Esaú eram chamadas Basemate). Uma das esposas é filha de Elom e a outra é a filha de Ismael. (Talvez, desde que Esaú tinha duas esposas com o mesmo nome, a hitita recebeu um nome diferente para que se distinguisse as duas).

2. Um dos filhos de Zebulom. Ele estava entre os que vieram do Egito com Jacó (Gn 46.14). Dele saiu os elonitas (Nm 26.26).

3. Um dos juízes em Israel, da tribo de Zebulom (Jz 12.11). Ele julgou Israel e dez anos depois morreu e foi sepultado em Aijalom no território de Zebulom (12.12).

4. Uma cidade na fronteira da herança de Dã entre Itlá e Timná (Js 19.43). É identificada hoje como Kirbet Wadi ʿAlin aproximadamente 1,6 Km a leste de ʿAin-Shems (Bete-Semes).

Duas outras aparições do nome Elom devem ser observadas. 1. O nome Aijalom em Juízes 12.12 é lido "Elom" pela LXX, pelo fato de que em hebraico as consoantes de Aijalom e Elom são idênticas, somente as vogais são diferentes.

2. Um nome composto de lugar Elom e Bete-Hanã é mencionado em conexão com os doze distritos para onde oficiais de Salomão foram levar comida para o rei e sua família (1Rs 4.9).

BIBLIOGRAFIA. F. Josephus, *Antiquities of the Jews and A History of the Jews*, pág. 170; A. Edersheim, *Bible History*, III (1890), págs. 153,163; Oesterley e Robinson, *An Introduction to the Books of the Old Testament* (1958), pág. 76; E. Young, *An Introduction to the Old Testament* (1958), pág. 186; J. Simons, *The Geographical Text of the Old Testament* (1959), págs. 200, 349.

J. B. Scott

ELOM-BETE-HANÃ. *Veja* Elom.

ELOTE. Forma alternada de Elate.

ELPARÃ, EL-PARÃ (איל פארן). Mencionado em Gênesis 14.6 como o extremo sul da campanha de Quedorlaomer contra os horitas nas montanhas de Seir (i.e. Edom). Diz-se que está na fronteira do deserto (14.6b). "El-Parã" contém o nome Parã que é uma área deserta na região central leste da península do Sinai cuja fronteira leste era Wadi Arabá no norte e o golfo do Aqabá ao sul. Desde que as montanhas de Seir (a moderna campina Jeber-esh-Shera') se estendem para o sudoeste até o Golfo do Aqabá, "El-Parã" na borda do deserto (de Parã), situado no limite sul das montanhas de Seir, descreve exatamente a posição de Elate (q.v.), o porto no extremo norte do golfo de Aqabá. Finalmente, Elate (אילת) e El-Parã (איל פארן) ambos contêm o mesmo elemento inicial El- (איל), portanto é muito provável que eles sejam idênticos, El-Parã sendo o antigo nome de Elate.

C. W. Bush

ELQUIAS (Ἐλκία). Mencionado em Judite 8.1 como o filho de Ananias e neto de Gideão. Ele era o pai de Oziel.

ELTECOM (אלתקן). Uma certa cidade na lista de cidades da tribo de Judá (Js 15.59). Tem sido identificada com Khirbet ed-Deir, aproximadamente a 6 Km a oeste de Belém.

ELTEQUE (אלתקא, אלתקה). Uma cidade no território de Dã (Js 19.44). Foi designada aos levitas coatitas (21.23). O rei Assírio Senaqueribe destruiu a cidade em 701 a.C. quando estava a caminho de Timna e Ecrom. Nos seus arredores, foi que ocorreu a batalha decisiva entre os assírios e os egípcios (2Rs 18.13ss.; 19.8ss.). Nesta ocasião é provável que as forças derrotadas por Senaqueribe consistissem de judeus assim como de ecromitas e egípcios. Um lugar natural para estes aliados se encontrarem e se posicionarem teria sido no alto entre Ecrom e Jerusalém. O lugar é provavelmente Khirbet el-Muqenna', aprox. 10 Km ao sudeste de Ecrom e aproximadamente 11 Km a noroeste de Timna.

L. Feinberg

ELTOLADE (אלתולד), o nome de um lugar mencionado somente em Josué 15.20; 19.4. De acordo com uma freqüente etimologia popular, o nome significa, "o lugar onde pode-se ter crianças". Por isto tem-se deduzido com pouca evidência que era o lugar de algum templo pagão antigo de fertilidade. Era uma cidade de Judá mencionada com Azém(a moderna Tell es-sab') em algum lugar entre 'Ararád e Berseba. Uma variante do nome, Tolade (q.v.) ocorre em 1 Crônicas 4.29.

W. White Jr.

ELUL (אלול, LXX Ελουλ, de significado incerto; provavelmente derivado do babilônico *Elulu* ou *Ululu*, o mês de purificação). O sexto mês do ano (agosto-setembro). Encontrado somente em Neemias 6.15 (cp. Ελουλ, 1Mac 14.27). *Veja* CALENDÁRIO.

ELUZAI (אלעוזי, *Deus é minha força* ou *meu refúgio*). Um guerreiro benjamita que se uniu a Davi enquanto ele esta no exílio de Saul na cidade filistéia de Ziclague (1Cr 12.5). Ele podia usar o arco ou a funda com ambas as mãos.

ELZABADE (אלזבד, *Deus tem dado*). 1. O nono de onze oficiais do exército gadita que se uniu a Davi enquanto ele estava com os filisteus em Ziclague no exílio de Saul (1Cr 12.12).

2. Um porteiro coratita, filho de Semaias, neto de Obede-Edom, cuja descendência foi bem qualificada para o serviço (1Cr 26.7).

EM FLOR (גבעל) (KJV "encasulado"). Um termo hebraico raro, referente a *botão de flor* ou *vagem de sementes*, e usado em Êxodo 9.31 para se referir à vagem do linho. A ARA traduziu esse termo como "em flor". A ARC o traduziu como "na cana". Considerando-se que se trata de planta que produz vagem, parece que a tradução da ARC, que é mais próxima da KJV, é melhor, muito embora o termo hebraico também possa referir-se a flor, como na ASV. A RSV traz 'botão de flor'.

EMADABUM (Ἡμαδαβούν). Cabeça da linhagem dos levitas que ajudou a reconstruiu o Templo na época de Jesua e Zorobabel (1Esd 5.58; omitido em Esdras 3.9). A RSV indica que Emadabum é o sobrenome adjacente a Jesua que a KJV, com alguns textos gregos, omite.

EMALCUEL (Ἰμαλκουή, ימלכו; na BJ JÂMLICO). Um "árabe que criou Antíoco, o filho de Alexandre" (Josefo, *Antig.* XIII, v. 1). Essa grafia parece ser tirada de 1 Macabeus 11.39 por Josefo, embora Josefo o chame de Malco. Um dos comandantes do exército de Alexandre chamado ora de Diodoro, ora de Trifão, dirigiu-se a Emalcuel para falar-lhe do mal que Demétrio fez aos soldados, e pressionou Emalcuel a proclamar Antíoco, filho de Alexandre, como Antíoco VI. A princípio Emalcuel opôs-se a essa conspiração contra Demétrio, mas depois de ver as provas apresentadas por Trifão, convenceu-se finalmente, e o menino Antíoco foi coroado (1Mac 11.54). Reuniram-se em torno de Antíoco "todas as tropas licenciadas por Demétrio" (11.55). Ao mesmo tempo, Antíoco confirmou o sumo sacerdócio para Jônatas e tornou-o um dos amigos do rei (11.57).

W. C. KAISER JR.

EMANUEL (עמנו אל *Deus conosco*; Ἐμμανουήλ). O nome dado à criança nascida da virgem (העלמה; LXX ἡ παρθένος, Is 7.14).O nome é interpretado para nós em Mateus 1.23, significando "Deus conosco" (μεθ' ἡμῶν ὁ θεός). Essa interpretação é, em parte, retirada de outra passagem em Isaías, onde o nome ocorre duas vezes (Is 8.8,10). Neste trecho lemos כיעמנו אל (que aparece na LXX assim: ὁτι μεθ' ἡμῶν κύριος ὁ θεός).

1. As passagens onde aparece "Emanuel". As passagens em Isaías estão situadas no contexto de um sinal de esperança de libertação dado por Deus para Israel, numa época em que os inimigos ameaçavam tomar Jerusalém. O capítulo 7 de Isaías diz que nos dias de Acaz, os reis de Judá, da Síria e de Efraim (norte de Israel) fizeram uma aliança para capturar Judá. Acaz estava aterrorizado e Deus enviou Isaías para assegurar ao perverso rei que Deus livraria Judá. Quando Deus falou a Acaz para que este lhe pedisse um sinal, Acaz recusou-se a fazê-lo, recusando-se assim a glorificar a Deus. De qualquer forma Deus mandou o sinal, mas não para o benefício de Acaz. O sinal dado foi para o benefício de Israel (Is 7.13). O sinal era que uma virgem conceberia e daria à luz uma criança a quem ela chamaria de Emanuel.

No capítulo 8, o nome aparece novamente duas vezes. No versículo 8 é usado em relação ao aviso de que a terra de Emanuel seria invadida pela Assíria. No versículo 10 o nome ocorre como um conforto para o povo de Deus, assegurando-os de que as forças dos homens não poderão sobrepujá-los por causa de Emanuel.

O nome de "Emanuel", o filho nascido de uma virgem, seria a senha para o povo de Deus, a palavra de esperança, não importa o quanto fossem desesperadoras as condições para os homens. Ele é a esperança porque seu nome significa que Deus está conosco. Isso indicaria que aquele que nasceu de uma virgem é mais que um homem. Ele é também Deus. Isaías 9 parece respaldar essa

idéia, pois nessa passagem a criança é chamada de "Deus Forte" (Is 9.6).

Que essa interpretação está correta do ponto de vista bíblico é algo que fica bastante claro na passagem de Mateus, que estabelece que o nascimento de Jesus, por meio da Virgem Maria, confirma a profecia de Isaías (Mt 1.23). O significado do nascimento de Jesus, sabemos, é o de que agora Deus está verdadeiramente conosco na pessoa de Jesus, o Cristo.

2. O ponto de partida do conceito de "Deus conosco". A profecia em Isaías 7.14 não é o ponto de partida, mas o clímax do conceito de Deus estar com o seu povo da aliança. O desenvolvimento gradual desse conceito é um registro extraordinário da revelação divina. A Bíblia mostra que existe uma consciência cada vez maior por parte do povo de Deus em relação ao conceito e a seu significado.

Um dia, quando Moisés estava com aproximadamente 80 anos, e vagava pela cadeia de colinas do Sinai, Deus fez com que Moisés se deparasse com ele em uma sarça ardente. Incumbiu Moisés de uma grande missão: conduzir os israelitas, que eram escravos no Egito, para a terra de Canaã. Canaã era então habitada por vários povos que deveriam ser expulsos dali.

Compreensivelmente Moisés sentiu-se incapaz de cumprir uma tarefa como essas e revelou isso ao Senhor. A resposta de Deus foi o começo da revelação divina de sua presença com o seu povo.

Primeiro, quando Moisés perguntou a Deus "Quem sou Eu?" (Êx 3.11), Deus disse, em resposta אהיה עמך ("Eu serei contigo") o que, em essência, significa, "Deus estará contigo" (3.12). Por conseguinte, a resposta para todos os temores de Moisés era simplesmente "Deus está contigo".

Moisés então perguntou o que deveria dizer quando lhe perguntassem o nome do Deus que está conosco (3.13). A isso Deus respondeu com as bem conhecidas palavras אהיה אשר אהיה ("Eu serei o que serei" 3.14). Nada mais é necessário do que esse contexto para demonstrar o significado das palavras. O "Eu serei" é um lembrete dos termos do v. 12 onde Deus afirma: "Eu serei *contigo*".

Dessa resposta dada por Deus vem o nome especial para Deus, nome esse que é encontrado por toda a Escritura, יהוה (Yahweh), o nome pelo qual o Deus da aliança é conhecido por seu povo "o Deus que estará conosco". O termo יהוה vem da terceira pessoa do singular do verbo הוה, um sinônimo raro de היה, "ser". אהיה é a primeira pessoa do singular de היה, e é traduzido com propriedade como "eu serei". יהוה é a terceira pessoa do singular do verbo הוה, e deveria ser traduzido por "ele estará". Quando o povo de Deus fala de Deus, a maneira correta de se dirigir a ele deveria ser como יהוה, ou seja, "ele será", e seu nome se tornou, nas traduções portuguesas *Yahweh* (ou SENHOR com versalete na ARC e ARA). A LXX traduz sempre o nome יהוה por κύριος, seguindo o costume judaico de *nunca* proferir o nome sagrado de Deus. Na leitura judaica do nome, embora esteja escrito יהוה na Bíblia Hebraica, é sempre lido אדני (Adonai), ou seja, Senhor.

Essa prática é observada também no NT, onde as passagens citadas do AT que contêm o nome pessoal de Deus, יהוה, são traduzidas pelo grego κύριος, Senhor.

3. A relação entre Yahweh e o conceito de "Deus com seu povo". A clara relação que existe entre o nome pessoal de Deus, יהוה (Yahweh) e o conceito de "Deus com seu povo", pode ser demonstrada claramente, e com facilidade, por um estudo daquelas passagens nas quais o conceito de "Deus *com*" seu povo ocorre.

A preposição עם ("com") em hebraico ocorre pelo menos 89 vezes no AT em contextos que indicam a presença de Deus com seu povo. Quer o objeto da preposição apareça especificamente ou junto de algum pronome como: comigo, contigo, consigo, conosco, convosco, com ele, com ela, com eles e com elas. Em todas essas passagens, com exceção de nove, o nome pessoal de Deus, יהוה, ocorre como aquele que está *com* seu povo.

Na maioria das passagens em que o nome יהוה não ocorre, existe claramente uma boa razão para isso. Um exemplo seria quando Faraó afirma que Deus está com ele (2Cr 35.21). Obviamente um pagão não conheceria o termo יהוה e, por causa disso, ele não utiliza o nome Yahweh. Da mesma forma, encontramos Abimeleque e Jetro, que não eram do povo de Deus, declarando que Deus estava com Abraão e Moisés respectivamente, mas sem usar o nome Yahweh (Gn 21.22; Êx 18.19).

As outras passagens dizem respeito principalmente a Jacó, que foi anterior a Moisés. Como a revelação a Moisés não havia ainda sido dada, Jacó fala com bastante freqüência de Deus estando com ele, mas sem usar o nome pessoal de Deus (Gn 28.20; 31.5; 35.3; 48.21). Cp. Êxodo 6.3.

Então, na maioria das passagens em que o povo de Deus individual ou coletivamente são assegurados da presença de Deus, ou seja, "Deus com...", o nome pessoal de Deus, יהוה, aparece.

4. O desenvolvimento do conceito no AT. O conceito ocorre em algumas passagens relativas aos patriarcas. Isso constitui um problema à luz do que dissemos acima sobre Jacó. No entanto, devemos nos lembrar de que Moisés é o autor dessas passagens. Uma vez que ele sabia que Deus era Yahweh, podemos imaginar que ele, Moisés, poderia entender que o mesmo Yahweh seria aquele que esteve com Abraão, Isaque e Jacó, embora nem Abraão, nem Isaque e nem Jacó de fato conhecessem a Deus por este nome. (*Veja* novamente Êx 6.3 onde a descrição estabelece que eles não conheciam Deus pelo nome de יהוה, mas como אלשדי, [El-Shadai] *Deus Todo-poderoso*).

Uma vez, o termo Yahweh é empregado em conexão com o conceito de "Deus com" para falar de Abraão (Gn 24.27). É usado duas vezes em conexão com Isaque (Gn 26.3,28), e três vezes com Jacó, além daquelas passagens mencionadas acima nas quais o nome de Yahweh não ocorre (Gn 28.15; 31.3; 46.4).

Quatro vezes é afirmado que Yahweh está com Moisés (Êx 4.12,15; Js 1.5,17), além das ocorrências em Êxodo 3, as quais já foram observadas acima. Quatro vezes em relação a Josué (Dt 31.23; Js 1.5,9,17; 3.7).

Prosseguindo cronologicamente, menciona-se em Juízes 1.22 que Yahweh está com a casa de José, com os próprios juízes (Jz 2.18), e especialmente com Gideão, um dos juízes (Jz 6.12,16); assim, depois de um considerável lapso de tempo, com Samuel (1Sm 3.19); com Saul (1Sm 10.7); e com Davi (1Sm 17.37; 18.12,14,28; 20.13; 2Sm 5.10; 7.3,9; 14.17; 16.18; 1Rs 1.37; Sl 89.3,4,24). Cp. Salmo 23.4. Finalmente é usado em conexão com Salomão (1Cr 17.13; 22.11,16; 28.20; 2Cr 1.1).

Então, depois de um outro lapso de tempo, a Escritura afirma que Yahweh está com Asa (2Cr 15.2,9); com Josafá (17.3); e com Ezequias (2Rs 18.7), todos bons reis de Judá.

Em um sentido mais amplo, diz-se que Yahweh está com "os bons" (2Cr 19.11); com o crente quando ele invoca a Deus (Sl 91.15); e com os juízes que julgam com justiça (2Cr 19.6).

Yahweh freqüentemente é mencionado como estando com Israel (Êx 24.8; 33.16; Nm 23.21; Dt 2.7; 5.2; 20.1,4; 29.14; 31.6,8; 32.12; Jz 6.13; 1Rs 8.57; 1Cr 22.18; 2Cr 15.2; 20.17; 32.8; 36.23; Zc 10.5). Mais particularmente, Yahweh está com Judá (2Cr 13.12; 32.7,8). Contudo, Yahweh não estará com Israel quando este deixar de seguir a Deus (Êx 24.8) e tolerar o mal (Js 17.12).

Pelas passagens citadas acima, fica claro que Yahweh está com seu povo, o povo que confia nele, desde o estabelecimento da aliança com Abraão até o fim do AT. Aqueles que andam com ele (Deus) na vida são mais freqüentemente lembrados desse fato.

5. O significado do conceito para o povo de Deus. a. *A aliança e a presença de Deus*. Claramente, a aliança que Deus estabeleceu com seu povo está envolvida no conceito de Emanuel; ou seja, "Deus com seu povo" (Êx 24.8; Dt 5.2). O que essa presença de Deus significa então para o povo em si?

Primeiro, significa que Deus não deixará, não abandonará ou falhará com seu povo. Essa doutrina é ensinada freqüentemente na Escritura (Dt 31.6; Js 1.5,7; 3.7; 1Rs 8.57; 1Cr 28.20). Relacionado com essa doutrina está a promessa da verdade e da misericórdia de Deus sempre presentes quando Yahweh está com seu povo (Gn 24.27). (Cp. Salmo 89.33 e 1 Crônicas 17.13).

Em segundo lugar, isso significa que eles não precisam temer o mal ou se espantarem (Dt 31.8; 1Cr 28.20; 2Cr 20.17; Sl 23.4; Is 41.10). Eles poderiam, portanto, ser fortes e corajosos (Dt 31.23).

Em terceiro lugar, eles aprendem que se Yahweh está com eles, coisa alguma lhes faltará (Dt 2.7). Deus os livrará do mal e da perversão (Nm 13.32; 14.36,37; 32.13), inclinando seus corações para seguirem seu caminho e guardarem os seus mandamentos (1Rs 8.58).

O conceito então lhes traz a paz (1Sm 20.42; 1Cr 22.18) quer como indivíduos, quer como nação.

O conceito de "Deus com" seu povo é a grande marca distintiva entre Israel e o resto da humanidade (Êx 33.16).

b. *Outros benefícios relacionados à aliança de Deus com seu povo*. Ele os protegerá dos seus inimigos (Gn 28.15; 31.3; 46.4; Dt 20.4; Js 1.5,7; Jz 2.18; 1Sm 18.12,28), leva-os à vitória na batalha (Jz 1.22; 6.16; 1Sm 17.37; 2Sm 7.9; 1Cr 22.18; 2Cr 13.12; 32.7,8; Zc 10.5), e os fará prosperar em tudo o que fizerem (1Sm 3.19; 7.3; 10.7; 18.28; 2Rs 18.7; 1Cr 22.11,16; 2Cr 1.1).

Assim, por todo o AT nos deparamos com esse conceito de "Yahweh com" seu povo e com todos os benefícios assegurados a eles por esta grande Aliança. As passagens que mencionam Emanuel, em Isaías 7 e 8, indicam o cumprimento definitivo dessas promessas na pessoa daquele nascido entre os homens, que verdadeiramente é o "Deus conosco" em carne.

6. O conceito de "Deus conosco" no NT. Seria então bastante apropriado esperar que no NT a vinda de Cristo fosse vista como o cumprimento máximo da promessa de Deus estar com seu povo.

Jesus, no seu nascimento, foi apresentado como sendo Emanuel (Mt 1.23). Ele é, de fato, o "Deus conosco" em carne. Esse significado foi desenvolvido por completo no NT.

a. *Na vida terrena de Jesus.* João, o apóstolo, desenvolve esse conceito mais exaustivamente que qualquer outro escritor do NT. Nicodemos, ele lembra, acreditava que Deus estava com Jesus (Jo 3.2), e mais tarde Jesus assegura a seus discípulos que o Pai estava com ele (8.29; 16.32). Disso advém a futura certeza de que Cristo estaria com seus discípulos por um período curto de tempo na carne (7.33; 12.35; 13.33; 17.12). Por isso, antes de sua ascensão, ele lhes assegura de que nunca, na verdade, os deixaria e nem os abandonaria, mas que estaria com eles para sempre (Mt 28.20).

b. *A presença contínua de Cristo com sua Igreja.* Jesus, antes de sua ascensão, ensinou a seus discípulos que sua partida em carne tornaria possível para seu Espírito estar com eles para sempre (Jo 14.16).

No livro dos Atos, os discípulos testemunham que o Pai havia estado com Jesus (At 10.38). Eles também estavam seguros de que Cristo estava com eles (18.10). Portanto, eles estavam prontos para assegurar aos fiéis que Cristo estava e continuaria a estar com sua Igreja. Eles constantemente falam do Deus de paz (Rm 15.33; Fp 4.9); e da graça do Senhor estando com os crentes (Rm 16.20; Gl 6.18). De forma mais enfática, eles falam de Cristo com seus crentes (Fp 4.23; 1Ts 5.28; 2Ts 3.16,18, etc.).

c. *Cristo conosco para sempre.* Quando Jesus esteve na terra, ele orou para que os crentes estivessem com ele para sempre (Jo 17.24). Quando essa prece se realizar, o Tabernáculo de Deus no céu estará com os fiéis para sempre (Ap 21.3). Aqueles que morrerem em Cristo estarão com ele quando ele voltar para reunir os restantes (1Ts 3.13).

O termo "Emanuel" está diretamente relacionado com a doutrina bíblica da presença de Deus com seu povo, tão claramente prometida em Êxodo 3.12, tão eloqüentemente declarada em Isaías 7.14 e tão certamente aplicada a Jesus em Mateus 1.23. O último desejo expresso na Escritura é justamente este: "a graça do Senhor Jesus seja *com* todos vós. Amém." (Ap 22.21). *Veja* Deus. Nomes de.

BIBLIOGRAFIA. W. DeBurgh, *The Messianic Prophecies of Isaiah* (1863), págs. 41-78; W. Arnold, "The Divine Name in Exodus 3.14", JBL, XXIV (1905), págs. 101-165; W. Albright, "Further Observations on the Name Yahweh and its Modification in Proper Nouns", JBL, XLIV (1925), págs. 158-162; F. Burkitt, "On the Name Yahweh", JBL, XLIV (1925), págs. 353-356; E. Kraeling, "The Immanuel Prophecy", JBL, L (1931), págs. 277-297; W. Albright, "The Names Shaddai and Abram", JBL, LIX (1935), págs. 173-204; W. Irwin, "The Tetragrammaton, An Overlooked Interpretation", JNES, III (1944), págs. 257-259; H. Rowley, *The Rediscovery of the Old Testament* (1946), pág. 293; B. Alfrink, "Le Prononciation 'Jehova' du Tetragramm", *Alt Testamentische Studien*, V (1948), págs. 45-61; J. Obermann, "The Divine Name YHWH in the Light of Recent Discoveries", JBL, LXVIII (1949), págs. 301-323; E. Scheld "On Exodus 3.14 — I am that I am", Vet Test, IV (1954), págs. 296-302; J. Hyatt, "Yahweh as 'The God of My Fathers'", Vet Test., V (1955), págs. 130,136; S. Goitein, "YHWH the Passionate, the Monitheistic Meaning and Origin of the Name YHWH", Vet Test., VI (1956), págs. 1-9; D. Baly, *The Geography of the Bible* (1957), pág. 98; D. Freedman, "The Name of the God of Moses", JBL, LXXIX (1960), págs. 151-156; W. McKane, "The Interpretation of Isaiah VII, 14-25", Vet Test., XVII (1967), págs. 208-219; J. Hyatt, "Was Yahweh Originally a Creator", JBL, LXXXVI (1967), págs. 369-377.

J. B. Scott

EMAT. Forma alternativa de Hamate na BJ.

EMAÚS (Ἐμμαούς, המת, *fontes mornas*, nas variações do Talmude de אמאום e עימאום, etc.; em 1Mac 3.40,57; 4.3; em Josefo, de Ἀμμαοῦς [Ant XIV. xi. 2; Jewish War. II. xx. 4; III. iii. 5] e Ἐμμαοῦς [Ant. XVII.x. 9]). Usado uma vez no NT (Lc 24.13) como o nome de uma aldeia judaica (κώμη), sendo que o rumo de Jerusalém não é afirmado. A localização é incerta, com muitos lugares sendo sugeridos como que se encaixando nas qualificações geográficas para a aldeia.

Lucas 24 descreve dois discípulos viajando para Emaús, que estava a 60 estádios (11 Km) de Jerusalém, e retornaram no mesmo dia após a conversa com Jesus.

A localização de Emaús deve ser ao redor de Jerusalém, havendo muitas possíveis localizações



Aproximando-se da aldeia de Emaús. © *M.P.S.*



Esta estrada construída pelos romanos pode ser o lugar exato onde o Messias ressuscitado andou junto com os dois discípulos. © *Lev*

abrangendo de 2 a 12 Km de distância, que são; el Kubeibeh; kaloniyeh; 'Amwas; Abu Ghosh; el khamsa; e Artas.

El Kubeibeh, a 11 Km a noroeste de Jerusalém, é similar à distância em Lucas 24.13, e sua conexão com Emaús é tão antiga quanto o tempo dos Cruzadores que tinham achado por perto o Castellum Emmaus, um antigo forte Romano, e onde em 1878, os franciscanos encontraram ruínas de uma basílica de um Cruzador, ou, possivelmente, de data Bizantina.

Somente 2 Km a oeste de Jerusalém está a moderna Kalonieh (cp. *colonia*), identificado com uma Emaús onde se diz que Vespasiano assentou 800 soldados, a localização é, de acordo com Josefo, a 2 Km de Jerusalém (War VII. Vi. 6). Os manuscritos de Josefo variam na leitura tanto de 30 (que tem a melhor evidência) até 60 estádios, e se isto é tomado como sendo o lugar do NT, a última informação dever ser tomada em consideração a anterior (30 estádios), se entendido num sentido mais amplo.

A 32 Km a oeste de Jerusalém na estrada de Jaffa está uma Emaús onde Judas Macabeus em 166 a.C. derrotou Gorgias (1Mac 3.40; 4.1-15), o nome da qual no 3º séc. d.C. foi mudado para Nicópolis, a moderna designação sendo 'Amwas ou 'Imwas'. Argumentos contra a identificação deste lugar com a Emaús do NT são divididos em duas partes: 'Amwas parece ter sido uma cidade (sendo o trono de uma toparquia, Jos. War III. iii. 5) ao invés de uma vila (Lc 24.13); e a distância de 'Amwas de Jerusalém é muito grande a menos que a leitura variante, 160 estádios, do manuscrito Aleph em Lucas 24.13 (a melhor leitura é 60) seja aceita, resultando no seguinte problema: os dois discípulos viajaram árduos 64 Km em um dia de ida para Emaús e de volta para Jerusalém.

Abu Ghosh, a aproximadamente 14 Km a oeste de Jerusalém, também conhecido como Kiryat el'Enab, reivindica ser Emaús porque uma igreja da época das Cruzadas foi construída sobre um forte romano que contém uma inscrição indicando que uma parte da décima Legião estava situada lá. Este lugar parece ser muito longe de Jerusalém para ser identificado com Emaús tanto de Lucas 24 quanto de Josefo (War VII. vi. 6).

Presume-se também que Emaús do NT esteja localizada em el Khamsa, a 60 estádios a sudoeste de Jerusalém, e em Artas, ao sul de Belém onde banheiras romanas foram encontradas.

BIBLIOGRAFIA. E. Schürer, *A History of the Jewish People*, 2 ed. rev., II (1891), págs. 235-255; F. M. Abel, "La distance de Jérusalem à Emmaüs", RB, XXXIV (1925), págs. 347-367; A. Plummer, *St. Luke*, ICC (1925), págs. 551,552; L. H. Vincent e F. M. Abel, *Emmaüs as basilique et son histoire* (1932); S. Caiger, *Archaelogy of the New Testament* (1939), pág. 90; R. de Vaux e A. Steve, *Fouilles à Qaryet el''Enab Abu Ghosh Palestine* (1950); J. A. Grassi, "Emmaus Revisited" CBQ XXVI (1964), págs. 463-467; H. L. Strack e P. Billerberck, *Kommentar zum Neuen Testament*, II (1965), págs. 269-271.

W. H. Mare

EMBAIXADA (πρεσβεία, *embaixada*). Termo empregado duas vezes por Cristo, com o significado de "um grupo de embaixadores" e não a mensagem enviada por eles. Em Lucas 14.32, um rei fraco envia uma embaixada a outro rei mais forte, para discutir um tratado de paz; na sua parábola sobre as minas (19.11-27), certos cidadãos enviaram uma embaixada ao encontro de um nobre detestado, com a mensagem de que não queriam que este governasse sobre eles.

EMBAIXADOR (מלאך, *mensageiro*; מליץ, *intérprete*; πρεσβεύω, *agir como embaixador*). Representante oficial de um rei ou de um governo (2Cr 32.31; 35.21; Is 30.4). Os embaixadores são mencionados desde a época de Moisés até os Macabeus (1 Mac 9.70; 11.9; 14.21; 15.17). O desrespeito para com eles era considerado como um grave insulto ao rei e ao povo que representavam, o que às vezes levava à guerra (2Sm 10.4ss.). No NT o termo é empregado somente no sentido figurado. Paulo falou de si mesmo como "embaixador em cadeias" (Ef 6.20), e de todos os ministros do evangelho como "embaixadores em nome de Cristo" (2Co 5.20). *Veja* Mensageiro.

S. Barabas

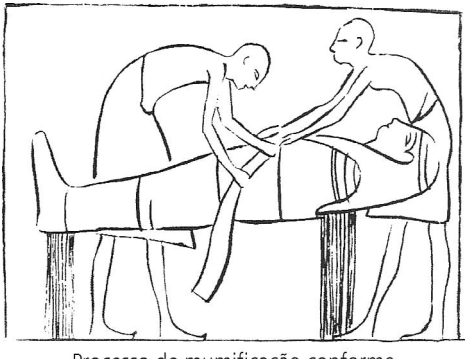
EMBALSAMAR, EMBALSAMADO (חנט, חנטים, *temperar*, *apimentar*, *embalsamar*). O tratamento de um corpo com várias substâncias para preservá-lo da desintegração. Os egípcios inventaram a técnica. Eles criam que o estado da alma na vida após a morte estava diretamente ligado com a preservação do corpo. Os hebreus, no entanto, não praticavam a arte de embalsamar, leis a respeito de tocar corpos mortos impediam os hebreus de serem inovadores na medicina e na anatomia humana (cp. Nm 5.1-4; 19.11-22). Estas leis, em parte, refletiam a repugnância à religião egípcia.

Os únicos exemplos claros de embalsamação na Bíblia são aqueles de Jacó (Gn 50.2,3) e José (50.26). Estes são casos excepcionais primariamente devidos ao prestígio das pessoas e a necessidade da preservação dos corpos até o sepultamento em suas terras de origem em Canaã. Depois que Jacó foi embalsamado, ele foi carregado por seus filhos para uma área de enterro patriarcal ao leste de Manre, a caverna de Macpela (50.13,14). O enterro de José em Siquém (Js 24.32), no entanto, foi adiado por vários séculos até depois do Êxodo (Êx 13.19). A idade de José quando morreu era de 110 anos (Gn 50.26), e foi vista pelos egípcios como um período ideal de vida para um homem.

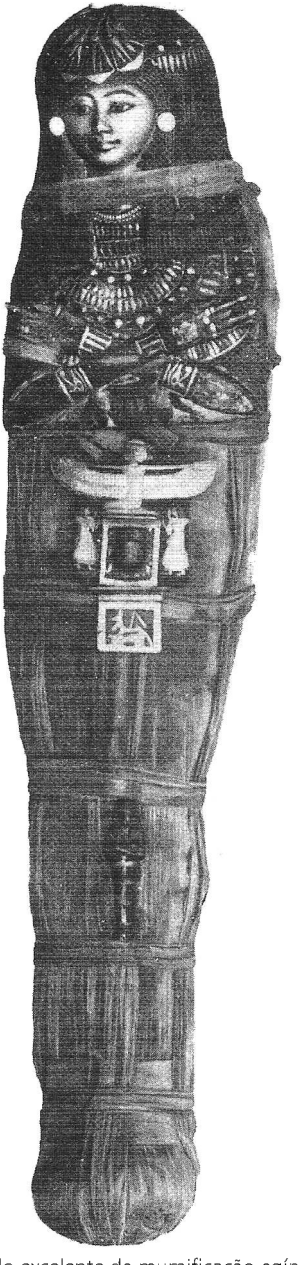
No Cântico dos Cânticos 2.13, *hāna*? também ocorre. A expressão tem referência ao amadurecimento de figos, "A figueira começou a dar (lit. 'tempero, condimento) seus figos". Embora o tempero seja usado em outros lugares na Bíblia, provavelmente por razões cerimoniais e por agir contra o fedor da carne deteriorada (cp. 2Cr 16.14; Mc 14.8; 16.1; Jo 11.39; 19.39,40), estes exemplos não devem ser assemelhados com a arte de embalsamar.

Sobre o método de embalsamar, depende-se de dois historiadores gregos, Diodorus Siculus (I,91) e Heródoto (II, 86-89). Gênesis indica que 40 dias foram necessários para os médicos embalsamarem Jacó (Gn 50.2,3), enquanto que 70 dias parece ter sido o tempo comum necessário.

De acordo com Heródoto, os embalsamadores ofereceriam três métodos que se diferenciavam em elaboração e custo. No método mais barato, os intestinos eram limpos com um purgante e então o corpo era colocado em um sal (natron) por 70 dias. No segundo tipo, o corpo era ensopado no sal depois que o óleo de cedro era injetado no ânus, dissolvendo assim o estômago e os intestinos. O método de primeira classe de mumificação era feito removendo-se o cérebro e todos os órgãos internos exceto o coração. A cavidade abdominal era então lavada e preenchida com substâncias aromáticas. Então, o corpo era ensopado no sal por 70 dias. Era então lavado e embrulhado da cabeça aos pés com faixas de linho untado com



Processo de mumificação conforme descrito num túmulo egípcio



Um exemplo excelente de mumificação egípcia é a múmia de Katebet, em Tebas. © *B.M.*

goma. Finalmente, os parentes pegavam o corpo, colocavam-no em um caixão de madeira com o formato do corpo humano e o deixavam em pé contra a parede da sala de funeral.

BIBLIOGRAFIA. R. Hutchins (org.), *Great Books of the Western World*, VI, "The History of Herodotus" (1952), págs. 65,66; P. Montet, *Everyday Life in Egypt* (1958), págs. 300-330; J. Vergote, *Joseph en Egypte* (1959); L. Cottrell, *Life Under the Pharaohs* (1960), págs. 221-236; B. Mertz, *Temples, Tombs and Hieroglyphs* (1964), págs. 64-113.

M. R. Wilson

EMBLEMA. *Veja* Bandeira.

EMBLEMA, INSÍGNIA OU FIGURA DE PROA. (παράσημος, *insígnia, símbolo, emblema*, At 28.11). O símbolo sobre a proa do navio alexandrino no qual Paulo navegou em direção a Roma. A figura de proa ou emblema era dos irmãos gêmeos (*Dioskouroi*), Castor e Polux, filhos de Zeus e as divindades da "boa sorte" dos marinheiros.

EMBRIAGUEZ (κραιπάλη, *indulgência excessiva*). Lucas 21.34 usa a palavra, a referência principal é o excesso de bebida e os resultados nocivos conhecidos por todos.

S. Barabas

EMBRIAGUEZ (BEBEDICE). (שכרון, רוה; μέθη). Nas Escrituras existem numerosas evidências de que a intoxicação alcoólica era um dos grandes males sociais dos tempos antigos. Isto era verdade para todas as nações, incluindo Israel, o Oriente Próximo e o mundo Mediterrâneo. A embriaguez era comum entre os membros de todas as classes, mas especialmente entre os ricos e membros da nobreza (1Sm 25.36; 2Sm 13.28; 1Rs 16.9; 20.16). O profeta Amós disse que Deus traria julgamento sobre as mulheres ricas de Samaria por oprimirem os pobres e instigarem seus maridos a se embriagarem juntos com elas. A suspeita de Elias quanto a Ana, mãe de Samuel, de estar embriagada enquanto orava no Tabernáculo, mostra que a intoxicação alcoólica era conhecida mesmo naquele lugar sagrado. Isaías escreveu sobre os profetas e sacerdotes de seu tempo, que eles cambaleavam e tropeçavam por causa da bebida forte e suas mentes estavam confusas pelo vinho (Is 28.7).

Os efeitos da bebida forte são vividamente descritos no AT. Existem referências freqüentes a alegria dos bêbados (Jó 12.25; Sl 107.27; Is 19.14; 24.20). Os bêbados cambaleiam sobre seus vômitos (Is 19.14); eles são dados a brigas e alvoroços (Pv 20.1; 23.19-35), eles começam a beber cedo de manhã e continuam até tarde da noite, até que o vinho os esquenta (Is 5.11); suas mentes ficam confusas com a bebida (28.7); seu entendimento fica prejudicado (Os 4.11); eles negligenciam seus deveres (Pv 31.4,5); eles pensam que são heróis (Is 5.22); eles terminam seus dias na pobreza (Pv 21.17; 23.20,21) e em lamentos e dor (23.29-32).

Dentre os casos mais conhecidos de bebedices no AT estão os seguintes: Noé (Gn 9.21), Ló (19.33,35), Nabal (1Sm 25.36), Urias (que foi embebedado por Davi, 2Sm 11.13), Amom (13.28), Elá, rei de Israel (1Rs 16.9), Ben-Hadade, rei da Síria, e trinta e dois reis aliados (20.16).

Os sacerdotes eram proibidos de beberem vinho e bebida forte enquanto estivessem de serviço no Templo (Lv 10.9). Os nazireus deviam se abster de se intoxicarem com bebidas fortes enquanto durasse o período de seus votos (Nm 6.3,4).

As Escrituras trazem fortes objeções contra bebida forte (Lv 10.9; Dt 21.20; Lc 21.34; 1Co 5.11; Gl 5.21).

A embriaguez foi também usada no sentido metafórico (Jó 12.25; Is 19.14; Jr 23.9; Ez 23.33; 39.19; Na 3.11).

S. Barabas

EMEQUE-QUESIS (עמק־קצץ derivado de *'emēq*, "terreno baixo", "vale" cognato do ugarítico *'m q*, do cananita *'amq*, Acadiano Mari *ḫamqum*, e *q'sīyṣ*, "cortado", cognato do Ugaritimo *qṣṣ*, acadiano *qaṣāṣu(m)*, aparecendo somente em Josué 18.21 na lista das cidades fronteiriças entre o mar Morto e Jericó. O lugar não é identificado.

EMER. Forma de Imer na BJ.

EMERUTE. Corrupção de Imer (Ed 2.37).

EMINS (אימים, terrores). Habitantes primitivos da área ao redor de Quiriataim (q.v.) ao leste do mar Morto, eles foram destruídos na época de Abraão pelos quatro reis invasores (Gn 14.5). Na época da conquista eles foram descritos por Moisés

como antigos habitantes de Moabe, altos como os anaquins (q.v.), e portanto chamados "emim" pelos moabitas (Dt 2.10,11). Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1967), mapa 7 (pág. 128).

T. C. Mitchel

EMOR. Forma de Hamor no NT da BJ.

EMPALAÇÃO. *Veja* Crimes e Punições.

EMPREGADO (רגלי, ou איש רגלי significando homens de pé - Êx 12.37; Nm 11.21; também significa soldado de infantaria ou infantaria - Jz 20.2; 1Sm 4.10; 15.4; 2Sm 10.6; 1Rs 20.29; etc.). O principal uso deste termo, fora do Pentateuco, é para propósitos militares. É usada para a distinção entre o soldado que marcha e luta a pé e o soldado que anda a cavalo ou em um carro de guerra.

Seu uso no Pentateuco parece ser mais amplo que apenas militar por causa do contexto tribal. Aqui é usada para o contraste entre homens adultos e crianças.

A KJV também usa a palavra "soldado de infantaria" em um contexto que exige a palavra "guarda" (1Sm 22.17), bem como em um contexto que exige "mensageiro" (Jr 12.5).

G. Giacumakis Jr.

EMPRÉSTIMO. *Veja* Débito, Devedor.

ENÃ. 1. (עינם) provavelmente uma variante de Enaim, mencionado somente em Josué 15.34 numa lista de cidades de Judá e Simeão localizada na Sefelá, na estrada ao sul de Timna.

2. (עינן, talvez *fonte*). Pai de Aira, que, como líder militar da tribo de Naftali na época da peregrinação no deserto, ajudou no censo do Sinai e trouxe a oferta tribal (Nm 1.15; 2.29; 7.78,83; 10.27).

W. White Jr.

ENAIM (עינים), um raro nome dual de lugar, "Dois Olhos". A raiz da palavra tem uma longa e complicada história (KB pág. 699). Pode significar "fonte" (Gn 16.7). Mencionado somente em Gênesis 38.14, 21, é tratado como um nome de lugar na tradição rabínica, na LXX, e na maioria das versões, menos na KJV que traduz como "lugar aberto". Localizado nos outeiros do sudeste de Jerusalém entre Adulam e Timna, é uma variante de Enam (q.v.) que aparece em Josué 15.34.

W. White Jr.

ENAQUE. Forma de Anaque na versão Douay.

ENCAIXE (יד). Uma projeção formada no final de um pedaço de madeira, para inserção num buraco correspondente em outro pedaço, para formar uma junção segura. Os três lados do Tabernáculo foram feitos de quarenta e oito "molduras", ou tábuas, cada uma sustentada num lugar no fundo pelos encaixes fixos em soquetes de prata, para dar a estabilidade das tábuas (Êx 26.17,19; 36.22,24; "coiceiras" ARC).

S. Barabas

ENCANTADOR DE COBRAS. É referido na Bíblia duas vezes, ambos em sentido metafórico. No Salmo 58.4, 5, o povo iníquo é comparado a serpentes venenosas que não atendem à voz de encantadores. Em Jeremias 8.17, Deus fala aos israelitas que ele os punirá enviando entre eles cobras (obviamente os babilônios) que não podem ser encantadas e que os morderão.

S. Barabas

ENCANTAMENTO. *Veja* Amuleto.

ENCANTAMENTO DE SERPENTES (לחש, *sussurrar*, *encantar*; o termo técnico para encantamento de cobra).

As serpentes eram numerosas na Palestina e a arte de encantar serpentes era praticada no país. Algumas cobras eram suscetíveis ao encantamento (Ec 10.11), e outras resistiam às técnicas do encantador (Sl 58.4,5; Jr 8.17). Isaías 3.3 pode referir-se também ao encantamento de cobras. Em Jeremias 8.17, o encantamento de serpentes é utilizado metaforicamente para descrever os inimigos de Judá que são "serpentes, áspides contra as quais não há encantamento"; e no Salmo 58.4,5 para caracterizar os ímpios que "são como a víbora surda, que tapa os ouvidos, para não ouvir a voz dos encantadores, do mais fascinante em encantamentos".

F. G. Carver

ENCARNAÇÃO. Do latim *incarnatio*, *tornar-se (ou ser) carne*. Como um termo cristão refere-se ao evento descrito de forma sumária em João 1.14: "e o Verbo se fez carne e habitou entre nós."

I. O termo
  A. Derivação
  B. Significado

II. A origem da doutrina

III. Como se apresenta no NT
  A. Os evangelhos sinóticos
  B. A literatura joanina
    1. O Evangelho
    2. As epístolas joaninas
  C. Atos
  D. As epístolas paulinas e pastorais
  E. Pedro 1 e 2
  F. Hebreus

IV. Indícios no AT

V. Resumo da doutrina
  A. Natureza da encarnação
  B. Modo
  C. Propósito
    1. Revelacional
    2. Soteriológico
    3. Consumação da criação

V. História subseqüente da doutrina

I. O termo

A. Derivação. O termo pode ser encontrado já na versão latina de João 1.14, e foi bastante utilizado pelos escritores latinos do 4º séc. Não existe um termo grego equivalente no NT, mas a frase ἐν σαρκὶ ("na carne") não é rara (1Jo 4.2: "Jesus Cristo veio *em carne*"; cp. Rm 8.3; Ef 2.15; Cl 1.22. 1Tm 3.16; 1Pe 3.18; 4.1; 2Jo 7).

B. Significado. Esse termo se refere, no primeiro exemplo, ao ato em que o Filho eterno "tornou-se carne"; mas seu sentido amplia-se para significar a experiência total da vida humana na qual ele entrou, e também abrange o fato de que Cristo carrega para sempre sua humanidade.

II. A origem da doutrina

Embora sob a luz do NT certas passagens do AT possa ser interpretadas como indicativas da Encarnação, as profecias do AT não chegam ao ponto de antecipar essa questão. A idéia de Deus se tornar homem teria sido, e continua sendo, um escândalo para os judeus, e apenas a evidência inquestionável encontrada na pessoa e no ministério de Cristo poderia levar à crença de que ele não fosse ninguém menos que o Filho encarnado de Deus. Essa crença não era nenhum ideal que deve a sua origem à imaginação fértil da Igreja Primitiva, a qual "respondeu" nos evangelhos com os mitos relativos ao nascimento milagroso e ao ministério de Jesus. A doutrina surgiu da observação da vida real de Jesus e é contrária a qualquer explicação possível do que foi observado.

Entre os homens, apareceu esse galileu chamado Jesus. Em virtude de seu modo de vida e de seu caráter pessoal, tudo o que poderiam fazer era perguntar-se quem ele era: Messias? Profeta? Ou algo mais do que isso? Gradualmente foi sendo desenvolvida a convicção quase inacreditável de que ele era muito mais do que um messias e um profeta, coisas que de fato ele era; e apesar de ser homem ele era também divino. O Filho de Deus "se fez carne e habitou entre nós".

III. Como se apresenta no NT

A. Os evangelhos sinóticos. Tanto Mateus quanto Lucas começam com relatos a respeito da maneira milagrosa como Jesus foi concebido. Mateus interpreta esse nascimento singular como significando uma presença especial de Deus (1.23, citando Is 7.14). Em Lucas, o mensageiro angelical nomeia Jesus, Filho do Altíssimo, Filho de Deus (1.23,35). (*Ver* Nascimento Virginal).

Essa não é a perspectiva original a partir da qual Jesus é apresentado nos sinóticos. Em vez disso, ele é mostrado como uma criança, descendente de Adão, Abraão e Davi (Mt 1.1-17; Lc 3.23-28). Nessa genealogia, Adão é designado "filho de Deus" (3.38) de forma que, sendo humano, Jesus fazia parte dessa filiação, a filiação comum a todos os homens enquanto "geração de Deus" (At 17.29). Ele percorreu as etapas normais do desenvolvimento humano (Lc 2.52; um desenvolvimento que se desdobra em quatro etapas: sabedoria, estatura, graça diante de Deus e dos homens), uma criança totalmente circunscrita à experiência humana. Sendo um homem, ele estava sujeito à fome, ao cansaço e às emoções humanas (Mt 4.2; 8.24; Mc 1.41; 3.5; Lc 2.44).

Esse homem passa a ser notado pelos homens, e todos os três evangelistas relatam o impacto de seu ministério, e a maneira com que os homens eram

levados a perguntar "Quem é ele?" "Que tipo de pessoa ele é?" (Mt 8.27; cp. 16.13,14). A intenção óbvia dos evangelistas é capacitar o leitor a ver, como os homens viram, como eles observaram o ministério de Jesus (Mt 16.16,17), de modo que, com eles, possa ser claramente percebido quem Jesus realmente era. Os evangelistas registraram as orações de Jesus e outras palavras pelas quais ele assumiu a relação com seu Pai, relação essa que, em essência, era diferente da de todos os outros homens (Mt 10.32,33; 11.27,28; 15.13; 16.17; 18.10-14,35; Lc 2.29; 23.34,46; 24.49). Ele não reivindica apenas a filiação exclusiva, mas foi reconhecido de maneira distinta como o Filho de Deus por meio de uma voz que veio do céu no seu batismo e na sua Transfiguração (Mt 3.17; 17.5). Até mesmo os demônios o reconheceram (Mt 8.28; Mc 3.11).

Os evangelhos sinóticos equilibram com bastante cuidado a condição humana de Jesus com a sua singularidade. Jesus constantemente designa a si mesmo como "Filho do homem". O significado pleno desse termo não pode ser esgotado aqui (*ver* Filho do Homem), mas onde quer que estejam as raízes desse termo, e seja lá o que mais ele signifique, sem dúvida nenhuma significa tanto o caráter genuíno quanto representativo da humanidade de Cristo. Ele era verdadeiramente humano, dividindo com todos os homens aquilo que em essência pertence à humanidade.

B. A Literatura joanina. 1. *O Evangelho.* A diferença marcante entre o evangelho de João e os sinóticos deve-se, em grande medida, aos diferentes pontos de vista a partir dos quais são escritos. Aqui, o conceito principal não é do Homem visto pelos demais como mais do que homem, mas do Filho eterno que veio para o mundo para viver como homem. Não é que João enfatiza a divindade de Cristo às custas da sua humanidade; na verdade, há nesse evangelho mais coisas a respeito das experiências humanas de alegria, cansaço e coisas como estas mais do que nos outros. Mas o ponto de vista fundamental, que norteia todo o evangelho, é o de que aquele que existe desde o princípio, de maneira ininterrupta, adentrou a história humana como um homem participante dessa história.

A primeira questão, então, não é: Quem é esse homem? Mas que tipo de vida e com que propósito o Verbo viveu como homem neste mundo. A chave, então, de todo o evangelho (e muito mais fundamental para todo o evangelho do que as histórias do nascimento o são para os evangelhos de Mateus e Lucas) é o prólogo, 1.1-18. O coração dele são os versículos 1-3,4, 18, particularmente: θεὸς ἦν ὁ λόγος... καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ("o Verbo era Deus... e o Verbo se fez carne"). De forma ainda mais direta que a expressão paulina "na forma de homem" (Fp 2.8), o uso deste termo "carne" dá a medida completa do significado de Encarnação, e por meio desse enunciado João expressamente contradiz a falsa doutrina do docetismo (cp. 1Jo 4.2,3).

Deve-se comparar a expressão σὰρξ ἐγένετο ("se fez carne") de João 1.14 com o termo ἐγένετο ("foram feitas") do versículo 3. O significado é que todas as coisas "passaram a fazer parte da existência", o que não significa o mesmo que "passaram a existir". O que o Verbo anteriormente não era, Jesus se tornou, ou seja: "carne" (v. 14). Contudo, isso não é a mesma coisa que dizer que ele, sendo apenas Deus, tornou-se apenas homem; pois continuou a ser o "Filho unigênito" (v. 18) manifestando a glória do Pai.

Uma certa temporalidade (ver abaixo) talvez possa ser lida na utilização do verbo ἐσκήνωσεν ("habitar temporariamente", "habitar uma tenda" ou "habitar um tabernáculo"), mas se refere fundamentalmente à presença e realidade substancial do Verbo neste mundo (v.14 "e *habitou* entre nós"). Assim como o Tabernáculo era uma característica real do acampamento israelita, e conservava a manifestação da glória e da presença de Deus, da mesma forma era Cristo na "presença real" entre os homens, e dele e nele brilhava a glória divina — glória, acima de tudo, de amor e de grandeza moral (cp. Êx 33.18,19. Outros aspectos de sua glória divina estavam ocultos — ver abaixo).

No v. 18, um dos propósitos da Encarnação é colocado de maneira explícita: que a Encarnação era a palavra (o Verbo) de Deus para os homens; era ele que tinha "declarado" (ἐξηγήσατο — este verbo não tem objeto), ou seja, revelado os mistérios divinos para os homens (v. 18). A leitura claramente atestada μονογενὴς θεὸς (o que é uma aposição entre "o filho unigênito" e "Deus"), de maneira enfática afirma que aquele, que foi feito carne, é o Filho único, ninguém menos que Deus. Isso faz de sua revelação uma representação e manifestação imediata, direta e verdadeiramente autêntica de Deus.

João, segundo parece, não tinha em mente o erro adocionista, nem sequer faz qualquer referência ao modo pelo qual a Encarnação aparece em Mateus e Lucas. Sua explicação mostra claramente que Jesus não era simplesmente um homem no qual o *Logos* (o Verbo) incorporou.

Embora nesse prólogo questões filosóficas e metafísicas de suma importância sejam mencionadas de leve, o interesse do evangelista é extremamente prático. As verdades do prólogo estão na base do resto do evangelho; é o que dá validade e significado ao ministério de Jesus. Enquanto Verbo, sua vida na terra é uma revelação; enquanto filho unigênito, Deus encarnado, ele pode ser o "cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo" (1.29). É por ser quem ele é que suas palavras se tornam "sinais" (2.11; 20.30), e suas reivindicações pessoais podem ser consideradas em todo o seu valor.

Que Cristo era o Filho de Deus desde toda a eternidade advém de duas de suas afirmações que foram registradas: a da sua descida dos céus (3.13) e de sua existência pré-abrâmica (8.58. Cp. a auto-afirmação em 17.5). Na primeira delas uma outra verdade é cuidadosamente apresentada. Esse Filho pré-existente, dado por Deus (3.16), é verdadeiramente o Filho do homem (3.13,14; cp. 6.27,53,62; 12.23; 13.31). Esse título ocorre com muito menos freqüência em João do que nos sinóticos, mas ao contrário do tema do prólogo, seu uso é profundamente significativo. Assim também o são as indicações do sofrimento humano em corpo e alma (Jo 4.6; 11.35; 12.27; 19.28).

Ao longo de todo o seu ministério terreno ele afirmou a sua unidade imediata com o Pai. Essa unidade não significava simplesmente uma comunhão plena ou uma unidade de propósito, mas uma certa igualdade (5.18-23; 10.30,38; 14.8-11). Dessa última referência, pelo menos duas conclusões importantes seguem: (1) No sentido mais completo possível, Jesus afirmou ser a "imagem de Deus", uma revelação plena e verdadeira de Deus. (2) Não existe "Deus além de Deus", ninguém além dele que se manifestou em Cristo. Isso não significa dizer que tudo aquilo que Deus é, tudo que basicamente jamais deve ser conhecido, tornou-se visível aos homens no Cristo encarnado. Mas tudo o que é revelado nele é uma revelação do Deus verdadeiro, além do qual nenhum outro existe. A Encarnação é a encarnação do único Deus verdadeiro (1.1,14), e por isso uma revelação da qual nunca se pensará ter sido falsa, de forma alguma. Questionar ou desaprovar o valor pleno dessa revelação em Cristo é desonrar o próprio Deus (cp. 5.23).

2. *Epístolas joaninas.* Em relação ao tema, os versículos iniciais de 1 João não são diferentes dos do evangelho, embora os verbos "ver", "contemplar" e "tocar", que aqui encontramos, apresentem um Cristo não apenas em carne mas presente entre homens de carne: o Verbo foi aberto à observação mais direta possível. Ninguém pode negar, de forma alguma, a realidade da Encarnação sem se encontrar em oposição ao próprio Cristo, e, dessa forma, estar alienado do Pai (2.22,23; 4.1-3; 2Jo 7).

C. Atos. Os primeiros capítulos têm significado especial por representarem a interpretação mais antiga da Igreja a respeito da Ascensão. Talvez não haja aqui a plena compreensão da pessoa de Cristo que é encontrada nas Epístolas. No entanto, não é verdade, como alguns afirmam, que se encontre aqui uma teologia adocionista — que Cristo, o homem, no tempo devido, foi tornado divino. A atribuição de determinadas passagens do AT a Cristo (2.25-28,34), e títulos dados a Cristo como "o Santo e o Justo", "o Autor da vida" [ARA] (3.14,15; 7.52), servem para o reconhecimento de que Cristo é mais do que um simples homem. Paulo, em seguida à sua conversão, quase imediatamente chamou Jesus de "o Filho de Deus" (9.20).

D. As epístolas paulinas e pastorais. Paulo vê a cruz, pela qual Cristo se tornou a propiciação pelos nossos pecados e reconciliou os homens com Deus (Rm 3.25; 8.3,32; 2Co 5.19; cp. Ef 2.13-16), e a salvação para os homens assegurada através da cruz (Gl 4.5) como o verdadeiro propósito e objetivo da Encarnação. Além disso, é esta morte, e não simplesmente a vida encarnada de Cristo, que revela aos homens a realidade e a grandeza do amor de Deus (Rm 5.8).

Embora a vida terrena de Cristo, e especialmente a sua morte e ressurreição, seja de enorme importância para Paulo (ver, por exemplo, 1Co 15.3 5,12ss.), sua atenção se concentra no Cristo exaltado do presente (2Co 3.17; Cl 3.1ss.); ainda que, ao mesmo tempo, ele seja para nós o que ele é, não apenas por causa de quem ele é, mas também por aquilo que ele cumpriu em seu ministério terreno (1Co 1.23 ἐσταυρωμένον, "crucificado": a força do particípio serve para enfatizar a realização *presente* desse evento ocorrido no passado).

Paulo constantemente designa Jesus Cristo como Senhor, um termo que parece inquestionavelmente fazer jus à sua divindade. É o Cristo ressuscitado e exaltado de quem Paulo fala dessa maneira (Fp 2.11); mas não há sugestão de que enquanto Jesus esteve na terra ele era algo menos que o Filho de Deus. Era o Filho que veio de Deus (Gl 4.4), viveu na terra, e agora foi exaltado — a

única pessoa em todos os tempos. O fato de Jesus ser o Senhor ressurreto é tão importante, que ele deve ser reconhecido dessa maneira para que se saiba que ele é o Salvador (Rm 10.9).

Não encontramos dúvida em Paulo com relação a realidade da humanidade de Cristo. Cristo é o "segundo Adão" (5.17,18). Contudo, nas duas passagens que reivindicam para Jesus a descendência física de Davi (Rm 1.2; 9.5), e a humanidade real, aparece a cuidadosa qualificação, "segundo a carne". Cristo é também de outra filiação.

Três passagens exigem atenção especial:

Gálatas 4.4,5, como já foi observado, reconhece a pré-existência e a divindade daquele que nasceu em Belém; mas reconhece também sua humanidade essencial na frase, "nascido de mulher". Além disso, a grandeza de sua condescendência em se tornar homem é vista no fato de ele tornar-se sujeito à lei designada para os pecadores.

Filipenses 2.5-8. Várias frases nesses versículos receberam as mais diversas interpretações. Não podemos aqui tratar delas todas, mas certos fatos parecem claros. As frases "em forma de Deus", "tomando a forma de um servo", "achado na forma de homem", salientam os três aspectos essenciais da Encarnação: aquele que veio ao mundo era o Deus Filho eternamente existente. Ele, sem descontinuidade da pessoa, tornou-se verdadeiramente homem. O Senhor que agora se encontra exaltado é este mesmo Jesus.

A frase que provoca mais controvérsia é ἑαυτὸν ἐκένωσεν (2.7), traduzida de diversas formas: "fez-se sem reputação" (KJV) ["aniquilou-se a si mesmo" ARC]; "a si mesmo se esvaziou" (ARA), "esvaziou-se a si mesmo" (NVI e BJ). Embora "esvaziou-se a si mesmo" seja a tradução mais literal, é discutível se ela é a mais adequada. De qualquer forma, a questão principal ainda diz respeito ao que ele pôs de lado. A tradução de Wesley "esvaziou-se de tudo, exceto de amor" é puramente poética. Não podemos afirmar que Cristo renunciou qualquer elemento essencial da divindade de forma que, em carne, ele não era mais verdadeiramente Deus. Esse ponto de vista contradiz várias passagens das Escrituras. Alguns críticos sugerem que ele deixou de lado pelo menos o exercício de seus atributos divinos de onipotência, onisciência e onipresença, se não a posse deles. Outros sugerem que apenas determinados aspectos da glória divina foram deixados de lado. Duas coisas devem ser ditas: (1) Não é possível determinar com absoluta certeza o que foi deixado de lado: pode-se apenas dizer que houve esta auto-renúncia, necessária para se assumir a autêntica experiência humana, a qual envolve localização geográfica, desenvolvimento humano da mente e do corpo, a necessidade de comida e repouso, uma dependência real, como homem, do Pai celestial, e assim por diante. Verdadeiramente "que, sendo rico, por amor de vós se fez pobre" (2Co 8.9). (2) É totalmente inválido, com base nessa passagem, argumentar uma possível falibilidade do Senhor em seu ministério terreno.

Colossenses 1.15,20; 2.9. Paulo fala aqui de alguém que "é imagem do Deus invisível", pois nele "*foram* criadas todas as coisas que há nos céus e na terra"; ele "*é o princípio* e o primogênito dentre os mortos, porque *foi* do agrado do Pai que toda a plenitude nele habitasse..." o "sangue da sua cruz..." "nele *habita*..." Paulo o vê como o mesmo, da sua existência anterior à encarnação, da sua vida encarnada na terra e da sua glória presente. Paulo pretendia, em suas epístolas, ressaltar o Cristo presente, aquele que como Criador, Sustentador, Redentor e Reconciliador, é o Salvador e Senhor todo-supremo e todo-suficiente, além do qual nenhum outro mediador é necessário. A expressão "porque foi do agrado do Pai que toda a plenitude nele habitasse" pode referir-se á sua "condição pré-encarnada" (conforme Blackman), mas é mais natural ver aqui uma referência à Encarnação.

O tempo presente "habita" (Cl 2.9), e o advérbio "corporalmente" (σωματικῶς), referem-se a Cristo no presente.

É óbvio que, do jeito que Paulo em outras passagens acentua o contraste entre um "corpo natural" deste mundo e um "corpo espiritual" (1Co 15.44), exista uma grande diferença entre o "corpo da humilhação de Cristo" e seu "corpo de glória". O corpo especificamente terreno é "o corpo da sua carne" (Cl 1.22; cp. Hb 5.7). Poder-se-ia, contudo, argumentar que, falando estritamente, Cristo não está agora *encarnado*. Mas certamente continua possuindo um corpo (Cl 2.9; cp. Fp 3.21), e continua sendo um homem (1Tm 2.5 — ver o próximo parágrafo).

Duas passagens nas epístolas pastorais são relevantes: 1 Timóteo 2.5,6 e 3.16. Importante na primeira é a referência a "Jesus Cristo, *homem*", e o tempo presente "*há*... um só mediador". Claramente Jesus continua sendo homem e por causa de sua expiação (1.6) está capacitado para agir como um mediador suficiente.

Em 1 Timóteo 3.16, Paulo emprega um hino religioso primitivo que se refere de maneira direta à Encarnação em termos de "aparição" (cp. 2Tm 1.10).

E. Pedro 1 e 2. Na literatura petrina, não há referência direta à Encarnação, mas dá-se uma ênfase considerável à realidade do ministério terreno de Cristo, seus sofrimentos e sua ressurreição (1Pe 1.3,11,19; 2.21-24; 3.18; 4.13; 2Pe 1.16), e a glória à qual isso conduz (1Pe 1.7,11, 21; 4.13). Não existe referência direta a sua existência pré-encarnada, mas sim ao propósito predeterminado de Deus, de que ele deveria aparecer e deveria sofrer (1Pe 1.20; cp. 1.11).

F. Hebreus. O tema dessa epístola é a perfeição do ministério de Cristo, passado, presente e futuro. Ele é o Mediador perfeito, pelo qual os homens pecadores são reconciliados com Deus. Para demonstrá-lo, o escritor salienta, sobretudo, a divindade e a humanidade de Cristo, e ao compará-la e contrastá-la com todo o sistema de sacrifício do AT, aponta para a superioridade do sacerdócio de Cristo e para a plena suficiência de seu sacrifício.

O capítulo inicial lembra-nos João e Colossenses. Refletindo a glória de Deus e carregando "a expressa imagem (χαρακτήρ) de sua pessoa", o Filho é o Verbo perfeito; aquele através de quem Deus falou de maneira suprema. Como Filho ele é superior aos anjos (1.3ss.) e a todos os profetas e líderes humanos (4.3ss.). Por meio dele, "foram criadas todas as coisas" (1.2; cp. Jo 1.3; Cl 1.16).

Tudo isso demonstra a profundidade da condescendência do Filho em se tornar homem (2.9,14), em todos os aspectos homem como nós, inclusive o fato de estar sujeito à tentação (2.17; 4.15), de ter de "aprender a obediência" (5.8), todavia sem pecado (4.15).

Não há referência ao modo como se processou a Encarnação, mas por uma citação em 10.5-7 do Salmo 40 (seguindo a LXX), há uma referência específica ao fato que ela foi uma obra de Deus. A frase "corpo me preparaste... Eis aqui venho" tem a intenção clara de indicar a existência pré-encarnada daquele que, por meio dela, veio ao mundo (10.5; cp. 9.11) para tornar-se uma oferenda pelo pecado (10.10).

Aqui, como em outra passagem (cp. 1Tm 1.15), o título "Cristo" não está limitado estritamente ao Filho *depois* da Encarnação, embora isso possa parecer tecnicamente apropriado. (Em qualquer outra passagem, mesmo o nome especificamente humano "Jesus" é utilizado nesses termos, embora em conjunção com o título "Cristo": 1Tm 1.15; cp. 2Tm 1.10.). A questão é que, embora na Encarnação ele *se tornou homem*, sendo feito "semelhante aos irmãos" (2.17), não existe uma descontinuidade da pessoa. Aquele que esteve na terra, que vive como sumo sacerdote agora e para todo o sempre, é o mesmo que viveu antes, e a partir de sua posição exaltada tornou-se homem ("um pouco menor do que os anjos", 2.9). Nisso, a epístola aos Hebreus é absolutamente consistente com as outras epístolas.

IV. Indícios no AT

Os escritores do NT freqüentemente afirmam o cumprimento das profecias do AT na vida de Jesus, até mesmo da profecia da Encarnação (ver, por exemplo, Mt 1.23). No entanto, em geral é difícil encontrar referências claras e diretas a plena verdade da Encarnação: que o Filho eterno se tornaria carne e habitaria entre os homens, e que seria dessa forma que a promessa do Servo-Messias se cumpriria. À luz do NT, algumas passagens assumem um significado mais completo. O "proto-evangelho" de Gênesis 3.15 aponta para Jesus, "a semente da mulher". Isaías 9.6 antevê a Encarnação, falando do Filho que "se nos *deu*", da criança "que nos *nasceu*", que é Deus, e até mesmo "Pai". Miquéias 5.2-4 profetiza pelo menos certos aspectos da Encarnação. Assim também é a promessa da "semente de Abraão" (Gn 12.7; 22.17,18; etc.) muito bem interpretada por Paulo (Gl 3.16); a promessa feita a Davi (2Sm 7.12-16) que seria plenamente realizada apenas em Cristo, um fato que reside na base do dilema de Cristo levantado em Mateus em referência ao Salmo 110.1 (Mt 22.41-45).

V. Resumo da doutrina

A. Natureza da encarnação. A partir do que foi examinado anteriormente, algumas verdades fundamentais podem ser estabelecidas.

1. *A Igreja falou da "pré-existência"* (mais precisamente da "existência pré-encarnada") de Cristo, pois aquele que nasceu da Virgem Maria era o Filho de Deus que vive desde toda a eternidade. Na "plenitude dos tempos" (Gl 4.4), aquele que era o Criador de todas as coisas tornou-se possuidor da natureza humana que ele mesmo criara.

2. *Ele tornou-se verdadeiramente humano.* Ao dizer "o Verbo fez-se *carne*", o evangelista afirma a perfeição da Encarnação, de que Jesus tinha a natureza físico-psíquica plena, essencial à verdadeira humanidade.

3. *Na encarnação houve uma certa temporalidade ainda que também permanência.* A referência aos "dias da sua carne" (Hb 5.7) demarca o tempo de Jesus como homem na terra como um período limitado e distinto, durante o qual a sua natureza humana era, em todos os aspectos, daquele tipo que Deus criou para a vida dentro deste ambiente físico. Depois da Ressurreição, Jesus apareceu ainda em carne (Lc 24.39). Todavia, pelo menos desde a Ascensão, Jesus possui, não um "corpo de humilhação" como o que temos nós, mas um corpo glorioso próprio ao ambiente da Glória eterna (Fp 3.21, naquela forma em que seremos transformados). Houve assim uma temporalidade no fato de assumir a forma corporal presente e as limitações que pertencem essencialmente a este mundo presente, mas também uma continuidade, pois ele se tornou homem para sempre. Glorificado, ele continua sendo "Jesus Cristo, *homem*" (1Tm 2.5).

4. *Ao se tornar homem, ele não deixou de ser Deus.* Foi uma encarnação, não uma metamorfose. Contudo, ele deixou de lado algumas coisas que pertenciam à sua existência pré-encarnada. Ele pôs de lado algo de sua glória divina (Jo 17.5); aparentemente também o exercício de seus poderes exclusivamente divinos, pelo menos *em benefício próprio* (Mt 3.3,4). Ele, contudo, operou milagres, é verdade que não sem o Pai; mas ele não o negou, da mesma maneira que Pedro e Paulo (At 3.12; 14.14ss.).

5. *Ele é uma pessoa desde antes de sua encarnação, durante ela, depois dela e para todo o sempre.* Além do mais, em carne ele tinha uma personalidade verdadeiramente unificada, ou integrada. Embora fosse o "Deus-homem", ele não era duas pessoas, e não agia como se o fosse; era como se houvesse simplesmente uma coordenação, ainda que perfeita, de duas naturezas. Foi o único homem, o Deus encarnado, cuja vida e cujo ministério estão registrados nos Evangelhos.

6. *Como Emanuel — que quer dizer "Deus conosco" — pode-se dizer que Cristo representa a emanação absoluta de Deus.* Aquele que esteve presente *para* os homens antes da Encarnação, preocupado com as necessidades humanas, dirigindo a história dos homens para alcançar seus propósitos providenciais, dando a determinadas pessoas o privilégio de uma relação mais próxima consigo, tornou-se imediatamente presente *entre* os homens e *com* os homens. A Encarnação demonstra da maneira mais completa a imanência de Deus, e foi possível porque Deus não é apenas transcendente, mas também é imanente. Assim, por meio da consumação do ministério do Filho encarnado, todo aquele que crê experimenta a imanência imediata de Deus na presença da habitação do Espírito (Jo 7.37-39).

B. Modo. Somente duas passagens descrevem o modo pelo qual a Encarnação ocorreu: Mateus 1.18-25; Lucas 1.26-38; 2.1-7.

Muitos argumentam contra a veracidade dessas narrativas, sobretudo com base numa pretensa improbabilidade e de padrões de julgamento altamente subjetivos. Todavia, se os relatos não são aceitos, então ou Jesus nasceu de Maria e José por meio do intercurso sexual, ou Jesus era o filho ilegítimo de Maria com algum outro homem. Em qualquer um dos casos, os relatos não fariam sentido e seria impossível explicar a total falta de confiança nos evangelhos, o caráter contraditório (naquele evento) de Maria, e a plena natureza, caráter e as reivindicações de nosso Senhor.

O silêncio aparente de todos os outros escritores do NT a esse respeito não precisa ser explicado, como fazem alguns críticos ao insistirem na ignorância desses escritores, e que essa ignorância deve ser tomada como um forte indício contra a credibilidade dos relatos. Em outras passagens que fazem referência à Encarnação, não é o modo, mas os seus fatos e conseqüências o que importa. Muitos eventos descritos na Escritura são aceitos com muito menos documentação. (*Veja* NASCIMENTO VIRGINAL).

C. Propósito. Pelo menos dois propósitos são indicados na Escritura, e alguns sugerem ainda um terceiro.

1. *Revelacional.* O Filho encarnado é o *Verbo* supremo (λόγος) ou revelação de Deus para os homens. Essa é a força de João 1.1-3,14,18. Jesus é a *imagem* de Deus (εἰκών, 2Co 4.4; Cl 1.15). Por meio dele, e de nenhuma outra forma, Deus falou (Hb 1.1-3). Aquele que vê Jesus vê o Pai (Jo 14.9). Deus, por assim dizer, colocou-se na imediata presença dos homens, tornando-se acessível até mesmo à observação dos sentidos comuns (1Jo 1.1-3), no entanto, não para ser compreendido, exceto por meio da iluminação do Espírito (1Co 2.7-16). Foi por meio da realização de quem Cristo era, e da natureza de sua relação com o Pai, que ele proporcionou aos homens um

novo entendimento de Deus e levou-os a enxergar a natureza trina de Deus.

Em um duplo sentido Jesus Cristo era a imagem de Deus. Como Filho, em um sentido único e imediato, revelando a natureza divina, Jesus era a imagem de Deus. Como homem, ele também foi o exemplo perfeito do que estava na mente de Deus quando ele disse, "Façamos o homem à nossa imagem" (Gn 1.26). Nele, revela-se o homem ideal; homem na verdadeira e perfeita comunhão com Deus, homem como o reflexo da graça e da bondade de Deus, expondo as graças inerentes ao amor, à alegria, à bondade e coisas assim. Cristo se torna uma revelação daquilo que o pecador é; em comparação a Cristo ele tem obviamente tão pouco da glória de Deus (cp. Jo 1.14 com Rm 3.23). Ao mesmo tempo, ele revela o propósito de Deus para com todos aqueles que se submetem ao seu propósito salvador, pois nesta imagem Deus transforma os homens (Rm 8.29; 2Co 3.18; cp. 2Co 5.17; Cl 3.10).

Apesar disso, a forma pela qual Deus se revela na Encarnação é um tanto obscura. Deus estava, de certa maneira, oculto em Cristo, de forma que os homens pudessem contemplá-lo. De fato, na carne humana, o Filho de Deus não seria facilmente reconhecido (1Jo 3.1b; cp. 1Co 2.8). Para o pecador que não se arrepende, a visão completa de Deus ocasionará um terror inenarrável (Ap 6.15-17); para o crente, a transformação final (1Jo 3.2; cp. 2Co 3.18).

2. *Soteriológico.* O último ponto leva a este: a Encarnação era essencial ao plano de Deus de livrar os homens do pecado e de todas as suas terríveis conseqüências.

Por meio de Cristo tornando-se homem, os pecadores foram capazes de modo direto e imediato de o receberem e o reconhecerem como Senhor, ou então de repudiá-lo e rejeitá-lo. Pois a maioria dos homens o rejeitou; ao imporem as mãos sobre o Senhor encarnado eles deram expressão de forma mais completa ao pecado, e no ato da crucificação é exibida, como de nenhuma outra forma, a verdadeira natureza do pecado: a vontade do homem em recusar aceitar o direito soberano e o governo de seu Senhor Criador. Permitindo aos homens agirem dessa maneira ele continuava Senhor, pois estava ordenado que em sua morte na cruz, e através dela, ele deveria carregar os pecados dos homens (At 2.23; 4.26-28; cp. Jo 1.29,36; Ap 5.6; 13.8; 1Pe 2.24). Nele, Deus estava se reconciliando com os homens (2Co 5.19). Esse era o propósito básico da Encarnação (Hb 10.5,10).

Além do mais, em virtude de sua encarnação, morte e ressurreição, ele se tornou o novo Adão e cabeça da nova raça de homens redimidos (Rm 5.12ss.; Cl 1.18b).

Esses dois propósitos, revelacional e soteriológico, estão inseparavelmente relacionados. A atividade revelacional de Deus em todas as formas, e supremamente em Cristo, é intencionalmente soteriológica. Esta é a sua resposta à ignorância dos homens pelo pecado. Cristo é a luz do mundo (Jo 8.12), aquele por meio de quem Deus brilha em nossos corações (2Co 4.6). O Filho veio para que os homens vejam seus pecados, conheçam a graça de Deus e, dessa forma, se voltem para Deus em arrependimento e fé verdadeiras. A atividade revelacional de Deus sempre implica um certo grau de entrega de si mesmo para os homens; e foi assim especialmente na Encarnação. Assim, ao se entregar aos homens, Deus está tomando a iniciativa de restaurar os homens à comunhão consigo mesmo. Esta restauração não poderia acontecer, contudo, sem aquilo para o que a auto-entrega da encarnação levaria, ou seja, à cruz (*ver* Expiação). A cruz, por sua vez, é uma revelação: nela é revelado, de maneira inequívoca, o amor inestimável do Pai e do Filho (Rm 5.8; 1Jo 4.9,10).

3. *Consumação da criação.* Tem sido sugerido que a Encarnação fazia parte dos planos de Deus independentemente do propósito redentor pelo homem caído; que mesmo que o homem não tivesse pecado, o Filho ainda teria se encarnado. De fato, quando Adão foi criado à imagem de Deus, o modelo era a forma encarnada que Deus propôs no devido tempo para seu Filho. Parece-nos, contudo, que não há na Escritura nenhum indício claro dessa idéia.

VI. História subseqüente da doutrina

Mesmo dentro do período apostólico, a realidade da Encarnação foi desafiada. Um erro primitivo e persistente, denunciado vigorosamente em 1 e 2 João (conhecido como Docetismo; do grego δοκέω, "parecer"), era que Cristo apenas parecia ser humano, que seu espírito interior era divino, não humano, ou mesmo que seu corpo não era um corpo verdadeiramente humano.

Apesar de a Escritura condenar de maneira enfática esse erro, muitas tentativas de definir a Encarnação tendem a ser docéticas. Qualquer ponto de vista que veja em Jesus algo menos do que uma humanidade plena e uma completa experiência das limitações que pertencem essen-

cialmente à existência humana (não as limitações adicionais inerentes à humanidade *pecadora*) é docético. A Jesus Cristo "convinha que, em tudo, fosse semelhante aos irmãos" (Hb 2.17).

Com o surgimento de pontos de vista conflitantes e de um interesse contínuo natural pela natureza de Jesus de Nazaré logo nos primeiros anos da era cristã, a Igreja teve que se preocupar cada vez mais com a doutrina da Encarnação. Havia dois pontos principais em torno dos quais girou a controvérsia nos primeiros séculos após o período apostólico: (1) A verdadeira natureza de Jesus Cristo — para a qual a Igreja dava esta resposta: Ele era divino e humano; e (2) sendo assim, como essas duas naturezas foram reunidas em uma só pessoa? Ao responder ao segundo ponto, a tendência era, e na teologia moderna ainda é, começar e enfatizar ou a divindade ou a humanidade, ressaltar uma e diminuir a outra.

Uma tentativa antiga de solução para esse problema foi o monarquianismo, que insistia na unidade de Deus, ou que Jesus estava no primeiro lugar, mas ainda era homem, embora tenha sido cheio no batismo com o poder divino e tenha existido como divino depois da ressurreição ("monarquianismo dinâmico"); ou o Pai, o Filho e o Espírito eram apenas fases temporárias (πρόσωπα) de um único Deus ("monarquianismo modalista"). Este último negava um elemento essencial na Encarnação: o fato de o Pai ter enviado o Filho; mas é o Filho apenas que se torna encarnado. E apesar de o Filho ser verdadeiramente divino ("O que Deus era, o Verbo era" Jo 1.1 NEB ["o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus", ARC]), não se pode dizer que no Verbo está a totalidade de Deus.

O que provocou a grande controvérsia ariana do 4º séc. foi a afirmação de que o Filho era uma criatura, diferente em essência (οὐσία) do Pai e não compartilhava com ele a eternidade. Além do mais, em lugar de uma alma humana, havia o *Logos* (uma negação, de fato, de sua verdadeira humanidade). As controvérsias eram, às vezes, atrapalhadas por problemas de semântica, palavras-chave de significado altamente técnico (como οὐσία, πρόσοπα, *persona*) sendo usadas com significados sutilmente diferentes.

A prolongada controvérsia acabou na declaração da plena divindade e da plena e perfeita humanidade de Cristo, mas deixou sem solução o problema relativo a como essas duas naturezas estavam unidas em uma mesma pessoa, e essa questão deu motivo a divisões posteriores.

Apolinário (4º séc.) argumentou que as duas naturezas significavam duas pessoas, e que, portanto, embora o corpo e a alma de Cristo fossem puramente humanos, a mente ou espírito humano foi substituído pelo *Logos*. Isso significava a negação de que Cristo era verdadeiramente humano, pois a mente é o elemento distintivamente humano na natureza do homem.

Nestório, por outro lado, sustentou que Jesus era verdadeiramente um homem, mas não divino em si mesmo; mais precisamente, que Deus estava presente nele como esteve nos profetas, embora em perfeição. Qualquer união substancial, argumentou ele, teria significado uma alteração no *Logos*. Isso teria significado, não uma verdadeira encarnação, mas simplesmente uma conjunção singular, uma concordância de vontade e propósito, não a unidade de uma vida simples e pessoal.

Êutico, fortemente contrário ao nestorianismo, afirmou que na Encarnação ocorreu uma *absorção* da natureza humana pela divina, ou uma *fusão* das duas naturezas, criando uma nova natureza ("monofisismo"). Dessa forma, Cristo não teria sido verdadeiramente humano, nem poderia ter sido o verdadeiro representante, substituto ou mediador dos homens.

No Concílio de Calcedônia, em 451 d.C., esses três últimos pontos de vista foram condenados. A fórmula aceita tinha em sua essência a afirmação das duas naturezas em um único Cristo "sem confusão, sem mutação, sem divisão, sem separação; sendo que a diferença das naturezas de modo algum foi destruída pela união; mas, ao contrário, foi preservada a propriedade de cada uma das duas naturezas que concorrem numa só pessoa e hipóstase".

A fórmula permanece aberta a determinadas críticas sérias: é excessivamente negativa em relação à forma; é estática quanto à forma e impessoal quanto ao sentimento, e afasta-se muito do Cristo vivo; seus termos estão intimamente relacionados com o pano de fundo filosófico da época. Todavia, foi uma tentativa válida de se preservar as verdades essenciais das Escrituras.

Essa fórmula dominou o pensamento cristão desde então, embora o último século e meio tenha presenciado muitas insatisfações com a fórmula de Calcedônia, e tenham aparecido várias outras tentativas de se explicar a natureza de Cristo.

Schleiermacher, seguindo seu método de considerar a doutrina cristã segundo suas experiências religiosas pessoais e subjetivas, viu em Cristo a suprema consciência de Deus no homem, que era mais divina em experiência do que em sua natureza essencial. Ritschl, crítico de muitas das fórmulas tradicionais, dizendo que elas são puramente

especulativas, insistiu em que a natureza interior de Cristo transcende a investigação. Jesus é conhecido apenas daquele que tem fé e, sobretudo, como aquele que traz a perfeita revelação.

De outro tipo é a teoria kenótica. Existem muitas variações dessa teoria, mas elas são semelhantes em dois aspectos. O ponto de partida é um Filho pré-existente que se tornou encarnado, em vez do homem, Jesus; e então elas tentam definir especificamente o "esvaziamento de si mesmo" (do verbo grego κενόω, "esvaziar", Fp 2.7) necessário para ele tornar-se homem. Há muito mais diferença de opinião do que isso dá a entender. Para a maioria, significa no mínimo deixar de lado os atributos divinos de onipotência, onisciência e onipresença. O principal perigo é que em uma definição estrita de "esvaziamento de si mesmo", Cristo é visto como menos do que verdadeiramente divino. Thomasius foi o primeiro a advogar essa teoria. Mais recentemente, advogam-na A. B. Bruce, Fairbairn, Gore, Forsyth e Mackintosh.

Um movimento que pregou a "volta ao Jesus da história" repudiou corretamente o docetismo, mas, por causa disso, enfatizou a humanidade de Cristo e em geral negou qualquer atividade sobrenatural em seu ministério, como se o estivesse reduzido ao supremo herói religioso. D. M. Baillie tem da mesma maneira sublinhado a humanidade de Cristo, e dá ao pensamento tradicional uma carga muito grande de docetismo. Ele insiste na natureza humana (e nos limites humanos) do conhecimento de Cristo, o caráter humano de seus milagres e de sua vida religiosa e moral. Essa insistência tende a questionar a realidade da divindade de Cristo, deixando a impressão de Cristo como homem supremamente inspirado.

Não podemos tratar aqui do rompimento radical com todo o entendimento racional dos evangelhos feito por Bultmann e sua desmistificação dos evangelhos. Ao negar a historicidade dos registros da vida de Cristo, incluindo a Ressurreição e a Ascensão, e a ênfase não no Filho histórico encarnado e seu ministério terreno, mas no Cristo do *kerigma*, perde-se muito daquilo que é explicado no NT a respeito de Cristo.

A partir da metáfora da Igreja como o corpo de Cristo, uma escola de pensamento moderna vê a Igreja como a extensão da Encarnação, a continuação sobre a terra do Cristo encarnado, seu corpo visível presente. Cabe ressaltar, no entanto, que apesar de a metáfora do corpo ser usada pela Igreja no NT, ela não é usada nesse sentido, mas simplesmente para ressaltar a relação entre os membros do corpo de Cristo, e enfatizar a dependência mútua e harmonia que deveriam prevalecer. Estender tanto assim o significado dessa metáfora conduz a idéias perigosas quanto a autoridade da Igreja, e a Igreja se torna um objeto de adoração e fé por ser confundida com o Cristo encarnado. (*Veja* IGREJA.)

Conclusão. De acordo com as evidências bíblicas, somos levados básica e completamente a sustentar a maneira pela qual a doutrina da Encarnação é tradicionalmente formulada, embora sustentando que essa fórmula esteja sujeita ao texto do NT e não que ela sirva como reguladora dele. Além disso, devemos nos prevenir contra a determinação de responder a todas as possíveis perguntas que são muito mais dogmaticamente afirmadas do que Deus tem se agradado revelar. Devemos aceitar sem reservas o que está revelado na Escritura, e humildemente reconhecer e aceitar as limitações do nosso entendimento acerca desse mistério divino. Já foi revelado o suficiente para que adoremos, com toda a fé e ardor, o Senhor da Glória "que por nós homens e por nossa salvação, desceu dos céus e foi encarnado pelo Espírito Santo da Virgem Maria... foi crucificado... ressuscitou... ascendeu aos céus... um dia voltará... e seu reino não terá fim". *Veja* JESUS CRISTO.

BIBLIOGRAFIA. A. B. Bruce, *The Humiliation of Christ* (1876); A. M. Fairbairn, *Place of Christ in Modern Theology* (1893); E. H. Gifford, *The Incarnation* (1897); Bishop Gore, *Dissertation on Subjects Connected With the Incarnation* (1898); P. T. Forsyth, *The Person and Place of Jesus Christ* (1909); H. R. Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Christ* (1912); S. Cave, *The Doctrine of the Person of Christ* (1925); L. Hodgson, *And Was Made Man* (1928); E. Brunner, *The Mediator* (Trad. ingl. 1934); L. Boettner, *The Person of Christ* (1943); L. Berkhof, *Systematic Theology* (1949), págs. 305-330; K. Barth, *Church Dogmatics*, I (1956), págs. 122-202; A. M. Stibbs, *God Became Man* (1957); L. Morris, *The Lord From Heaven* (1958); O. Cullmann, *The Christology of the NT* (trad. ingl. 1959); D. M. Baillie, *God Was in Christ* (1961); F. C. Blackman, "Incarnation", IDB (1962), II, págs. 691-697; R. H. Fuller, *The Foundations of NT Christology* (1965); J. McIntyre, *The Shape of Christology* (1966); K. G. Crawford, "The Two-Nature Doctrine of Christ", ExpT, Vol. 79, 1967/68, págs. 4-8. (*Veja também* JESUS CRISTO.)

V. W. JOHNSTON

ENCARREGADA DA PORTA (*Veja* PORTEIRO) (θυρωρός, Jo 18.16,17) ARC PORTEIRA. Uma pessoa que guardava a entrada de edifícios públi-

cos, templos, muros da cidade, etc. Uma mulher é mencionada como guarda da porta do palácio de Isbosete (RSV seguindo a LXX, 2Sm 4.6). O porteiro da casa de um homem rico é mencionado por Jesus como um exemplo daquele que vigia fielmente (Mc 13.34, RSV "guarda do portão"). Um porteiro pode guardar a entrada de um aprisco de ovelhas (Jo 10.3). Uma empregada guardava a porta do pátio da casa do sumo sacerdote na noite do julgamento de Jesus (18.16,17). Ser um porteiro de categoria inferior nas portas do Templo era preferível a levar uma vida de perversidade (הסתופף, "estar à porta", Sl 84.10). "Encarregada da porta" é algumas vezes usado na KJV e ASV para traduzir "guarda do portão", q. v.

D. H. Madvig

EN-DOR (עין דר, עין דאר, עין דור, LXX Ἀενδώρ, *ãndõr', fonte de habitação*). Uma cidade em Issacar destinada a Manassés porque membros desta tribo viviam lá (Js 17.11). Aparentemente Manassés não expulsou todos os cananeus de En-dor no momento da conquista (17.12). É identificada com a histórica Endur, 6 km ao sul do monte Tabor e 10 km a sudeste de Nazaré, no declive norte do pequeno Hermon (*Nebi Dahi*), onde há muitas cavernas antigas. Na época dos romanos, tinha uma grande população. Nos dias modernos, Endur foi ocupada pelos árabes que a abandonaram em 1948 durante a guerra árabe-judaica, onde logo os israelitas estabeleceram uma colônia e a chamaram Ein Dor.

De acordo com Salmos 83.9,10, En-dor formava parte da planície de Quisom e assim uma parte do campo de batalha de Megido. Foi o cenário da derrota de Jabim e Sísera por Baraque. En-dor foi o lugar do acampamento do exército do rei Saul antes da batalha com os filisteus (1Sm 29.1). A cidade é talvez mais famosa porque Saul buscou ali ajuda de uma médium nas horas incertas antes do final da batalha (28.7).

A. C. Schultz

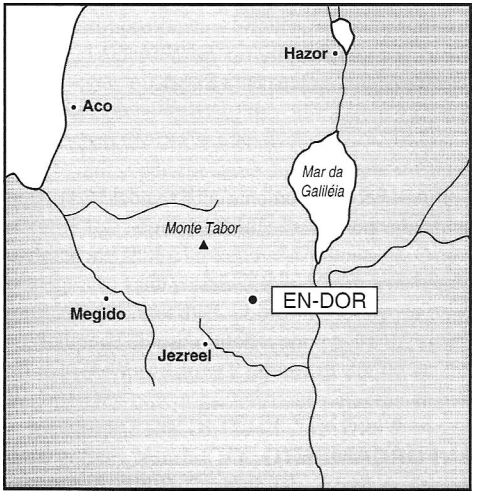
ENDRO (ἄνηθον). Mateus 23.23 diz: "dais o dízimo da hortelã, do endro... " A palavra *anēthon* é sem dúvida o endro. A erva é usada na Grã Bretanha como uma salada, mas na Escandinávia é usada como tempero para batatas que acabam de ser cozidas. É freqüentemente colocada nos picles.

A planta é silvestre em Israel, e pode ser encontrada nos jardins modernos, como uma planta cultivada. As sementes são aromáticas e podem ser usadas para condimentar pães e bolos.

Endro é *Anethum graveolens*, e parece com salsa, quando em crescimento. São membros da mesma família. Moffat, Weymouth e Goodspeed traduziram a palavra *anēthon* como "endro". Seu nome em latim confirma sua tradução.

É uma planta oriental — na verdade, muito mais do que o anil, que embora cultivada na Terra Santa na atualidade, não crescia lá no tempo do Senhor. Além do mais a palavra grega é *anēthon* (endro).

Endro da ARA é considerado por alguns como a tradução correta de "nigela" (q.v.) em Isaías 28.25 da BJ (ARC "ervilhaça"), mas parece não haver base para isto.





Endro

Nosso Senhor acusou os fariseus de dizimar rigorosamente até o endro. mas ignorar os mais importantes atos de obediência (Mt 23.23).

W. E. SHEWELL-COOPER

ENDURECER O CORAÇÃO, ENDURECIMENTO (קשה, Hifil, tornar duro, rijo, obstinado; חזק, Piel, tornar rígido, duro.; כבד, tornar pesado, duro; אמץ, Piel, endurecer, tornar obstinado; σκληρύνω, endurecer, estar endurecido; πωρόω, tornar insensível, rude, fechado; πώρωσις, endurecimento, tedioso). Ambos os testamentos utilizem esses termos em várias combinações para expressar a idéia de persistente resistência humana a Deus. קשה descreve um espírito, cerviz dura (2Cr 30.8), coração (Êx. 7.3), semblante (Ez 2.4), e rosto [fronte ARA] (Ez 3.7), cada um representando a oposição do próprio ser. Duas vezes, קשה e אמץ ocorrem juntos no mesmo verso (Dt 2.30; 2Cr 36.13) com referência aos corações endurecidos de Siom e Zedequias.

A Escritura diz que Deus endureceu o coração do faraó (קשה Êx 7.3, חזק Êx 14.4, כבד Êx 10.1) e que o faraó endureceu seu próprio coração (Êx 9.34,35; 13.15). Paulo, ao falar de faraó, apela à soberania de Deus (Rm 9.18), embora o fator de responsabilidade humana através de avisos repetidos esteja claramente envolvido (2Sm 6.6). Por causa da persistência do faraó, Deus tornou-o judicialmente cego.

O coração endurecido de alguém traz punição (Pv 29.1) como está evidente na resistência de Israel em Meribá (Sl 95.8). A recusa em ouvir, obedecer ou ser agradecido, caracteriza o coração endurecido e Israel é representado como um primeiro exemplo desta condição (2Rs 17.14; Ne 9.16,17; Hb 3.8).

Foi dito que os corações dos discípulos estavam endurecidos ou insensíveis, quando eles não conseguiram entender o milagre dos pães (Mc 6.52; 8.17). Gentios descrentes estão alienados de Deus por causa de sua ignorância e dureza do coração (Ef 4.18). Com referência a Israel, Paulo afirma que "os eleitos a alcançaram (graça), e os outros foram endurecidos" (Rm 11.7). Os próprios indivíduos disseram estar endurecidos, em vez do coração ou mente (2Co 3.14). Romanos 11.25 menciona a presente dureza ou insensibilidade de Israel.

BIBLIOGRAFIA. G. L. Archer, A Survey of Old Testament Introduction (1964), pág. 116.

H. M. WOLF

EN-EGLAIM (עין עגלים, significando *fonte do bezerro* ou *da novilha*) Esta localização é mencionada em referências a Israel durante a idade de ouro (Ez 47.10). Deste lugar ao sul de En-Gedi (no meio da costa oeste do mar Morto), pescadores jogaram suas redes pela palavra do profeta. Nesta época restaurada do reino um milagre estaria em contraste direto com a presente falta de peixe no Mar Morto.

A localização exata deste lugar é desconhecida, mas provavelmente está a muitos Km ao sul de Khirbet Qumrã.

G. GIACUMAKIS JR.

ENÉIAS (Αἰνέας, *louvor*; nome grego clássico. A versão Douay traduz como ENEAS). Residente de Lida, paralítico há 8 anos, curado milagrosamente por Pedro (At 9.33-35). Sua cura fez com que muitas pessoas aderissem ao Cristianismo. Não se pode determinar se ele era cristão antes da cura.

ENEMESSAR (Ενεμεσσάρος, significado incerto). O nome dado ao rei da Assíria (Tobias 1.2,15,16). É encontrado somente na LXX. Salmanasar aparece em lugar de Enemessar nos manuscritos hebraicos, aramaicos e latinos.

Muitas explicações têm sido dadas para esta variação de nome: (1) Alguns têm tentado identificar Enemessar com Senemessar. (2) Rawlinson entende que o *Shal* em Salmanasar foi confundido com um genitivo. Ele inverte o *m* e o *n*. A identificação entre Enemessar e Salmanasar é praticamente eliminada, pois, em Tobias 1.15, Salmanasar é o pai de Senaqueribe, portanto o pai de Senaqueribe foi Sargão. (3) Outros consideram que é um nome particular não registrado para Sargão. (4) Nos tempos mais recentes o nome tem sido compreendido como o composto assírio *SARRU-KINU*, "o rei legítimo", um epíteto para Sargão.

C. J. BARBER

ENFAIXAR (חתל, somente em Ezequiel 16.4). Aqui a falta de "pôr faixa" é tomada como sinal de rejeição. O substantivo aparece em Jó 38.9, em paralelo a ענן, "nuvem". Na LXX, destas duas passagens o Gr. σπάργανα é utilizado. Este termo aparece em Lucas 2.7,12, e pode refletir o uso de Ezequiel.

W. WHITE JR.

ENFORCAMENTO. Os termos usados para denotar o ato de pendurar na Bíblia devem ser

divididos em dois grupos maiores. O primeiro grupo (חנק, Πνάγχομαι) indica morte por estrangulamento ou enforcamento. No caso de Aitofel (2Sm 17.23) e Judas (Mt 27.5) foi auto-infligido. Esses termos são usados na literatura extra bíblica também (*veja* Tob 2.3; 3.10; Jos. Ant. XVI. 11.7). O segundo grupo (יקע, מהא, תלה; κρεμάννυμι) denota empalação, enforcamento ou crucificação. Isso era feito freqüentemente ao cadáver após a morte (Gn 40.19,22; 41.13; Dt 21.22; Lm 5.12), mas nem sempre. Esdras 6.11 indica que um homem vivo deveria ser empalado e deixado para morrer.

Paulo em Gálatas 3.13 afirma que Jesus tornou-se uma maldição por ser pendurado sobre uma árvore (ξύλον), citando Deuteronômio 21.33, seu ponto sendo que Jesus suportou a maldita morte de modo sofrido devido ao pecado, para que aqueles que a mereceessem pudessem ser livres.

W. A. Elwell

ENGANAR (נכל, *enganar*; נשא, *enganar*; רמה, *derrubar, atirar*; δελεάζω, *iludir, seduzir com engodo*; ἐξαπατάω, *enganar grandemente*; παραλογίζομαι, *fraudar com argumentos*).

Enganar uma pessoa é persuadi-la a acreditar que algo falso, errado ou ilógico é verdade, certo ou lógico. O método usado para conquistar sua lealdade pode ser tão bem elaborado em sua astúcia e requinte que o indivíduo é incapaz de perceber a fraude, a menos que seja alertado por uma terceira pessoa.

Eva sabia que havia algo errado quando desobedeceu a Deus, mas o engano foi tão bem sucedido que ela só discerniu a intenção enganadora de Satanás e sua cumplicidade pecaminosa (Gn 3.13) quando ouviu a pergunta de Deus e o subseqüente pronunciamento do juízo. Situações similares são encontradas quando os midianitas enganaram os israelitas, levando-os à falsa adoração e à imoralidade (Nm 25.18), e quando Josué acreditou que os gibeonitas pertenciam a um povo que vivia em terras distantes (Js 9.22). Nesta segunda passagem, algumas versões da Bíblia destacam o engodo da ação e o chamam como tal, em vez de usar a palavra "astúcia", a qual enfatiza a ignorância de Josué quanto ao estratagema, até que outros, com mais conhecimento, o alertaram (Js 9.16).

Os escritores do NT advertem contra os falsos mestres que enganam com palavras suaves e lisonjeiras (Rm 16.18; Cl 2.18; 2Pe 2.14; Ap 2.20); com alarmes falsos (2Ts 2.3) ou com sofismas (Cl 2.4). Duas vezes esta advertência é reforçada com uma referência à sedução de Eva (2Co 11.3; 1Tm 2.14).

T. M. Gregory

EN-GANIM (עין־גנים, *fonte de jardins*). 1. Em Josué 15.34 é uma das cidades no segundo distrito de Judá. Além do fato de que se situava na Sefelá (terra baixa) e que provavelmente não era longe de Bete-Semes, não há indicação deste lugar. A identificação com a moderna Beit Jemâl é equívoca.

2. Em Josué 19.21 é um lugar na porção tribal de Issacar, e em Josué 21.29 uma cidade levítica dada aos gersonitas. Em 1 Crônicas 6.73 Aném é provavelmente uma corrupção escritural do nome. Além disso, é provavelmente a Bete-Hagã de 2 Reis 9.27 (portanto HGHL pág. 354, Moffatt, RSV; KJV, ASV têm "casa de jardim"). Há um consenso geral que diz ser a moderna Jenin. O lugar nunca foi de importância militar, mas era muito fértil e localizado numa rota secundária fora da planície de Esdrelom.

H. L. Ellison

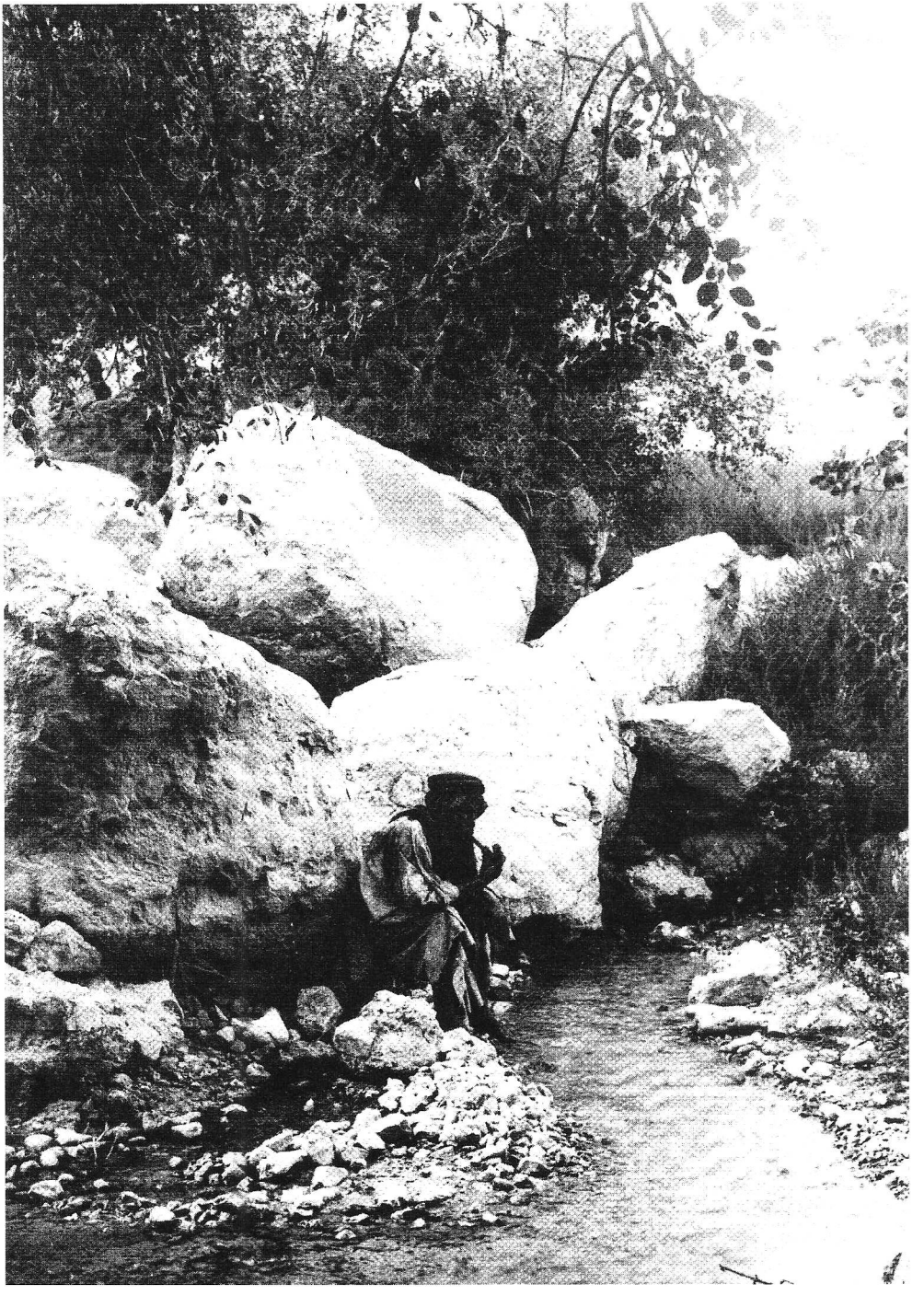
ENGANO (DOLO, TRAIÇÃO) (מרמה, δόλος, *engano, traição, astúcia*). Outras palavras hebraicas e gregas semanticamente relacionadas são תרמית, רמיה, ערמה, שקר, משאון, ἀπάτη, πλάνη. Engano é aquilo que apresenta uma impressão falsa, o desencaminhar ou enganar deliberado de outrem. Naturalmente, isso é sempre condenado nas Escrituras (cp. Jr 23.26). Não pode ser justificada usando 2 Coríntios 12.16, pois aqui Paulo estava empregando ironia, e citando as palavras de seus críticos. Satanás é o mestre do engano (1Tm 2.14; Ap 20.8,10). Nenhum dolo foi encontrado nos lábios de Cristo (1Pe 2.22).

K. L. Barker

ENGASTES (משבצות). Uma palavra empregada na KJV e ASV que significa "armação para pedras preciosas" (Êx 28.11,13,14,25; 39.6,13,16,18; RSV armação). Visto que a palavra hebraica é derivada de um verbo que significa "tecer", ela provavelmente se refere a uma armação filigrana linha de ouro ou arame tecida. No AT, referia-se freqüentemente às armações de ouro das pedras gravadas no peitoral do sumo sacerdote.

S. Barabas

EN-GEDI (עין־גדי, Árabe *'Ain Jidi, a fonte da criança*). Na Bíblia de Jerusalém é traduzido com



Fonte superior em En-Gedi, um lugar onde Davi encontrou refúgio quando fugia de Saul. © *M.P.S.*

Engadi (Eclo 24.14). É o nome de uma fonte e correntezas associadas que procedem das pedras calcárias dos penhascos a oeste do Mar Morto a uma temperatura de 26,6° C. Fica praticamente a leste de Hebrom. 2 Crônicas 20.2 dá o nome de Hazazom-Tamar, mas não é provável ser o lugar com o mesmo nome de Gênesis 14.7. Pertenceu ao território de Judá (Js 15.62). Por causa do calor opressivo do vale do Mar Morto, provavelmente nunca houve uma grande população. Nos tempos do NT, parece ter havido cerca de 1.000 povos vivendo ali (Jos. War IV. vii. 2). O nome Hazazom-Tamar sugere a presença de palmeiras, cp. Eclesiásticos 24.12, e Cânticos dos Cânticos 1.14 que menciona vinhas, mas ambos desapareceram depois da ocupação muçulmana. A hodierna colônia judaica produz vegetais fora de estação. O deserto de En-Gedi (1Sm 24.1), aparecendo na história de Davi, é uma das partes mais geladas dos Desertos de Judá, ou Jeshimon (q.v.). Quando Amom, Moabe e Edom tentaram invadir Judá através de En-Gedi na época de Jeosafá (2Cr 20.1s.), foi aparentemente porque eles esperavam usar uma surpresa tática atacando um dos poucos pontos fracos do lado oriental de Judá. Depois que o aviso foi dado, o fracasso era inevitável. En-Gedi é mencionado novamente (Ez 47.10) na visão do profeta do Mar Morto transformado.

H. L. Ellison

EN-HACORÉ (עין־הקורא, *a fonte daquele que chamou*, embora seja possível também *a fonte da perdiz*).

A fonte onde Sansão bebeu após matar os Filisteus em Leí (Jz 15.14-19). Não pode ser identificada, se ainda existe, mas há uma opinião geral de que o lugar de Leí permanece não identificado. Tentativas para localizá-la são feitas na NBC, pág. 253a, e no *Atlas da Bíblia Oxford*. Considerando que *lehi* também significa osso do maxilar, a KJV tem a tradução mais equivocada de todas de Juízes 15.19 sugerindo que a água vinha do osso do maxilar.

H. L. Ellison

EN-HADA (עין חדה, significando *fonte impetuosa*). Esta cidade é mencionada somente em Josué 19.21 e foi incluída no território designado para Issacar. Issacar possuiu uma área geográfica pequena e a sua localização tribal estava em parte do vale do Jezreel ao sudoeste do mar da Galiléia. A provável localização fica aproximadamente de 5 a 10 Km a leste do monte Tabor.

G. Giacumakis Jr.

EN-HAZOR (עין חצור, significando fonte da colonização). Há, ao menos, cinco localizações diferentes com parte do nome ou com todo o nome Hazor. En-Hazor era uma cidade fortificada incluída nas cidades designadas para Naftali. Esta cidade não é a mesma que a cidade real de Hazor que estava localizada na região de Naftali a noroeste do mar da Galiléia. A exata localização de En-Hazor é desconhecida, mas Aharoni, Land of the Bible, pág. 150, presume que ela poria ser ʿAinitha. En-Hazor é mencionada somente em Josué 19.37.

G. Giacumakis Jr.

ENIGMA (חידה significa declaração obscura, quebra-cabeça).

Em todo o mundo bíblico, era comum o uso de enigmas. Pode-se de forma arbitrária distinguir um enigma de uma fábula, visto que o principal objetivo do primeiro é intrigar o ouvinte. Os enigmas podem ser definidos como declarações místicas que, embora difíceis de entender, não são difíceis de elaborar. Geralmente é a falta de um dado ou informação por parte do intérprete que dificulta sua compreensão, transformando-o em um quebra-cabeça. A fábula, por sua vez, é simplesmente uma história fictícia (com freqüência envolvendo personagens dos reinos animal e vegetal), contada a fim de transmitir algum conceito moral ou espiritual. Nem sempre a fábula é de difícil compreensão, embora possa ser.

A principal palavra a ser considerada é, traduzida como "enigma" doze vezes no AT. Oito delas encontram-se em Juízes 14.12-19 e as outras, em Números 12.8, Sl 49.4, Provérbios 1.6 e Ezequiel 17.2. Em outras passagens, porém, o mesmo termo é traduzido como "perguntas difíceis" (1Rs 10.1) e "intrigas" (Dn 8.23). A raiz da palavra é חוד e significa "torcer", "evitar". Talvez a idéia por trás é que o enigma seja uma declaração "indireta" e "distorcida". Afirma-se a respeito de Moisés que falava com Deus (boca a boca) e não por enigmas (Nm 12.8), ou seja, sem a necessidade de intérpretes. O termo para enigma às vezes é usado como paralelo de "parábola" (Sl 49.4,5 em hebraico). O enigma de Sansão (Jz 14.12ss.) é o exemplo mais notável no AT. Aludindo à experiência que tivera de matar um leão e depois encontrar mel na carcaça, Sansão disse: "Do comedor saiu comida, e

do forte saiu doçura" (Jz 14.14). A rainha de Sabá apresentou-se a Salomão para "prová-lo com perguntas difíceis" (LXX, 1Re 10.1). Segundo Josefo, Salomão e Hirão entraram em uma competição de enigmas e este último, com alguma ajuda, saiu vitorioso. O texto de Eclesiástico 47.15 refere-se a Salomão como um criador de enigmas. Diante dessa informação, é surpreendente que a palavra hebraica para "enigma" apareça somente uma vez no livro de Provérbios (Pv 1.6), embora haja outros trechos do livro que poderiam muito bem receber tal designação. A passagem em Ezequiel 17 provavelmente classifica-se mais como uma fábula ou alegoria do que como um enigma, visto que figuras dos reinos animal e vegetal representam outras coisas. Poderíamos ainda citar apenas de passagem exemplos de mensagens obscuras ou enigmáticas em Jeremias 25.26 e 51.1.

Um enigma autêntico encontra-se em Apocalipse 13.18, onde o número 666 aparentemente é uma referência obscura a algum indivíduo. As tentativas de interpretá-lo são inúmeras, não havendo consenso entre os intérpretes. Sabemos, pelos oráculos sibilinos, que referências numéricas como essa eram freqüentes no mundo antigo. A palavra grega aparece em 1 Coríntios 13.12 na frase "agora vemos como em espelho, obscuramente". Alguns têm sugerido que a melhor tradução dessa sentença seria: "como em espelho, por meio de uma palavra enigmática" (Terry).

Algumas das declarações de Jesus podem ser classificadas como enigmas (Lc 22.36; Jo 3.1-3; 4.10-15; 6.53-59). Muita cautela é necessária na interpretação de "declarações obscuras" da Escritura. Um cuidado ainda maior deve ser tomado na compreensão do significado exato das palavras na língua original. Além disso, levar em conta o contexto, sempre importante, é essencial em casos assim.

BIBLIOGRAFIA. W. Smith, *A Dictionary of the Bible*, III (1863), págs. 1042,1043; M. S. Terry, *Principles of Biblical Hermeneutics*, págs. 265-275; J. Orr (org.) ISBE, II (1936), artigo "Games" de W. T. Smith, págs. 1168-1173; A.B. Mickelsen, *Interpreting the Bible* (1963), págs. 199-211.

B. C. Stark

ENIGMAS DA ANTIGÜIDADE/ADIVINHAÇÕES. *Veja* Enigma.

EN-MISPATE (עין משפט, significando fonte de julgamento). Onde este nome de lugar ocorre (Gn 14.7), há uma explicação parentética dada pelo escritor de um período posterior que identifica En-Mispate com Cades. Este é um oásis localizado na parte nordeste da península do Sinai.

EN-NATÃ (*Veja* Elnatã) **(ENNATAN).** En-natã é encontrado somente no livro apócrifo de 1 Esdras (8.44). Algumas traduções têm emendado isto para se ler "Elnatã" como está na primeira parte do versículo, pois há duas ocorrências do nome no versículo. Nas listas paralelas encontradas no livro de Esdras (8.16), o nome "Elnatã" é usado três vezes. En-natã não é encontrado no livro de Esdras.

G. Giacumakis Jr.

ENOM (Αἰνών). Local mencionado uma única vez na Bíblia: "João estava também batizando em Enom, perto de Salim, porque havia ali muitas águas, e para lá concorria o povo e era batizado" (Jo 3.23). Uma discussão ocorreu ali, sobre o papel de João em contraste com a crescente popularidade de Jesus (3.25-30). Anteriormente o escritor do Evangelho relatou que João Batista estava batizando em "Betânia, do outro lado do Jordão" (1.28). O episódio de Enom ocorreu possivelmente cerca de seis meses depois do início do ministério de Jesus. Naquele tempo este deixara Jerusalém, aparentemente viajando para o norte, pela estrada de Samaria para a Galiléia (4.3).

A localização de Enom é incerta. Esta é também a única ocorrência do nome Salim (Σαλίμ) no NT. Alguns eruditos seguem Eusébio (*Onomasticon* 40) e situam Salim no Vale do Jordão, cerca de 11 km ao sul de Citópolis, perto de Enom. Há uma Tel Shalem localizada a cerca da mesma distância de Bet Shean.

No entanto, a referência joanina a "muitas águas" em Enom pode sugerir sua localização fora do Vale do Jordão (caso contrário, tal referência seria irrelevante). Os detalhes escassos apresentados por João apontariam para um local ao norte de Jerusalém e a oeste do Vale do Jordão. Cerca de 6 ou 7 km a leste de Nablus (Siquém), há uma atual Salim. Albright identifica este lugar com a antiga Salim e acrescenta: "não pode ser coincidência que há um 'Ainun' nas imediações" (*Archaeology of Palestine* [1960], pág. 247). Em 1962, uma pesquisa na área revelou um extenso sítio, com remanescentes arquitetônicos nas vizinhanças da atual Ainun. Fragmentos superficiais indicaram ocupação durante o período romano. Este local fica perto das fontes (alguns mananciais

— confira o significado do termo árabe *ain*) do *Wadi* Fari'a e poderíamos afirmar que "ali havia muita água". A discussão em João 3.25-30 sugere que Jesus e seus discípulos não estavam muito longe de Enom. Como resultado da controvérsia, Jesus se dirigiu para a Galiléia, via Samaria (4.3-5). Assim, a localização de Enom perto do *Wadi* Fari'a é preferível.

VAN ELDEREN

ENOQUE (חנוך, LXX Ἐνώχ, de significado incerto; talvez *dedicado*, ou *treinado* da raiz "treinar um jovem" [cp. Pv 22.6]). O nome de quatro diferentes indivíduos no Antigo Testamento. 1. O filho de Caim (Gn 4.17,18) nomeou assim a primeira cidade que construiu.

2. O filho de Jarede da linhagem santa de Sete, que andou com Deus e foi transladado aos céus sem morrer (Gn 5.18-24; 1Cr 1.3). Como herói da fé (Hb 11.5), ele é conhecido como um homem que agradou a Deus, enquanto Judas 14 e 15 referem-se a tradição que Enoque professou contra homens ímpios (cp. *O Livro de Enoque*). Não pode haver dúvida de que a cláusula "e já não era, porque Deus o tomou para si" (Gn 5.24) refere-se a transladação; a mesma expressão é usada na transladação de Elias (2Rs 2.11).

3. Um dos filhos de Midiã, o filho de Abraão com Quetura; este Enoque foi o pai de uma das tribos dos midianitas (Gn 25.4; 1Cr 1.3).

4. O primeiro filho de Rúben, o filho de Jacó (Gn 46.8,9; Êx 6.14; Nm 26.5;1Cr 5.3).

E. B. SMICK

ENOQUE (Cidade) (חנוך, Ἐνώχ). Nada se sabe sobre esta cidade além do que é mencionado em Gênesis 4.17. Ela foi construída por Caim em honra ao nome de seu filho Enoque. Enoque também ocorre na Bíblia como o nome de um dos descendentes de Sete.

ENOQUE, ENOQUITAS (חנין). 1. Um neto de Abrão por intermédio de Quetura, e um chefe ancestral de um clã midianita (Gn 25.4; 1Cr 1.33).

2. O filho mais velho de Rúben (Gn 46.9; Êx 6.14; 1Cr 5.3). Os descendentes de Enoque foram conhecidos como "enoquitas" (Nm 26.5).

ENOQUE, LIVROS DE. Um número de escritos pseudo-epígrafos é atribuído a Enoque, o filho de Jarede e pai de Metusalém (Gn 5.18ss.). A evidente transladação de Enoque aos céus deu surgimento à crença de que ele deveria ser entendido a respeito dos segredos dos céus e, portanto, estes trabalhos, todos de caráter apocalíptico, poderiam ser apropriadamente atribuídos a sua autoria.

A. Enoque Etíope ou **1 Enoque** ou simplesmente, **O livro de Enoque.** Este é um trabalho extenso de 108 capítulos aparentemente compilados em cinco seções ou "livros" que provavelmente correspondem, ao menos em parte, às fontes do autor. O trabalho completo tem uma introdução e uma conclusão. Pode ser possível definir também a estrutura do livro à luz do estudo contínuo do material de Qumrã.

1. *Conteúdo.* Os capítulos 1-5 servem como um tipo de introdução a toda a obra especialmente aos seus temas principais de recompensas e castigos, o fim do mundo, e o julgamento final.

O Livro I (caps. 6-36) trata amplamente de anjos e do universo. Os capítulos 6-11, que vêm do livro de Noé (q.v.), sugerem que a queda dos anjos ocorreu porque os filhos de Deus casaram-se com as filhas dos homens (cp. Gn 6.1ss). Os anjos em troca ensinaram a raça humana várias artes e habilidades da civilização e a raça humana tornou-se corrupta e sem deus. Deus então pronunciou um julgamento sobre a raça humana e sobre Azazel que o desviou. Nos capítulos 12-16 Enoque tem uma visão e, enquanto ele intercede fervorosamente a favor dos anjos caídos, ele é finalmente instruído a predizer a perdição total deles. Nos capítulos 17-36, Enoque é conduzido pelos anjos da luz em várias viagens através da terra, para o lugar de punição dos anjos caídos, para o Sheol, para a árvore da vida, para Jerusalém com suas montanhas, rios e afluentes, e para o Jardim da Retidão.

O Livro II cobre os caps. 37-71 e é composto de três parábolas ou similitudes. As parábolas são bem longas comparadas com as dos evangelhos, por exemplo, e cada uma é primariamente relacionada com o triunfo da retidão sobre a maldade. A primeira parábola (caps. 38-44) lida com iminente julgamento do ímpio, a permanência do Reto e Eleito, os quatro arcanjos e certos segredos astronômicos e meteorológicos. A segunda parábola (caps. 45-57) diz respeito principalmente com o Eleito ou Filho do Homem julgando. Ele não é descrito como um ser humano, mas como uma majestade celestial possuindo domínio absoluto sobre o mundo dos homens e dos anjos. A terceira parábola (caps. 58-71) fala da bênção dos santos, a

medida do paraíso, o julgamento dos reis e dos poderosos e dá nomes e funções aos anjos caídos.

O Livro III é o tão chamado Livro dos Luminares Celestiais e cobre os capítulos 72-82. É um tratado quase que puramente científico, mostrando virtualmente nenhum interesse nas questões éticas. O autor procura construir um sistema astronômico uniforme da data do AT e argumentar dizendo que a medida do tempo deveria ser solar e não lunar. Interessantemente, no entanto, o ano solar do autor é de 364 dias embora ele tenha conhecimento do ano de 365¼ dias. Mas o interesse em 80.2-8 de repente torna-se ético e é afirmado que nos últimos dias os corpos celestiais assim como a terra sofrerão sérias desordens.

O Livro IV, cobrindo os caps. 83-90, consiste de duas longas visões-sonho predizendo a futura história de Israel. Os capítulos 83 e 84 dão a primeira visão que, na visão do autor, prediz o dilúvio como um julgamento sobre a terra. A segunda visão envolve os capítulos 85-90 e, depois de recontar a história do princípio até a época de Enoque, continua a predizer a história do mundo até a edificação do reino messiânico. Esta história é dada usando uma ampla gama de simbolismos. Assim, o boi aparece para simbolizar os patriarcas; a ovelha como a verdadeira casa de Israel; animais de rapina e pássaros como os pagãos; um carneiro com um grande chifre possivelmente como Judas Macabeus, e um touro branco com grandes chifres como o Messias. A visão termina com a nova Jerusalém, a conversão dos gentios, a ressurreição dos retos e o estabelecimento do reino messiânico. O fato de que a história, como entendida pelos símbolos, não vai além do período dos macabeus é uma indicação da data desta parte da obra.

O Livro V é uma obra que inclui exortações aos retos e maldições aos ímpios e cobre os caps. 91-105. A estrutura desta seção é difícil, embora o tema seja o mesmo do resto da obra. Uma característica notável deste livro é as Semanas do Apocalipse encontrado no cap. 93.1-10 e 91.12-17. A história do mundo da época de Enoque e depois desta é dividida em dez semanas de comprimentos desiguais, cada uma aparentemente marcada pelo nascimento de Enoque, e a terceira pelo chamado de Abraão, e a sétima pela publicação dos escritos de Enoque. Na oitava semana os retos ganharão a vitória sobre seus opressores. Na nona semana o mundo será preparado para a destruição. Na décima semana, que não tem fim, um novo céu será introduzido.

A conclusão da obra ocupa os capítulos 106-108. Os capítulos 106 e 107 se derivam do Livro de Noé (q.v.) e relatam o aumento do pecado depois do Dilúvio até o reino Messiânico. O capítulo final retorna ao tema de galardões para os retos e punição para o ímpio.

2. *Textos e versões.* Até a descoberta dos Rolos do Mar Morto (DSS), o texto de 1 Enoque era melhor preservado nos manuscritos Etíopes, vinte e nove dos quais são conhecidos. A maioria destes contêm a obra completa, às vezes em conjunto com livros bíblicos ou apócrifos. Dentro deste grupo de manuscritos, dois tipos de textos se distinguem. Os manuscritos etíopes são posteriores, no entanto, aos primeiros pertencentes provavelmente ao séc. 16.

Porções do livro também têm sido preservadas em grego. Dois manuscritos datados do 8º séc. ou posteriores foram descobertos em 1886-1887 em uma sepultura cristã em Akhmim, Egito, e preservados os capítulos 1-32.6 e 19.3-21.9. Syncellos (c. 800 d.C.) preserva 6.1-10.14; 15.8-16.1 e 8.4-94 em forma duplicada. Um manuscrito do Vaticano preserva 89.42-49 e papiros egípcios contendo os capítulos 97-104 e 106-108 foram publicados por Bonner em 1937. Algumas citações de Enoque, especialmente de 106.1-18 estão preservadas em latim.

Os rolos de Qumrã aparecem agora para fornecer os melhores representantes do texto original do livro de Enoque. Aproximadamente dez manuscritos fragmentados da obra em aramaico foram encontrados na Caverna IV. Cinco destes correspondem, aproximadamente, ao Livro I e ao Livro IV da obra. Parece que estas seções, junto com os últimos capítulos do livro, costumavam ser uma obra separada. O livro III, a seção astronômica, é representado pelos quatro manuscritos aramaicos que fornecem um texto mais inteligível que qualquer outro disponível até agora. O começo do Livro V é representado por um manuscrito. Pode ter circulado como uma obra separada também. Apoio para esta sugestão vem do manuscrito grego fragmentado encontrado entre os papiros de Chester Beatty-Michigan. O fato de não haver fragmentos do Livro II pode ser devido a um acidente ou pode ser também que este era uma composição separada desconhecida da comunidade de Qumrã.

Parece provável que o estudo continuado da evidência de Qumrã alterará nossas estimativas sobre o livro de Enoque, de alguma forma.

3. *Data.* Pelo fato de o livro ser um trabalho composto, é necessário falar de "datas" e não

"data". Os vários eventos históricos lembrados no curso desta obra servem ao menos como meio parcial de datar. Especialistas no campo não concordam sobre a questão da data. R. H. Pfeiffer (*Veja* Bibliografia) fornece as seguintes datas: Introdução: 150-100 a.C.; Livro I: c. 100 a.C.; Livro II: 100-80 a.C.; Livro V: 100-80 a. C.; (exceto as Semanas do Apocalipse: 163 a.C.); Conclusão: 100-80 a.C. embora os capítulos 106-107 que são do Livro de Noé possam ser anteriores. R. H. Charles (*Veja* Bibliografia) e alguns outros, no entanto, argumentam que o Livro I deve ser datado antes de 170 a.C. Charles também sugere uma data pré-macabéia para as Semanas do Apocalipse embora reconhecendo a dificuldade de estar certo. O próprio livro foi provavelmente compilado no 1º séc. a.C., em 63 e durante o reinado de Herodes (37—4 a.C.).

4. *Linguagem.* Geralmente, os especialistas da área concordam que a língua original de 1 Enoque era semítica, embora não haja acordo sobre qual língua em particular. Pode ter sido hebraico ou aramaico ou, mais provavelmente, ambos hebraico e aramaico. R. H. Charles atribui os capítulos 1-5 e 37-105 ao hebraico e os capítulos 6-36, ao aramaico. Estes dois fenômenos lingüísticos estão presentes também no livro bíblico de Daniel (q.v.). O livro tem um elemento distintamente poético e este fato tem sido de considerável ajuda na edição da obra.

5. *Influência.* O livro de Enoque exerceu uma influência forte e extensa tanto na literatura cristã quanto na judaica. Parece que os escritores dos Testamentos dos Doze Patriarcas, a hipótese de Moisés, 2 Baruque e 4 Esdras fizeram citações dele. Parece também haver uma dependência literária entre o Livro dos Jubileus e 1 Enoque, embora não seja possível estar certo sobre todos os pontos para aonde a dependência conduz. Charles sugere que nas primeiras seções de 1 Enoque, os Jubileus foram usados, enquanto que nas seções posteriores a dependência foi invertida. O problema está ligado com a questão da data (q.v.). Depois do 2º séc. d.C. a literatura judaica considerou muito pouco o livro de Enoque.

Paralelos a 1 Enoque de, praticamente, cada uma das seções do NT podem ser citados, embora provavelmente vai-se muito longe ao dizer que cada um dos escritores do NT deve ter conhecido o livro. Talvez a referência mais familiar a 1 Enoque no NT seja a famosa passagem de Judas 14,15. Além desta aparente dependência literária, no entanto, muitos dos conceitos familiares a nós do NT apareceram também primeiro ou de forma mais destacada em 1 Enoque. Assim é, por exemplo, a natureza espiritual do reino Messiânico. E também os títulos usados para o Messias, tais como, "Cristo" ou "O Ungido", "O Reto", "O Eleito", e "O Filho do homem". O conceito de Sheol do NT, a ressurreição e a demonologia também possuem similaridades impressionantes com as de Enoque.

Muito da literatura patrística primitiva mostra familiaridade com 1 Enoque, Barnabas e Tertuliano, por exemplo, parecem avaliar a obra quase tão superior como as Escrituras. A literatura gnóstica e apócrifa também fazem uso de 1 Enoque. No entanto, no 4º séc. d.C. o livro caiu em considerável desdém no Ocidente e Jerônimo declarou-o como um trabalho apócrifo. O seu uso, no entanto, foi evidentemente mantido por um tempo mais longo no Oriente.

B. O Livro dos Segredos de Enoque ou O Enoque Esloveno ou 2 Enoque. Esta é outra obra associada a Enoque e conhecida por nós somente pelos dois textos eslovenos que foram publicados próximos ao fim do séc. 19. Ao mesmo tempo em que mostra algumas similaridades com o Livro de Enoque, este livro não tem nenhuma relação com ele.

1. *Conteúdo.* Segundo Enoque é basicamente um relatório das viagens de Enoque através dos sete céus e inclui certas revelações dadas a Enoque e exortações de Enoque aos seus filhos. As revelações referem-se à criação e a história da raça humana. No principio criou Deus o mundo do nada. Ele também criou os sete céus com todas as hostes angelicais e a raça humana também. Assim como Deus criou o mundo em sete dias e descansou no sétimo, mesmo que a história do mundo tenha uma amplitude de 6000 anos e portanto ele descansaria por 1000 anos. Depois disto, um dia eterno de bênçãos começaria.

As almas dos homens foram criadas antes do mundo começar e também um lugar tanto no céu quanto no inferno como futura habitação da alma. A alma foi criada boa, mas por causa do livre arbítrio e por causa da habitação da alma no corpo, o pecado apareceu apesar das instruções dadas ao homem sobre os Dois Caminhos. A escolha dos homens, portanto, tem que enfrentar julgamento e somente a escolha reta escapará do inferno preparado para os pecadores.

O ensino ético do livro é em muitos aspectos nobre. O homem deve trabalhar e ser justo, cari-

doso, não vingativo e humilde. Acima de tudo, deve temer a Deus.

2. *Linguagem, lugar onde foi escrito, autor, data.* Ao menos uma parte do livro foi originalmente escrita em grego. Isto é visto a partir dos fatos de que o nome Adão é derivado das letras iniciais das palavras gregas para as direções leste, oeste, sul e norte; a cronologia da LXX é seguida; o texto da LXX é preferível ao do hebraico e no grego do Siraque e o Livro da Sabedoria são evidentemente usados. Algumas porções do livro, no entanto, foram provavelmente de origem hebraica.

O lugar onde o livro foi escrito era considerado como sendo o Egito, possivelmente em Alexandria. Isto é debatido a partir das especulações típicas helenísticas e de Filo de que o livro não inclui ensinamentos messiânicos típicos do AT, do aparecimento de serpentes monstruosas que são tipicamente egípcias, e do caráter sincretista da narrativa da criação. O autor deve ter sido um judeu helenista com tendências sincretistas.

Na questão da data, o fato de os Testamentos dos Doze Patriarcas fazerem uso de passagens de 2 Enoque, implica uma data pré-cristã. O uso do Siraque, 1 Enoque e o livro da Sabedoria no 2 Enoque implica uma data posterior a 30 a.C. O fato de que o Templo ainda está em pé em 2 Enoque implica uma data anterior a 70 d.C. A maioria dos estudiosos, na verdade, preferem uma data no começo da era cristã (e.g., 1-50 d.C.) para a composição de 2 Enoque.

3. *Influência.* O livro parece ter exercido uma influência considerável sobre a literatura dos judeus e dos cristãos. A sua presença é sentida no livro de Adão e Eva, o Apocalipse de Moisés, o Apocalipse de Paulo, os Oráculos Proféticos, a Ascensão de Isaías e os Testamentos dos Doze Patriarcas. Irineu e Orígenes mostram traços de sua influência como faz a Epístola de Barnabé. Muitas passagens do NT podem ser citadas pela similaridade de seus pensamentos e expressões com 2 Enoque.

C. O Enoque rabínico. Há mais um livro de Enoque que segue, em alguns termos o livro eslovênio e é atribuído ao Rabino Ismael, uma figura proeminente na rebelião de Barcochba. Este livro é citado no Talmude. Neste livro, o Rabino Ismael sobe através de seis céus para encontrar Enoque (que é referido como "Metatron") no sétimo capítulo. Aqui Enoque discute alguns eventos de sua própria vida e da vida de Adão. Este livro reflete algumas das tradições de 2 Enoque, e é provavelmente este que estava originalmente em hebraico.

BIBLIOGRAFIA. R. H. Charles e W. R. Morfill, *The Book of the secrets of Enoque* (1896); G. Beer, "Das Buch Henoch", in E. Kautzch, *Die Apocryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* (1900), II, págs. 217-310; R. H. Charles, *The Book of Enoch* (1912; reimpresso em 1912 com introdução de W. O. E. Oesterley); "Book of the Secrets of Enoch" im APOT, págs. 425-469; C. Bonner, *The Last Chapters of Enoch in Greek* (1937); R. H. Pfeiffer, *History of New Testaemnt Times* (1949); S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic* (1952); T. J. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (1959), págs. 33.34; H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic* (3 ed. 1963); D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (1964).

H. G. Andersen

ENOS (אנוש, Ἐνώς, *homem, ser humano*). Filho de Sete e neto de Adão; um ancestral de Cristo. Ele tornou-se o pai de Quenã depois de viver 90 anos. Ele teve outros filhos e filhas e morreu aos 905 anos (Gn 5.6-11). No seu nascimento é observado que os "homens começaram a clamar ao Senhor" (4.26). A ortografia de Enos vem do grego e é também encontrada em Lucas 3.38 (exceto na NEB).

C.P. Weber

EN-RIMOM (עין־רמון, *fonte de romã*). Uma vila recolonizada depois do exílio (Ne 11.29). Josué 15.32 (BJ Ain e Remon); 19.7 (Almeida 'Rimom'). 1 Crônicas 4.32 menciona dois lugares, Aim e Rimon na mesma região, primeiramente destinada a Judá e então transferida a Simeão. Uma vez que o lugar nunca foi escavado, não está claro se o nome se refere às duas pequenas colonizações que mais tarde se juntaram, ou se, como parece ser mais provável, um lugar foi dividido em dois por um erro escritural. É também possível que seja Rimon de Zacarias 14.10. É geralmente identificado com Khirbet Umm er Rumamin a 14 km ao norte de Berseba.

H. L. Ellison

EN-ROGEL (עין רגל, significando *fonte do pisoeiro, pé ou espia*). Uma fonte ao sul de Jerusalém no Vale de Cedrom.



O poço em En-Rogel, uma fonte ligeiramente ao sul de Jerusalém no Vale do Cedrom. © *M.P.S.*

Hoje em dia, En-Rogel está ligado com Bir Ayyub (O poço de Jacó) onde uma bomba à gasolina traz a água à tona, a qual em tempos antigos vinha à tona por si mesma. A única outra fonte de água em Jerusalém, 'Ain sitti Miriam (Fonte da Senhora Maria) ou A Fonte da Virgem, tem também sido sugerida como a correspondente, mas não é muito provável. Elas estão dentro de 160 km uma da outra. A Fonte da Virgem é entendida como sendo a fonte de Giom de 1 Reis 1.33 et al., que exige estar num lugar diferente do de En-Rogel.

En-Rogel aparece primeiro em Josué 15.7 e 18.16 como estando na fronteira entre as tribos de Judá e Benjamim. Foi em En-Rogel que Jonatã e Aimaás, dois dos espias de Davi, ficaram durante a rebelião de Absalão (2Sm 17.17). A partir deste ponto até o sul da cidade de Davi, eles poderiam informar a Davi o que uma serva lhes dizia, pois eles não podiam entrar na cidade.

En-Rogel foi novamente mencionada como o lugar de coroação durante a tentativa de usurpação do rei por Adonias, que sacrificou animais "junto à pedra da Serpente (*Aoelete*, ARA), que está perto da fonte de Rogel" (1Rs 1.9). A identificação de tal "pedra" é incerta e assim não ajuda na determinação absoluta de qual fonte de água era En-Rogel.

BIBLIOGRAFIA. J. Simons, *Jerusalem in the OT* (1952), pág. 48s.

R. L. Alden

EN-SEMES (עין שמש, significando *fonte do sol*). Uma fonte que é geralmente identificada com a moderna 'Ain el-Hod, localizada a 5 km a leste de Jerusalém, no caminho de Jericó, no Vale do Jordão. É às vezes referido como sendo "A Fonte dos Apóstolos".

A única referência a esta fonte na Bíblia encontra-se no livro de Josué durante o período de conquista e colonização. Marcava um ponto na fronteira sul de Benjamim e na fronteira norte de Judá (Js 15.7 e 18.17).

G. Giacumakis Jr.

ENSINO DE JESUS. Nenhum outro aspecto do ministério de Jesus é tão freqüentemente observado nos Evangelhos quanto seu ensinamento. Até a redenção, a pregação e a cura se tornaram relevantes aos observadores, os quais envolviam, inevitavelmente, o ensinamento. De certo modo, pode-se dizer que tudo que Jesus disse, fez e era é visto no seu ensinamento. Embora ele fosse certamente mais que um mestre, ainda assim ele foi um "Mestre vindo da parte de Deus" (Jo 3.2).

I. Autoridade
   1. Rabi
   2. Mestre
   3. Profeta
   4. Senhor
   5. Filho de Deus

II. Eficácia
   1. Aclamação
   2. Resultados

III. Habilidades
   1. Aptidão
   2. Intuito
   3. Visão
   4. Atenção
   5. Motivação
   6. Participação
   7. Imaginação
   8. Talento artístico

IV. Métodos
   1. Parábola
   2. Provérbio
   3. Poesia
   4. Questão
   5. Discurso
   6. Citação
   7. Projeto
   8. Símbolo
   9. Exemplo

V. Conteúdo
   1. Deus
   2. Sua própria pessoa
   3. Espírito Santo
   4. Escritura
   5. Vida cristã
   6. Reino de Deus
   7. Igreja
   8. Escatologia

I. Autoridade. Os ouvintes de Jesus ficavam admirados com seu ensinamento porque este os ensinava como alguém que tinha autoridade (Mt 7.28,29). A fonte e natureza da sua autoridade podem ser vistas nos termos aplicados a ele como mestre e nos eventos onde sua verdadeira natureza foi revelada.

1. *Rabi*. Jesus foi apontado com o título costumeiro de respeito, "rabi" (ῥαββι). O termo é tirado diretamente do hebr. רבי, "muito" ou "grande", com o pronome possessivo, "meu grande". Tanto os discípulos de Jesus (Mt 26.25,49; Mc 9.5; 11.21; Jo 1.38,49; 4.31; 9.2; 11.8) quanto outros (Jo 3.2; 6.25) dirigiam-se a ele dessa forma. Nos sinóticos, a ARC e a ARA traduzem a palavra como "mestre". Em João, estas preservam a forma "rabi". Que tanto Jesus quanto seus discípulos considerassem o termo significativo em escala e posição vê-se, na admoestação, para que os discípulos não sejam chamados de rabi, visto que Mateus 23.8 diz "vós todos sois irmãos".

2. *Mestre*. A palavra mais freqüentemente traduzida por "mestre" (no sentido de professor) é διδασκαλος. No NT ela significa alguém que ensina com referência às coisas de Deus e aos deveres do homem (Thayer). Muitas vezes, a palavra grega é uma tradução do hebr. רבי. Jesus usava o termo por preeminência de si mesmo (Mt 23.8). Muitos gostam de ser chamados "rabi", mas os discípulos têm um "mestre" (professor). Essa categoria mais alta fala em nome de Deus. Nos evangelhos, este termo é usado repetidamente em contextos onde a deferência extrema (se sincera ou não) é intencionada. Os exemplos estão no apelo por um sinal (12.38), nas tentativas sutis de atrapalhar Jesus nos discursos do templo (22.16,24,36), no desespero quando o barco estava enchendo de água (Mc 4.38), no apelo do jovem rico pelo segredo da vida (Mc 10.17), em várias súplicas por ajuda (Lc 9.38, etc), e no relacionamento que existia entre Jesus e seus discípulos (Jo 13.13). É essa palavra e não "rabi" que está associada com "Senhor" em João 13.13.

3. *Profeta*. A função de Jesus como proclamador e intérprete da revelação divina está indicada no termo προφήτης, "profeta". Moisés profetizou que um único profeta estava por vir (Dt 18.15). Pedro proclamou no Templo que Jesus era este profeta (At 3.22). Estevão disse o mesmo no Sinédrio (7.37). Durante seu ministério, Jesus foi freqüentemente chamado de profeta. Embora Jesus nunca considerasse a designação adequada para descrever sua missão, ele admitiu a categoria num sentido vago pelo menos (Mc 6.4; Lc 4.24; Jo 4.44).

4. *Senhor*. A autoridade do ensinamento de Jesus como rabi, mestre e profeta baseia-se em mais uma dimensão do seu ser. Ele também é κύριος, "Senhor". Em alguns exemplos nos evangelhos é impossível dizer se o termo indica simplesmente respeito ou se é reconhecimento de maior grau que humanidade. Outros exemplos exibem claramente uma referência religiosa que designa divindade. "Senhor" designa Jesus em muitas citações do AT (Mt 3.3; Mc 1.2-3; Lc 3.4; Jo 1.23; Mt 22.44,45; Mc 12.36,37; Lc 20.42-44; At 2.34; 1Co 1.31; Rm 10.13; Hb 1.10; 1Pe 2.3; 3.15). À parte das citações, Mateus e Marcos citam referências de Jesus a ele mesmo como Senhor (Mt 21.3; Mc 11.3). Todos os evangelhos registram que Jesus foi tratado por Senhor muitas vezes. Lucas refere-se a Jesus várias vezes como "o Senhor". Tal terminologia é tão comum no restante do NT que não é necessária referência extensa. Expressões tais como "Senhor Jesus" (At 7.59; 19.5,13,17), "Senhor Jesus Cristo" (Rm 1.3; 5.1; 15.30, etc) são particularmente claras.

5. Filho de Deus. Um quinto termo complementa a estrutura da autoridade que fundamenta as palavras e feitos de Jesus. Ele é o "Filho de Deus" (υἱος τοῦ θεοῦ). Assim testificou uma voz do céu duas vezes (Mt 3.17; Lc 9.35), ambas as vezes exigindo que Jesus fosse ouvido. Jesus afirmou ser o Filho de Deus mesmo sob juramento (Mt 26.63,64) e construiu seu ministério, ensinamento e redenção sobre aquele fato. Sua grande oração seria sem sentido sobre qualquer outro fundamento (Jo 17). Assim, de tempos em tempos ele foi reconhecido nos evangelhos (Mc 1.1; 3.11; 5.7; Lc 1.35; Jo 1.49) bem como, tanto implícita quanto explicitamente, no restante do NT (At 9.20; Gl 2.20; Ef 4.13, etc.).

II. Eficácia. É impossível medir a eficácia do ensinamento de Jesus por intermédio de um simples padrão. Sua metodologia humana foi infalivelmente entrelaçada com sua revelação divina. Tudo que ele disse e fez foi uma parte da sua missão. Mesmo assim, suas técnicas como o Professor Mestre ainda são o melhor modelo para aqueles que aprendem a ensinar.

1. *Aclamação*. Após a popularidade sem precedente de João Batista, a reputação inicial de Jesus na Judéia foi que ele fez e batizou mais discípulos que João (Jo 4.1). Mesmo que Jesus fosse oficialmente rejeitado em Jerusalém no seu primeiro ministério judaico, muitos acreditavam no seu nome (2.23) e Nicodemos, o fariseu, expressou mais que sua própria opinião quando disse, "... sabemos que és Mestre vindo da parte de

Deus" (3.2). Na Galiléia houve tempos em que as multidões eram tão grandes que nem mesmo havia tempo para comer (Mc 6.31). Quando Jesus saiu para o deserto para escapar das multidões, ele foi seguido algumas vezes por milhares de pessoas (Mt 14.13-21; 15.29,30,38). Realmente muitos chegaram a ver os milagres e seu ensinamento ostensivo foi muitas vezes menos popular (Jo 6.66). Mas, alguns reconheceram o valor máximo do seu ensinamento e uniram-se a ele (6.67-69). Até os oficiais que vieram para prender Jesus retornaram de mãos vazias com a justificação de que "Jamais alguém falou como este homem" (7.46). Os principais sacerdotes e os próprios fariseus testificaram diante da assembléia do Sinédrio que "Se o deixarmos assim, todos crerão nele; depois, virão os romanos e tomarão não só o nosso lugar, mas a própria nação" (Jo 11.48). Jesus deve ter sido maravilhosamente eficaz em palavras e ações.

2. *Resultados.* O efeito permanente do ensinamento de Jesus foi obscurecido temporariamente pelos eventos da sua obra santa e redentora. Se não fosse o ministério inicial dos discípulos, muitos dos resultados teriam sido perdidos. Por outro lado, se não fosse pela eficácia do seu impacto sobre o povo e seu sucesso em instruir os discípulos, o sucesso tremendo da Igreja Apostólica teria sido impossível. Certamente milhares foram permanentemente impressionados e significativamente transformados pelo ensinamento de Jesus. De qualquer maneira, os resultados daquilo que Jesus fez e ensinou (At. 1.1,2) conforme estendidos por meio da Igreja são estonteantes. Conforme Horne salienta (*Jesus — The Master Teacher*, págs. 202,203), os seguidores de Jesus hoje excedem em número aqueles de qualquer outro mestre, e as nações que confessam seu nome, apesar de seguirem-no de uma forma muito distante, guiam a civilização do mundo. Ele ensinava as mais altas verdades morais e espirituais, de forma simples, usando efetivamente as artes pedagógicas, de modo que as pessoas comuns o ouviam com boa vontade.

III. Habilidade. Basicamente, o poder de Jesus foi mais que habilidade. Ele foi sua divindade e a graça redentora. Até esses devem ser bem apresentados para obter a atenção dos ouvintes e motivá-los à participação própria nos benefícios oferecidos. A habilidade de Jesus na comunicação foi igualada somente pela perfeição da graça que ele oferecia.

1. *Aptidão.* Horne lista cinco qualificações para um professor universal (op. cit., págs. 184,185). Elas estão redigidas como se tivessem sido abstraídas da vida de Jesus. São elas:

a) A visão que abrange o mundo
b) Conhecimento do coração dos homens
c) Maestria do assunto ensinado
d) Aptidão no ensinamento
e) Uma vida que incorpora o ensinamento

Como Jesus disse a Nicodemos, ele apenas poderia falar como alguém que desceu do céu (Jo 3.13). Somente ele tinha um entendimento perfeito do ensinamento e da habilidade capaz de comunicar.

2. *Intuito.* Ensinamento competente não é acidental. Ele provém dos intuitos. As palavras e ações de Jesus refletem constantemente uma estratégia de mestre designada a realizar um propósito para o qual Cristo veio ao mundo. Esse propósito principal encontrou expressão em uma multidão de intuitos secundários e imediatos. Jesus foi chamado de "estrategista com objetivos".

3. *Visão.* Embora Jesus nunca viajasse longe da Palestina, ele sempre tinha uma visão do mundo. Ele deve conduzir "outras ovelhas" ao aprisco (10.16). Ele deve atrair todos os homens a ele mesmo (12.32). Ele comissionou todos os seus seguidores a irem "por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura" (Mc 16.15). Eles devem fazer "discípulos de todas as nações" (Mt 28.19). A visão foi intensa tanto quanto extensa. Os aprendizes deviam ir além da teoria atingindo a prática (Mt 28.20). Todo o corpo do ensino era importante — "todas as coisas que vos tenho ordenado". E a tarefa é continuar até o final dos tempos.

4. *Atenção.* Jesus obteve a atenção dos homens e até pisaram um sobre os outros para verem-no e ouvirem-no algumas vezes (Lc 12.1). Séculos depois poucos são neutros no que diz respeito a ele. Menos ainda o ignoram. O que Jesus é, o que ele disse, e o que ele fez, tornam-no o centro da atenção. As pessoas estão inevitavelmente envolvidas. Atenção involuntária é seguida por motivações profundas que mantém o interesse e levam pessoas a ele. Jesus cultivou deliberadamente a arte de trazer e manter atenção, como será visto na consideração dos seus métodos.

5. *Motivação.* Jesus entendeu as motivações profundas do coração humano. Seu apelo foi útil e digno de sua missão. Entretanto, foi

poderoso e esmagador. Jesus apelou tanto para o interesse pessoal quanto para o altruísmo, para os motivos naturais ou intrínsecos e para os motivos extrínsecos tais como recompensas e punições. Ele contemplava a vida como ela devia ser agora e no mundo por vir. Ele instava os homens para procurarem o melhor. Ele também avisou contra a tragédia do mau e suas conseqüências. Sendo completamente sabedor dos motivos, ele foi, contudo, francamente prático. Ele preparou seu apelo às necessidades e capacidades individuais. No entanto, para ele, o último dos valores morais e espirituais era o amor perfeito a Deus e ao homem (Mc 12.30,31).

6. *Participação.* Jesus entendeu perfeitamente que seria necessário mais que um discurso se as pessoas devem ser transformadas. Seus próprios interesses deveriam chegar ao nível da participação. Elas devem pedir, buscar e bater (Mt 7.7,8). Elas devem tomar a iniciativa. Esse princípio sustenta seus métodos. Ele tinha uma predileção por discussão, questões, projetos, exemplos, fatos e acordos.

7. *Imaginação.* Jesus evitava formas abstratas de expressão quando possível. Ele falava às mentes e corações daqueles que viviam por vista, ouviam e faziam. Ele falou sobre trave e argueiros para avisar contra a crítica injusta (Mt 7.4,5); a contradição entre coar um mosquito e engolir um camelo (23.24); sal, luz, sementes, árvores, lírios, cidades, rios e céus exibidos com significado pelo tempo e pela eternidade.

8. *Talento Artístico.* O charme da habilidade e metodologia de Jesus está em todo domínio com o qual ele trabalhou. Os princípios pedagógicos não eram truques incoerentes, mas partes do talento artístico do artesão perfeito que fez perfeitamente bem todas as coisas (Mc 7.37). Não havia nenhum esforço barato para obter efeito. Foi a beleza e a atratividade daquele que falava como nenhum outro homem (Jo 7.46).

IV. Métodos. Visto que há um único conteúdo do ensinamento e missão de Jesus e uma única perfeição de comunicação, nenhum dos quais pode ser duplicado, existem também métodos discerníveis que podem ser estudados e usados.

1. *Parábola.* Um dos métodos de mais impacto de Jesus foi a parábola. Ela pode ser uma história extensa ou um relato expressivo, mas ela sempre exprime a verdade espiritual por comparação com fatos familiares. Horne diz que há cerca de vinte e oito comparações curtas e talvez vinte e cinco histórias diferentes nas palavras registradas de Jesus (op. cit., pág. 76). Por volta de um quarto das palavras faladas de Jesus registradas por Marcos encontra-se nessa categoria. Dessa forma, Jesus obtinha a atenção e mantinha o interesse de seus ouvintes. Ele falava ao coração com palavras que se repetiriam com todo significado ampliado quando o ouvinte meditasse sobre a anedota ou comparação interessante. Foi possível dizer coisas por dedução, sob o pretexto de uma figura que não seria permitida em discurso público (Mt 22.1). Muitas vezes, em vez de contar uma história, Jesus usou um milagre que ele tinha realizado como base para o ensinamento. Somado a outras vantagens do milagre estava o ensinamento extraído dele (e.g. Jo 6.11,27,35,63).

2. *Provérbio.* Epigramas, provérbios, aforismos, máximas e paradoxos resumem dentro da menor frase possível uma verdade que seja inteligível à mente popular, facilmente recordados, e capaz de aparecerem depois como o início de uma cadeia de pensamento. O ensinamento de Jesus, felizmente, era repleto destes. Como os crentes mais primitivos da tradição oral, eles tiveram pouca dificuldade de preservar e usar esses dizeres.

3. *Poesia.* Alguns dos ensinamentos de Jesus têm uma qualidade rítmica, evidente mesmo nas traduções portuguesas (e.g. Lc 6.27). Metzger sugere que Jesus pode ter projetado o ponto principal do seu ensinamento nos padrões rítmicos como um projeto pedagógico. Como outros rabis do seu tempo, Jesus pode ter exigido que os discípulos memorizassem o ponto principal de seu ensinamento ("A Forma e Conteúdo do Ensinamento de Jesus Cristo", pág. 7). Se for isso, foi muito mais fácil reter na memória em verso que em prosa, sem mencionar a beleza da expressão.

4. *Questão.* Outra técnica favorita de Jesus foi o método de questões. Essa foi uma chamada para a participação direta e ativa no tema em debate. Isso poderia incitar a consciência, desviar um ataque, provocar emoção, cativar interesse ou explorar as profundezas de qualquer questão. Às vezes, isso poderia até silenciar aqueles que buscavam trazer um fim ao ministério de Jesus (Mt 22.46).

5. *Discurso.* Houve vezes, porém, em que a verdade poderia ser comunicada mais rapidamente

e mais efetivamente por intermédio de discurso ou sermão sistemático. O exemplo supremo é o Sermão da Montanha (Mt 5-7). A verdade precisava ser emitida e preservada em um sistema ao qual podia ser feita referência ocasionalmente. Outros exemplos notáveis são os discursos no Monte das Oliveiras (caps. 24-25) e os que tratam acerca do Reino Celestial (Jo 14-16).

6. *Citação.* O uso das citações do AT tem um lugar central no ensinamento de Jesus. Ele tinha confiança máxima nos documentos (Mt 5.18), os usava para rebater seus inimigos (22.41-45), explicava sua própria missão baseando-se neles (Lc 24.27), e até os usava como um trampolim para seu próprio ensinamento avançado (Mt 5.22).

7. *Projeto.* A seqüência da impressão — expressão, muitas vezes num contexto de projeto, ajudava a realizar uma transformação permanente nos ouvintes de Jesus. Jesus não apenas contou a seus discípulos como ministrar e o que eles haveriam de encontrar; ele os enviou para fora, lhes deu experiência e os trouxe a uma sessão de relatório. Eles aprendiam através de realização, instrução e discussão (Lc 9.1-10).

8. *Símbolo.* Um símbolo concreto torna-se um emblema para caracterizar o abstrato. A firmeza do símbolo tende a prevenir a idéia abstrata de afastamento e desintegração. Jesus enfatizou o batismo e a Ceia do Senhor como métodos válidos de ensinar os conceitos fundamentais do seu reino. Da mesma maneira ele lavou os pés dos discípulos para impressioná-los com a necessidade de humildade (Jo 13.4-7) e ordenou aos discípulos que sacudissem o pó de seus pés para enfatizarem a indignidade daqueles que rejeitam sua mensagem ou mensageiros (Mc 6.11).

9. *Exemplo.* Jesus foi o exemplo supremo do seu próprio ensinamento. Ele vivia o que ensinava. Ele santificou-se para que seus seguidores pudessem ser santificados (Jo 17.19). Quando ele lavou os pés dos discípulos, ele disse, "Porque eu vos dei o exemplo, para que, como eu vos fiz, façais vós também" (13.15). Ele ensinava por ações tanto quanto por palavras. Sua própria vida mantém a grande inspiração à santidade para os homens.

V. Conteúdo. O ensinamento de Jesus não produziria efeito, por mais hábil que seja, não fosse pelo seu conteúdo. Ele revelou Deus (14.8-11). Ele é o caminho, a verdade e a vida (14.6). Ele veio para que o homem pudesse ter vida e em abundância (10.10).

1. *Deus.* Em lugar nenhum Jesus discutiu a existência de Deus. Ele sempre a assumiu. Na verdade, ele o revela. Jesus aparentemente se ofendeu por Filipe ter estado com ele durante muito tempo e apesar disso não ficar satisfeito com a revelação de Deus em Jesus. Em termos humanos concretos, Jesus tornou Deus conhecido como o alimentador — o Pai que zela pela humanidade. Jesus sempre o chamou de Pai ou Deus, exceto nas citações do AT onde se refere a ele como Senhor.

2. *Sua própria pessoa.* Embora Jesus nunca desse qualquer ensinamento sistemático concernente a ele mesmo, sua consciência de si mesmo foi revelada tanto incidentalmente, quanto em declaração formal. Entre suas indicações mais específicas da deidade estão: "... porque eu vim de Deus e aqui estou" (8.42); "... antes que Abraão existisse, Eu sou" (8.58), e "Vim do Pai e entrei no mundo; todavia, deixo o mundo e vou para o Pai" (16.28). Juntamente com os atributos da divindade e da única missão estava seu sentido constante da experiência comum da humanidade. O tempo, o espaço, a pobreza, a solidão, o labor e o sofrimento foram tão reais para ele quanto foram a suas qualidades e habilidades transcendentes. Ele não apenas sentia, mas expressava todas essas coisas a seus seguidores.

3. *Espírito Santo.* A responsabilidade do ensino de Jesus sobre o Espírito Santo foi a obra do Espírito em relação ao crente. Ele enfatizava que o homem entra no reino de Deus sendo nascido do Espírito (3.5) e encontra seu cumprimento na vida abundante no Espírito (7.38,39). Jesus também delineou o poder do seu próprio ministério ao mesmo Espírito (Mt 12.27,28), o qual habitaria permanentemente no crente (Jo 14.16,17).

4. *Escritura.* Embora Jesus nunca tenha feito uma apresentação sistemática das Escrituras, ele fez algumas das declarações mais fortes confirmando a confiabilidade delas. Argumentando em defesa de sua vida, Jesus disse: "... e a Escritura não pode falhar" (10.35 ARC). Ele declarou mais uma vez, "... até que o céu e a terra passem, nem um i ou um til jamais passará da Lei, até que tudo se cumpra" (Mt 5.18). Jesus anunciava a Palavra às multidões (Mc 2.1, 2). Era sempre à Palavra de Deus que ele apelava, fazendo voltar os governadores ao que estava escrito. Sua queixa

contra a tradição dos pais era que esta, algumas vezes, invalidava a Palavra de Deus (7.13). Em resumo, Jesus ensinava que a Palavra de Deus é a verdade (Jo 17.17).

5. *Vida cristã.* Jesus não apresentou a vida cristã em termos legalistas. Ela devia ser uma vitalidade espiritual produzida em um relacionamento com ele pela fé (5.24). Segundo Hallock (*The Teaching of Jesus Concerning the Christian Life*, págs. 31,32), "Nenhuma verdade enfatiza mais os ensinamentos de Jesus do que o fato de que ele é a vida dos homens". Ele é o pão da vida (6.35), a luz da vida (8.12), o caminho, a verdade e a vida (14.6), a ressurreição e a vida (11.25). A conduta cristã é a expressão dessa vida em concordância com os princípios e preceitos divinos. Dessa forma, há dois mandamentos básicos que se encontram em um só — o amor. Amar a Deus totalmente e ao próximo como a si mesmo é vida em foco ético (Mc 12.30,31). O outro lado do amor é santidade, i.e., semelhante a Cristo. Jesus orava dessa forma: "Santifica-os na verdade" (Jo 17.17).

6. *Reino de Deus.* Um dos temas mais recorrentes, no ensinamento de Jesus é o reino de Deus ou o reino dos céus. É o preceito de Deus, seja simplesmente nos corações dos homens ou em algum tipo de estabelecimento. Ele inicia-se na vida dos crentes (Lc 17.21 ARC), mas é um fato capaz de expansão e cumprimento até que Deus desfrute de sua própria soberania sobre todas as criaturas em uma ordem perfeita (Mt 6.10). Jesus pregava "o evangelho do reino" (4.23).

7. *Igreja.* O reino toma forma como a Igreja pela ordem vigente — a assembléia daqueles que se submetem alegremente ao governo de Deus por meio da redenção que está em Cristo. Jesus sabia desse corpo emergente de crentes, o chamava de sua Igreja, e exigiu ser o seu construtor (16.18).

8. *Escatologia.* Para Jesus, escatologia era simplesmente a extensão dos princípios morais e espirituais ao seu resultado lógico sob o governo de Deus. Tomado como certo estava a responsabilidade moral, a vida futura, o céu, o inferno, o julgamento, os galardões, as punições, o triunfo definitivo de Deus e seu povo, e o sofrimento eterno daqueles que estão perdidos. Aqueles que rejeitam Jesus Cristo e o Espírito Santo não têm esperança (12.30-32). Aqueles a quem Jesus dá vida eterna nunca devem perecer (Jo 10.28).

BIBLIOGRAFIA. R. Montague, "The Dialectic Method of Jesus", BS, 41 (1884), págs. 549-572; G. Stevens, "The Teaching of Jesus", II, "The Method of His Teaching", BW, 5 (1895), págs. 106-113; D. Smith, "Our Lord's Use of Common Proverbs" Exp., 6ª série, 6 (1902), págs. 441-454; D. Burrell, *The Teaching of Jesus Concerning the Scriptures* (1904); L. Crane, *The Teaching of Jesus Concerning the Holy Spirit* (1905); A. Zenos, *The Teaching of Jesus Concerning Christian Conduct* (1905); G. Hallock, *The Teaching of Jesus Concerning the Christian Life* (1906); W. Beecher, *The Teaching of Jesus Concerning the Future Life* (1906); W. Hoyt, *The Teaching of Jesus Concerning His Own Person* (1907); G. Morgan, *The Teaching of Christ* (1913); A. Robertson, "The Teaching of Jesus in Mark's Gospel", BW, 52 (1918), págs. 83-91; H. Horne, *Jesus — The Master Teacher* (1920); W. Squires, *The Pedagogy of Jesus in the Twilight of Today* (1927); C. Montefiore, "The Originality of Jesus", HJ, 28 (1929-1930), págs. 98-111; C. McKoy, *The Art of Jesus As a Teacher* (1930); H. Branscomb, *The Teaching of Jesus* (1931); J. Crum, "Jesus As a Poet Teacher", ET, 46 (1934-1935), págs. 197-200; H. Guy, "The Elements of Abruptness in the Teaching of Jesus", ET, 52 (1940-1941), págs. 238,239; R. Carter, *The Eternal Teacher* (1960); B. Metzger, "The Form and Content of the Teaching of Jesus Christ" (1962), mimiografado pelo Bethel College and Seminary.

W. T. DAYTON

ENTALHE (חרשת, de חרש, *entalhar*, *gravar*; מקלעת, *entalhe*; קבע, *cinzelar*); *obra de entalhe*, *imagem* (חקה, פסל); *figura entalhada* (חטבות, *talhar*; פתוח, *gravura de* פתח, *abrir*, *imprimir*). Trabalho artístico em madeira, pedra, marfim, argila, bronze, ouro, prata ou vidro. O processo consiste em dar forma ao material sólido, aparando-o, cortando-o, lascando-o (como pedra) ou gravando-o. Uma representação vívida da produção de imagens gravadas está apresentada em Isaías 40.19, 20; 41.7; 44.9-17. O entalhe aparece pela primeira vez na Bíblia no selo de Judá (Gn 38.18).

Esse tipo de trabalho foi visto pela primeira vez em Israel na passagem que trata do fornecimento de certos móveis para o tabernáculo, particularmente em jóias de ouro e prata (Êx 3 1.4,5; 35.32,33). Essa habilidade era descrita como um dom dado a Bezalel por Deus (31.2-35.35), junto com a capacidade de ensiná-la aos outros. Os israelitas estavam familiarizados com os delicados baixos relevos do Egito, mas nunca lhes foi ensinado o ofício. Quando chegou a hora de construir e decorar o templo de Salomão, o próprio Salomão

teve de importar artesãos de Tiro (1Rs 5.1-18). Na época de Isaías, os israelitas aprenderam os processos de moldagem e gravação. Quando esses não bastavam, os israelitas chegavam a empregar revestimento (Is 40.19,20). Existiam corporações de ourives na época de Neemias (Ne 3.8). O desenvolvimento da arte da gravura ou do entalhe era, por outro lado, impedido pelo segundo mandamento, e se desenvolveu apenas quando um contato maior com outras culturas se estabeleceu.

Os primeiros usos dessa arte em Israel se deram pela produção de ídolos (Lv 26.1; Nm 33.52; Dt 4.28; Jr 2.27; 10.1-9; 16.13 e cp. Ez 23.14). A inspiração principal veio de Canaã, como testemunho da similaridade das formas de culto entre as cidades cananéias e israelitas, que usavam a modelagem e o entalhe. Um uso semelhante surgiu quando se começou a fazer ornamentos em entalhes em móveis e casas de pessoas ricas (cp. 1Rs 22.39; Am 6.4). O uso de entalhes em marfim, como marca de ostentação, foi condenado por Amós como pecado (3.15). Descobertas feitas em Megido, das eras salomônicas e pós-salomônicas, mostram a que grau de perfeição chegou essa arte.

O outro exemplo de uso primitivo de entalhes está relacionado ao templo de Salomão (*q.v.*), em que a madeira para o revestimento interno das paredes, o trabalho em pedra e as portas eram decorados com entalhes de *kerûbîm*, modelo de palmeiras e lírios (1Rs 6.18, etc.). As imensas figuras de *kerûbîm* no *debîr* do templo eram entalhadas em madeira e cobertas de ouro (1Rs 6.23; 2Cr 3.11). Importantes obras de entalhe eram feitas nos suportes de pia (1Rs 7.31,36). *Veja* GRAVURA.

BIBLIOGRAFIA. Perrol e Ch. Chipiez, *A History of Art in Chaldea and Assyria* (1884); J. W. e G. M. Crowfoot, *Early Ivories from Samaria* (1938); S. Lloyd, *Art of the Ancient Near East* (1961).

H. A. STIGER

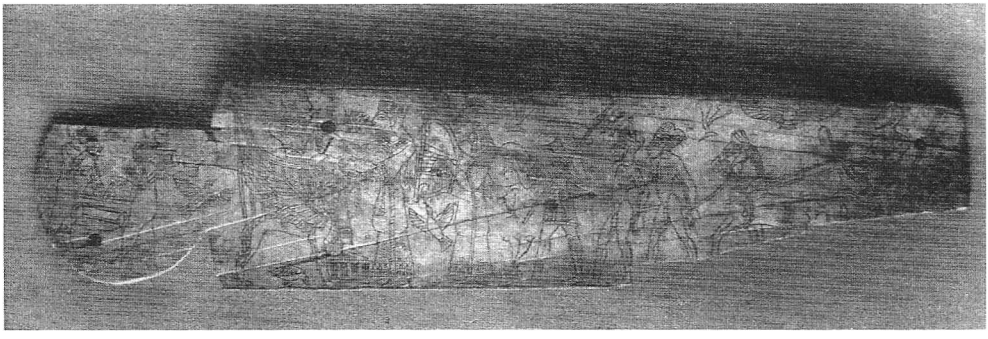
EN-TAPUA (עין תפוח, significando *fonte da macieira*, Josué 17.7). Esta fonte estava localizada na cidade de Tapua na fronteira entre Efraim e Manassés na Palestina Central. É geralmente identificada com a moderna cidade de Tel Shikh Abu Zarad a 12 Km ao sul de Siquém.

A cidade era uma fortaleza cananita que resistiu contra os israelitas por um período durante a conquista. As terras da cidade foram atacadas por Manassés, mas resistiu até que foi finalmente tomada por Efraim (Js 17.8).

G. GIACUMAKIS JR.

ENTERRO (קבר, *túmulo, enterro*; קברה, *sepultura, sepulcro*; קבר, *enterrar*; מקברים, *coveiros* [Ez 39.15]; ἐνταφιάζω: *preparar para o enterro, enterrar*; θάπτω: *enterrar*; συνθάπτω: *enterrar com, ser enterrado com*). Enterro, na Bíblia, significa tanto o ato de sepultar um cadáver (como o קברה usado em Ec 6.3 [sepultura] e em Jr 22.19 [sepultarão]) quanto o local do sepulcro (o קברה em Gn 35.20 [sepultura]; Dt 34.6 [enterraram; sepultura]; 2Rs 9.28) do cadáver na terra, em uma tumba de pedra natural, feita pelo homem ou no mar.

1. A hora do enterro. Entre os judeus, como entre os povos do Oriente Próximo, o enterro normalmente ocorre no dia da morte (cp. Dt 21.23) ou em um período de 24 horas. Problemas sanitários e o medo de contaminações pelo contato com o corpo morto (Nm 9.10-14) são as razões para tal urgência, como exemplificado pelo fato de Abraão sepultar Sara em um lugar longe de sua vista (Gn



O príncipe de Megido celebra uma vitória com festa e música na procissão dos prisioneiros; ele se assenta sobre um trono querubim do Medigo, 1350-1150 a.C. Uma escultura em marfim. © *P.A.M.*

23.4) e de Lázaro ter sido enterrado no próprio dia de sua morte (Jo 11.17,39). O corpo de Jesus foi sepultado no dia em que ele foi crucificado (Mt 27.57-60; cp. Dt 21.23; Gl 3.13).

2. Cuidado com o morto. O enterro dos mortos na Idade da Pedra, no Período Calcolítico e no começo da Era do Bronze, era considerado importante, o que pode ser confirmado pelo cuidado no manuseio de partes do esqueleto e no depósito de objetos no túmulo junto com o corpo, visto em lugares como Wadi el-Mugharah, Jericó e Teleilat el-Ghassul.

No período bíblico, como no enterro apressado de Absalão (2Sm 18.17), nada ou quase nada era feito no corpo. Com freqüência, ele era lavado (At 9.37), untado com preparos aromáticos (Mc 16.1; Jo 19.39), o que era uma prática antiga (2Cr 16.14). O corpo era arrumado com alguma roupa ou paramento (At 5.6) ou preso com ataduras (κειπία, Jo 11.44) feitas de linho (οινδών: Mc 15.46; ὀθόνιον: Jo 19.40), com a face evidentemente coberta ou atada com um tecido para o rosto (σουδάριον, 11.44). Essas práticas eram "de uso entre os judeus na preparação para o sepulcro" (19.40). Vestir o corpo era uma prática antiga, o que pode ser confirmado pelos restos de um esqueleto envolto em roupas encontrado em uma tumba dos sécs. 13 e 12 a.C., em Tel es-As'idiveh, no Vale do Jordão.

Os judeus, como indica Tácito (Hist. 5.5), eram avessos a cremar os corpos. Ao contrário, essa prática era comum entre os gregos (cp. Sófocles, *Electra* 1136-1139; sobre inumação, ver Tucídides I, 134,6; Platão, *Phaedo* 115E). Na época de Cícero, os romanos usavam ambos os métodos (*De leg* 2,22,56). A exceção, no caso de Saul e seus filhos, que foram cremados (1Sm 31.11-13), provavelmente foi uma medida de emergência, para que os filisteus não molestassem seus corpos. A legislação primitiva da Bíblia determinava que os culpados de imoralidade sexual (Lv 20.14, 21.9) e aqueles que eram amaldiçoados, como Acã e sua família (Js 7.15, 25), deveriam ser queimados.

Não existem referências bíblicas de que o embalsamamento, um processo tão predominante entre os egípcios, fosse praticado pelos judeus, com exceção do caso único de Jacó e José (Gn 50.2, 26). José ocupava a posição de funcionário no Egito e, por isso, determinou esse procedimento.

3. Receptáculos utilizados nos enterros. Dos vários receptáculos dentro, ou sobre os quais o corpo era depositado, o primeiro deles era o esquife, onde o corpo era colocado antes de ser enterrado. Essa estrutura é indicada pela palavra מטה, que significava "leito". Contudo, tem o sentido de esquife em 2 Samuel 3.31 e em 2 Crônicas 16.14 (nesse último exemplo, a idéia é possivelmente de "cripta"). Temos também o termo grego σορός ["esquife"] (Lc 7.14).

A arqueologia mostra que o armazenamento de jarros de cerâmica era usado, algumas vezes, para conter os restos dos adultos (como em Biblos), de crianças e de bebês.

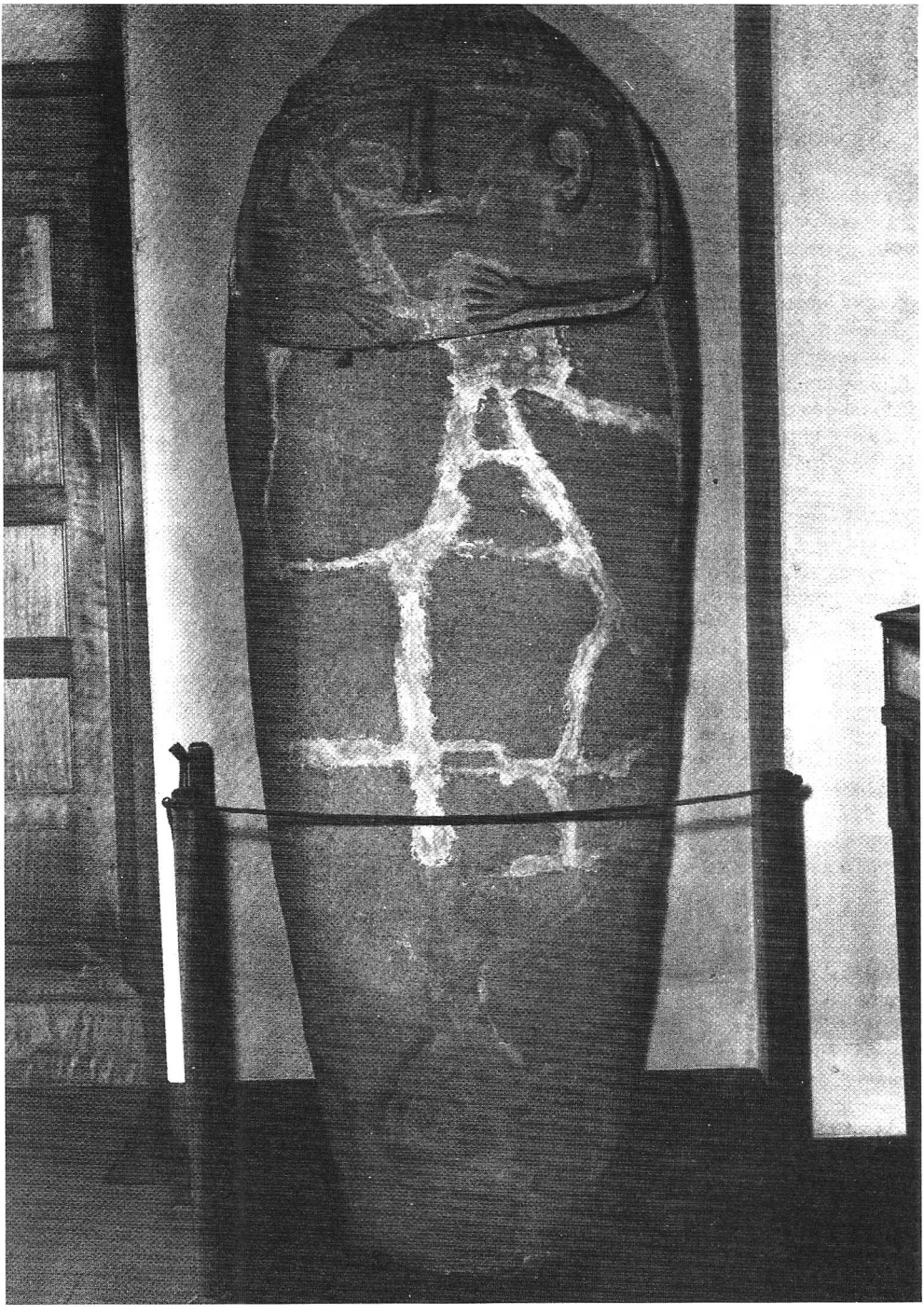
Embora os egípcios costumeiramente usassem caixões decorados, eles não parecem ter sido comuns entre os judeus, sendo mencionados na Bíblia apenas no caso de José (Gn 50.26, ארון: "receptáculo portátil"). Foram encontrados caixões de terracota, com desenhos antropomórficos, em Bete-Seã e Dibom. Nos períodos helenístico e romano eram usados sarcófagos de mármore, finamente decorados.

Embora não tenham sido mencionados nas Escrituras, os ossuários eram utilizados desde os primórdios (cp. o ossuário de argila em forma de casa de Hederá, 3500 a.C.). No período romano primitivo, ossuários retangulares de calcário eram bastante comuns. Eles mediam entre 8 e 12 cm de comprimento, e traziam os nomes dos indivíduos e decorações impressos neles. Foram encontrados perto de Jerusalém, em cavernas e tumbas. Eles eram usados para guardar ossos depois que a carne se decompunha, e o espaço tumular se tornava necessário para abrigar outros corpos.

Os locais para sepultamento variavam desde simples buracos ou poços (algumas vezes demarcados com tijolos ou pedras), lápides de pedra para o túmulo (c. 4500 a.C.) a cavernas e tumbas talhadas nas colinas rochosas.

No período helenístico e romano, os pobres continuavam a ser sepultados em cavernas e cisternas. Contudo, outras tumbas tornavam-se maiores e mais elaboradas, como o Mausoléu da Rainha Helena de Adiabena (Josefo, *War* V, iv. 2) e as estruturas do vale de Cedrom, em frente à área do templo, com catacumbas também utilizadas durante a era cristã (*Veja* TÚMULO).

Algumas vezes, as tumbas contêm várias unidades que são usadas pelas famílias, como a tumba da família de Abraão, na gruta de Macpela (Gn 23). Essa prática de jazigos comunais pode ser vista em toda a Palestina, desde 3000 a.C. Escrúpulos religiosos não impediam o uso do mesmo espaço na sepultura por seguidas vezes, pois a arqueologia tem mostrado que, com freqüência, as áreas tumulares eram reutilizadas, encontrando-se



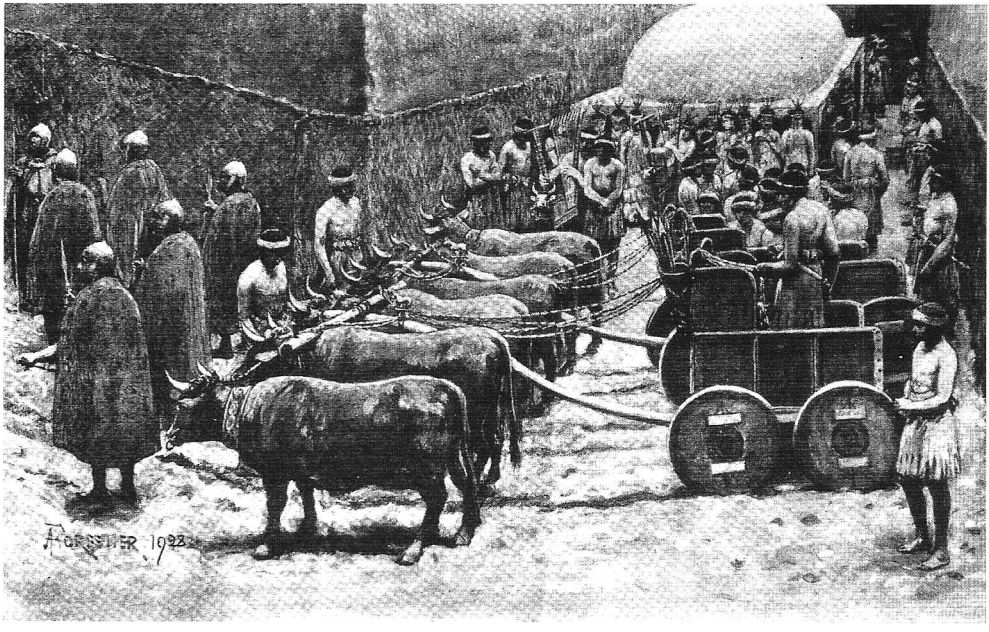
Esquife de cerâmica antropomórfica de Bete-Seã, no Museu Arqueológico da Palestina, Jerusalém. © *Lev*

partes de velhos esqueletos postos de lado para dar lugar ao novo. Além disso, túmulos para um único sepultamento aparecem na Bíblia (Arão: Dt 10.6; Moisés: Dt 34.6 e Jefté: Jz 12.7), em Jericó (no final do 3º milênio a.C.) e em Qumrã (por volta da época de Cristo).

4. Localização geográfica dos locais de sepultamento. Algumas vezes, os túmulos estavam localizados abaixo do chão das casas, uma prática evidente ao longo da Idade da Pedra e do Período Calcolítico. Na Escritura, muitas vezes, áreas de sepultamento estão associadas às cidades e regiões, como os túmulos de Josué, em Timnate-Sera (Js 24.30); de Samuel, entre Zorá e Estaol (Jz 16.31) e os de Davi e Salomão na cidade de Davi (1Rs 2.10; 11.43). Normalmente, os locais de sepultamento estavam localizados fora da cidade ou da aldeia (como em Naim, Lc 7.11, e visto em Jericó, Dibom, Jerusalém etc.), devido ao temor de contaminação (Lv 21.1). Bastante incomum, todavia, é o que aparece na Escritura em relação aos túmulos judeus, que podiam ser encontrados nas casas de pessoas importantes, como Samuel, um profeta (1Sm 25.1); Joabe, um general (1Rs 2.34) e Manassés (2Rs 21.18; 2Cr 33.20). Se isso estava relacionado com a antiga prática dos enterros na casa, não é muito claro. Na época de Jeremias e de Josias, os cemitérios para as pessoas comuns ficavam localizados no vale de Cedrom, em Jerusalém (1Cr 26.23; 2Rs 23.6).

5. Ritual de enterro. Quando morriam o pai e a mãe (Mc 5.40), a família (Gn 46.4) e os amigos (Mt 27.57-60; João 19.38,39) era natural envolvê-los, como uma forma de cuidado com o corpo do ente querido, e assistir ao sepultamento, onde as mulheres, em particular, se sobressaíam (Mt 27.61; Mc 15.47; Lc 23.55,56). Na Igreja do NT, uma confraria de homens ocasionalmente preparava os mortos (At 5.6; 8.2).

Chorar pelos mortos era parte essencial da cerimônia de sepultamento, o que era feito com grandes gemidos (8.2) e ruídos estridentes (Jr 4.8; 49.3; Jl 1.13). A família (Gn 23.2; 2Sm 11.26), os amigos e aqueles que fossem afetados pela morte (1Sm 25.1; 2Sm 1.11,12; Jr 22.18) participavam da cerimônia, e lágrimas rolavam num ritual, na hora apropriada (Jr 9.17,18; Ml 2.13; Lc 7.32). O choro acompanhado da flauta ocorria depois da morte (Gn 23.2), na casa onde o corpo permanecia (Mt 9.23), e continuava sobre a tumba (Lc 7.12,13), durando, na época do AT, cerca de 7 dias (Gn 50.10; 1Cr 10.12; cp. Jz 16.24 e Ec 22.12). Para pessoas importantes, como Moisés e Arão, durava até 30 dias (Nm 20.29; Dt 34.8). No caso de Jacó, 70 dias (Gn 50.3), de acordo com o costume egípcio. No NT, chorar e outros atos ocorriam durante vários



Reconstrução artística de uma cena no túmulo da morte, nas tumbas reais de Ur. © *U.M.P.*

dias, como o foi em relação a Cristo (Mt 27.61; Lc 24.1; Jo 20.11) e Lázaro (Jo 11.33,39). Carpideiras profissionais também eram importantes no ritual fúnebre (cp. 2Cr 35.25, "cantoras"; Jr 9.17, "carpideiras... mulheres hábeis").

Na época de Isaías, parte das práticas de idolatria do povo abrangia a necromancia, com as pessoas sentadas na tumba (Is 65.4).

Isso é bem conhecido pelas escavações em lugares como Dotã, Gezer, Jericó etc., onde coisas para o túmulo eram depositadas com os mortos, inclusive como armas, jóias, lâmpadas, mobília e comida. A prática de depositar o último item pode ter evocado a proibição de Deuteronômio 26.14, que orienta para que não se dê comida aos mortos.

6. Conceitos relativos ao sepultamento. O sepultamento era considerado um ato necessário, sem o que a exposição resultante à rapinagem das feras seria considerada séria indignidade (2Rs 9.36,37; Ez 29.5). Mesmo aos criminosos era permitido que fossem enterrados (Dt 21.22,23).

A lei instruía que tocar um cadáver resultava em contaminação ritual (Lv 21.1; Nm 19.11ss). Porém, isso era considerado um ato apropriado



Um jarro de sepultamento de uma criança em Megido. © *O.I.U.C.*

para proteger os corpos dos guerreiros mortos no campo de batalha, até que fossem enterrados (2Sm 21.1-14), e para sepultar aqueles assassinados em época de perseguição (Tob 1.17-19; 2.8).

Não há indícios de que a prática pagã de depositar bens materiais no túmulo junto ao morto (como uma crença na vida após a morte, relacionada a isso) tivesse qualquer influência sobre os judeus. Mesmo assim, Ezequiel 32.17-28 parece crer em uma morada para os mortos semelhante à apresentada em Lucas 16.18-23.

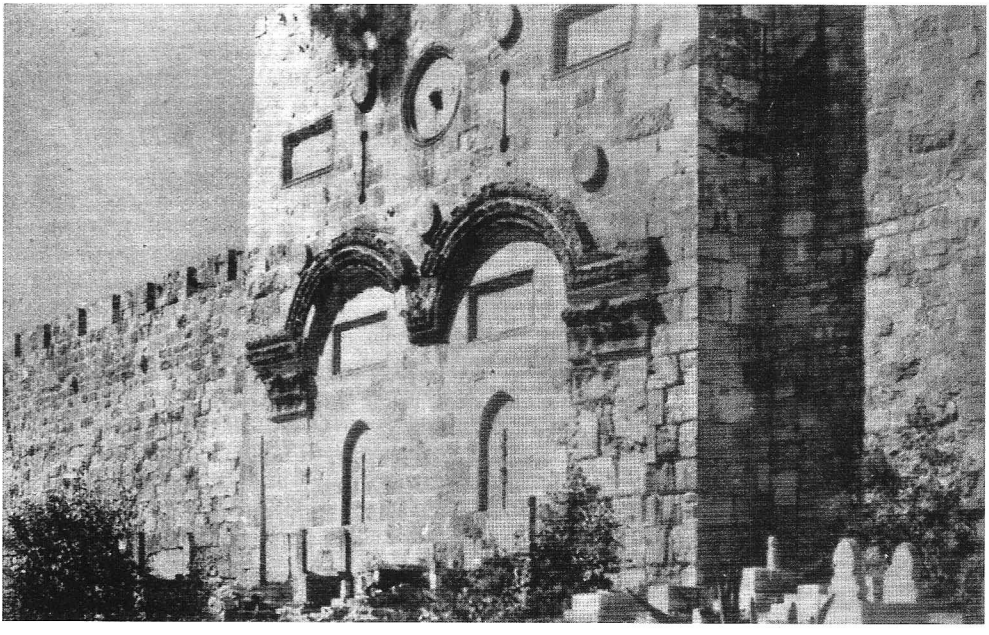
BIBLIOGRAFIA K. Kenyon, *Digging Up Jericho* (1957), págs. 60-65, etc.; H. E. Stutchbury, "Excavations in the Kidron Valley," PFQ XCIII (1961), págs. 101-113; E. J. Callaway, "Burials in Ancient Palestine," BA XXVI (1963), págs. 74-91; D. Fishwick, "Talpioth Ossuaries Again," NTS X (1963), págs. 49-61; B. A. Mastin, "Chalcolithic Ossuaries and Houses for the Dead," PEQ XCVII (1965), págs. 153-160; J. M. Myers, *II Chronicles, The Anchor Bible* (1965), pág. 92; J. B. Pritchard, "First Excavalions at Tell es-Sa 'idîyeh," BA XXVIII (1965), págs. 10-17;. J. Munck, *The Acts of the Apostles. The Anchor Bible* (1967), pág. 70.

W. H. MARE

ENTRADA TRIUNFAL. No primeiro dia da semana no qual Jesus seria rejeitado e crucificado, ele entrou em Jerusalém como um conquistador e rei (Mt 21.1-11; Mc 11.1-11; Lc 19.29-44; Jo 12.12-19), cumprindo assim, como Mateus 21.4,5 registra, a profecia de Zacarias 9.9. A impressão é que Jesus estava se apresentando deliberadamente de tal modo que as suas reivindicações reais seriam manifestadas e Israel trazido para um lugar de decisão. Apesar de toda aclamação ele não era um Messias tal como eles desejavam.

Partindo de Betânia, cerca de 3 km de Jerusalém, ele passou Betfagé onde, talvez mediante arranjos prévios, foram obtidos o jumento e o jumentinho. "Uma grande multidão" que tinha vindo para a festa eram peregrinos, muitos deles da Galiléia onde ocorrera a maior parte do ministério de Jesus. Quando se encontraram com ele e depois o acompanharam com expressões de louvores e regozijos, os nativos de Jerusalém, agitados, porém confusos, interrogaram sua identidade. Entrando no Templo, Jesus curou alguns, suscitando o louvor das crianças e as tentativas temerosas e vãs dos líderes de pararem a demonstração. Embora Mateus pareça relatar a purificação do Templo neste dia, Marcos indica que isto aconteceu no dia seguinte.

Uma nota discordante lança uma sombra melancólica sobre esta entrada "triunfal" diferente. No meio da exultação Jesus parou para lamentar pela Cidade Santa, expressando o julgamento que



A Porta de Ouro em Jerusalém, através da qual Cristo fez sua entrada triunfal. © *M.P.S.*

marca a realidade trágica e pecadora por trás da alegria momentânea.

BIBLIOGRAFIA. A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* (1942 re-impresso) vol. 2, 363-373.

P. C. JOHNSON

ENTRANÇANDO. *Veja* TRANÇADO, TRANÇANDO.

ENTRANHAS (מעים; LXX, σπλάγχνα; cp. בחם, *útero*, *ventre*). O termo hebraico *mē'îm* foi usado para indicar *entranhas* em 2 Samuel 20.10; 2Crônicas 21.15,18,19, mas em outros trechos tem um sentido mais amplo, comparável ao do termo hebraico *beten*, como lugar de origem do homem (Gn 15.4 [ACF]; Is 48.19 [ARC, ACF], etc.), a área abdominal como um todo (Nm 5.22 etc.) ou a região ventral de um peixe (Jn 2.1 [ARC, ACF]). À parte do que se entende como a ação fisiológica normal dos grandes órgãos internos, a palavra hebraica consignava significado emocional ou, em termos modernos, psicossomático às suas funções. Enquanto o coração era considerado o centro da inteligência, vontade e objetividade, as entranhas eram consideradas como o âmago das emoções mais profundas, especialmente piedade ou simpatia (*Veja* Is 16.11; 63.15; Jr 4.19; Jó 30.27; Ct 5.4. cp. ARA, ARC e ACF). Observe como as últimas optaram por uma tradução literal do termo, enquanto que a ARA, se empregado no sentido figurado, não o traduz literalmente. Embora o termo se refira primariamente aos intestinos, foi empregado como alternativa ou paralelo para "estômago", "útero", "fígado" ou "coração" e até mesmo, ocasionalmente, para indicar todos os órgãos internos do corpo.

No NT, era comum o uso no sentido psicossomático, como indicado pela palavra grega *splanchnizomai*, "sentir piedade", "ser compassivo" (cp. Lc 10.33; Fp 1.8; 1Jo 3.17). A ARC e a ACF refletem o uso metafórico do AT em vários versículos (Fp 2.1; Lc 1.78; 2Co 7.15; Cl 3.12, Fm 1.8, 1Pe 3.8).

R. K. HARRISON

ENUMA ELISH, foi a frase de abertura e título do mais importante texto cosmológico da Mesopotâmia. O texto foi escrito em sete tábuas no dialeto babilônico chamado acadiano, e usado como uma epopéia cerimonial no ritual do Ano Novo no grande templo de Esagila. A versão padrão do texto data do 1º milênio a.C., mas a verdadeira origem da epopéia é controversa. O texto foi recuperado pelas escavações em Nínive, Asur e Quis, e várias edições e traduções têm sido publicadas. Os conteúdos das tábuas são as seguintes: Tábua I, a vinda inicial vindo das forças e dos deuses mais primitivos, a ira da deusa do mar, Tiamate. Tábua II, Tiamate e o cerco dos seus monstros para combater contra os deuses que tomaram Marduque (em algumas versões Assur) como seu capitão. Tábua III, a assembléia dos deuses decreta o resultado da batalha iminente e a glória de Marduque. Tábua IV, Marduque prevalece sobre Tiamate em uma horrível briga e disseca o cadáver. Tábua V, Marduque constrói o cosmos e a ordem cosmológica dos restos de Tiamate. Tábua VI, o cativo cúmplice de Tiamate, Kingu, é assassinado e dissecado e seu sangue é usado para fazer o ser humano. Tábua VII, uma lista de nomes mágicos de Marduque, ao qual é anexado um breve epílogo. O texto foi proposto pelos seguidores da escola pan-babilônica de críticos como a fonte verdadeira da história bíblica da criação. Uma breve análise dos dois textos mostrará que eles são somente relatos superficiais e que a narrativa bíblica é de uma ordem mais importante de pensamento. O épico de Enuma Elisha é de literatura de baixa qualidade, considerando alguns dos maravilhosos e eloqüentes textos como os de Gilgamés, Ludlul Bel Nemeqi e outros semelhantes.

BIBLIOGRAFIA. ANET (1955); traduzido por E. A. Speiser; A. Heidel, *The Babylonian Genesis* (1942); W. White, "Enuma Elis and the OT", (thesis) Westminster Theological Seminary (1963); A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia* (1964), págs. 177-204,232,264ss.

W. WHITE JR.

ENVOLTURA (יתרת: *anexo*; מגר: *envoltura*). O significado do termo é incerto; era utilizado nas leis relativas aos sacrifícios e estava relacionado ao o fígado. A Almeida o traduz por "redenho de fígado". É possível que signifique *diafragma*, que envolve o fígado como uma cápsula, ou o mesentério gorduroso que se estende para baixo como um avental, cobrindo o intestino delgado. O termo aparece na profecia de Oséias: "romperei a envoltura (teia ARC) do coração" (Os 13.8) o que, provavelmente, significa o pericárdio no qual o coração está envolvido. "Envoltura", da forma que é usada em Isaías 3.18 (KJV) refere-se a uma faixa decorativa da cabeça ou a uma touca.

R. H. POUSMA

ENXERTO (ἐγκεντρίζω, *enxertar em*). O procedimento usual de inserir uma muda de uma árvore cultivada em uma comum ou silvestre. Em Romanos 11.17-24, porém, a metáfora é usada "contra a natureza" (v.24), por enxertar um ramo de oliveira silvestre, os gentios, na boa oliveira, o lugar da bênção sob o pacto de Abraão. Tal processo não é natural, o que é, precisamente, o ponto. Normalmente, tal enxerto seria infrutífero. Os ramos referem-se figurativamente a estarem em lugar de bênção espiritual e fertilidade. "Aqueles judeus incrédulos (ramos da boa árvore) foram separados, para que gentios pudessem ser enxertados, não fornecida nenhuma ocasião para motivo de orgulho da parte do último. Judeu e gentio também devem gostar das bênçãos divinas exclusivamente pela fé. Dessa forma, os judeus que continuam na incredulidade, 'como os ramos naturais, serão enxertados em sua própria oliveira'" (W. E. Vine, *An Expository Dictionary of New Testament Words*, II, pág. 171).

K. L. Barker

ENXOFRE. O enxofre é um elemento ametal, que apresenta coloração amarela e é encontrado, geralmente, na forma de cristais bem-formados. Sua temperatura de fusão é de 113° C. Quando inflama, apresenta uma chama azul e produz dióxido de enxofre, um gás nocivo e sufocante. Ele é encontrado em três tipos de terrenos geológicos: 1. na gipsita, encontrada no diápiro, como ocorre, por exemplo, na região costeira do Golfo do México; 2. em leitos sedimentares, como no centro-sul da Sicília e 3. nas regiões de atividades vulcânicas, como no Japão, onde o enxofre é encontrado em crateras e fendas de vulcões extintos, depositado por gases de origem vulcânica na fase solfatárica, após o esgotamento vulcânico. Esse comportamento vulcânico existiu em eras geológicas recentes, perto do lago Tiberíades. Na Síria, onde o monte Hebrom era um vulcão importante, uma grossa camada de lava formou um platô basáltico, o planalto de Hauran. A análise de carbono radioativo de matéria orgânica indica que um dos mais recentes fluxos de basalto ocorreu há 4 mil anos, ou seja, durante a ocupação humana da região. Essa existência do fenômeno vulcânico nos leva a abandonar idéias como o "lago que arde com fogo e enxofre (Ap 21.8, "chamas sulfúricas" [NEB]) e "como torrente de enxofre" (Is 30.33. O termo deve ter sido usado livremente, com idéias baseadas no fenômeno paroxístico dos vulcões ["Fará chover sobre os perversos brasas de fogo e enxofre" — Sl 11.6]). Pode também ter sido usado em relação a outros acontecimentos catastróficos, como deslizamentos de terra e terremotos. Isso poderia explicar o evento da destruição de Sodoma e Gomorra (Gn 19.24).

BIBLIOGRAFIA. C. M. Riley, *Our Mineral Resources* (1959), págs. 276-282; E. M. Blaiklock, (org.) *The Zondervan Pictorial Bible Atlas* (1969), págs. 4,5,438-452.

D. R. Bowes

EPAFRAS (Ἐπαφρᾶς, a forma contraída de Ἐπαφρόδιτος, *encantador*). Um nativo de Colossos e fundador da igreja de Colossos (Cl 1.7,8; 4.12,13; Fm 23). Ele não deve ser confundido com Epafrodito (Fl 2.25; 4.18), um dos membros da igreja de Filipos.

Epafras pode ter sido um convertido de Paulo. Como um representante de Paulo ele tinha evangelizado Colossos (Cl 1.7) e as cidades vizinhas de Laodicéia e Hierápolis (4.12,13) durante o ministério de Paulo com os Efésios (At 19.10). A sua visita para Paulo em Roma e seu relatório sobre as condições das igrejas do Vale de Lycus fez com que Paulo escrevesse aos Colossenses (Cl 1.7-9).

A alta estima de Paulo por Epafras é vista nos termos que ele usa para se referir ao mesmo, "nosso querido servo companheiro", "um ministro fiel de Cristo a nosso favor" (Cl 1.7), "servo de Cristo Jesus" (4.12), e "meu companheiro de prisão" (Fm 23 ARC). Porque o último termo é aplicado a Aristarco (Cl 4.10), o significado provável é que Epafras e Aristarco alternaram a prisão voluntária para estarem perto de Paulo.

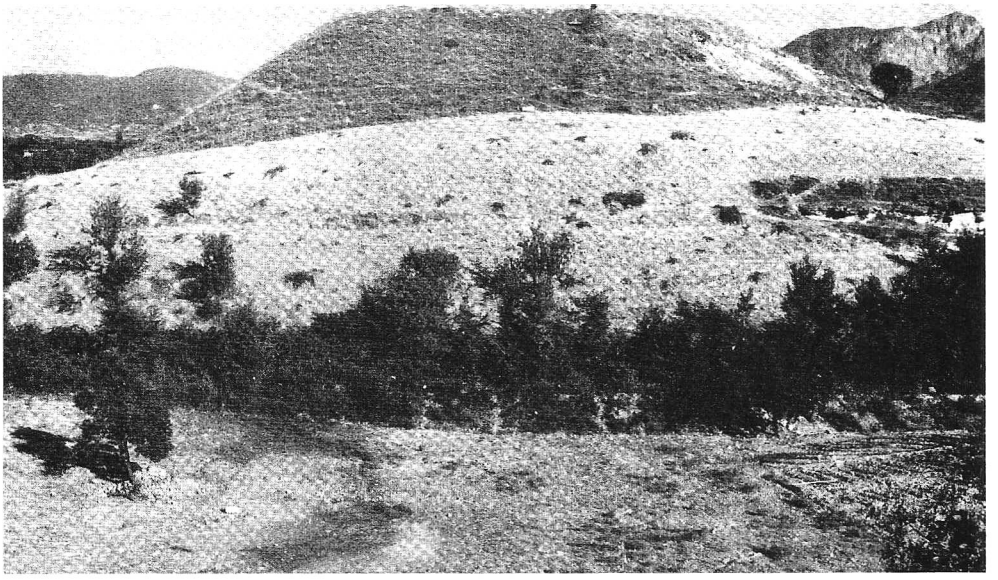
A distinção particular de Epafras é o elogio de Paulo a ele por sua intercessão fervorosa pelas igrejas no Vale de Lycus (Cl 4.12,13).

BIBLIOGRAGIA. *Comentários sobre Colossenses in loc.* H. S. Seekings, *The Men of the Pauline Circle* (1914), págs. 147-153; H. C. Lees, *St. Paul's Friends* (1918), págs. 146-159; D. E. Hiebert, *Working by Prayer* (1953), págs. 67-82; H. Lockyer, *All the Men of the Bible* (1958), págs. 110,111.

D. E. Hiebert

EPAFRODITO (Ἐπαφρόδιτος *bonito, charmoso*). Um membro da igreja de Filipos que trouxe uma oferta para Paulo, em Roma (Fp 2.25-30; 4.18).

Seu nome grego, que corresponde ao latim Venustus (pertencente à Vênus), indicou uma origem não-judia. O nome era comum tanto na



Epafras era um nativo de Colossos. Este é o "Outeiro" de Colossos. © Lev

forma grega como na forma latina. Também era comum em uma forma contraída, Epafras. Não há nenhuma evidência de que seja identificado com o Epafras de Colossos (Cl 1.7; 4.12).

Epafrodito era um membro estimado da igreja de Filipos, mas não há nada que prove que tenha sido um oficial. Foi comissionado a entregar as ofertas da igreja a Paulo (Fp 4.18) e a permanecer e ajudá-lo (2.25,30). Em relação aos filipenses, Paulo o chama de "vosso mensageiro e vosso auxiliar nas minhas necessidades", enviado para servir Paulo a favor deles. Ele ficou gravemente doente em Roma "por causa da obra de Cristo". A doença veio provavelmente devido à exposição da viagem, mas talvez seja mais provável de que tenha vindo do esforço excessivo ao realizar sua missão em Roma, "se dispôs a dar a própria vida, para suprir a vossa carência de socorro para comigo".

Após sua lenta recuperação, Paulo achou melhor enviá-lo de volta para casa. Estava aflito por causa da ansiedade por ele em Filipos e com muita vontade de voltar. Paulo o enviou de volta com a carta aos Filipenses e pediu que recebessem Epafrodito "no Senhor, com toda alegria". A descrição de Paulo sobre Epafrodito como "meu irmão e companheiro de lutas" indica sua própria auto-estima sobre ele.

BIBLIOGRAFIA. Comentários in loc. J. A. Beet, "Epaphroditus and the gift from Philippi", *The Expositor*, 3ª ser. IX (1889), págs. 64-66; H. S. Seekings, *The men of the Pauline Circle* (1914), págs. 157-164; H. C. Lees, *St. Paul's Friends* (1918), págs. 192-209; A. T. Robertson, *Types of Preachers in the NT* (1922), págs. 230-238.

D. E. Hiebert

EPÊNETO (Ἐπαίνετος, *louvado*). Um cristão carinhosamente saudado (Rm 16.5) como o "primeiro convertido por Cristo na Ásia".

"Meu querido" indica uma afeição calorosa de Paulo para com Epêneto; "primícias da Ásia" marca sua distinção especial como o primeiro convertido para Cristo na província da Ásia. A leitura do Textus Receptus "da Acaia" é fracamente comprovada; esta leitura errônea era provavelmente derivada de 1 Coríntios 16.15. Tais cristãos maduros naturalmente assumiram posições de liderança na Igreja. Que Epêneto era um líder aceito está implicado na menção que Paulo faz dele imediatamente depois de Prisca (Priscila) e Áquila.

Não é confirmado que Epêneto era alguém convertido por Paulo. Ele pode ter sido ganho por Priscila e Áquila antes de Paulo retornar de Éfeso (At 18.27).

Esta menção de Epêneto tem sido usada para apoiar a declaração de que Romanos 16 fora destinado para os efésios. Mas a menção de mais de vinte outros, com conhecidas conexões com os efésios, afasta a sua confirmação.

D. E. Hiebert

EPERIANO. *Veja* METAIS E METALURGIA.

EPICUREUS. Os epicureus são mencionados em Atos 17.18, junto com os estóicos. Lucas não dá nenhuma informação sobre suas posições, exceto que eles rejeitavam a idéia de uma ressurreição corpórea.

1. Reputação moral. Epicuro fundou a escola em Atenas em c. de 300 a.C. De certa forma ele efetuou uma reforma da mais antiga escola dos cirenaicos, cujo estúpido *slogan* é parcialmente citado em 1 Coríntios 15.32, "Comamos e bebamos [e sejamos felizes], que amanhã morreremos". Contrastado com a imoralidade dos cirenaicos, os epicureus, segundo os gregos ou os padrões gerais humanos, defendiam uma moralidade bastante pura.

Diogenes Laertius preservou uma carta de Epicuro, que diz:

> Com prazer nós queremos dizer da ausência de dor no corpo e inquietação na alma. Não é uma ininterrupta sucessão de sessões de bebidas e de orgia, sem amor sexual, nem da apreciação de peixe e outras delícias de uma mesa de luxo, que produz uma vida agradável; é a razão sóbria, a busca do motivo de cada escolha e evasão, e banindo aquelas crenças pelas quais os maiores tumultos tomam posse da alma.

O epicurismo incluía até uma tendência ascética. "Relação sexual nunca fez bem algum ao homem, e ele é afortunado se não foi machucado por causa disto. Um homem sábio não casará [exceto em circunstâncias incomuns] e edificará uma família" (Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, X, págs. 118,119).

2. Hedonismo. Embora os epicureus identificassem o objetivo da vida como prazer, pois "Nenhum prazer é uma coisa má em si mesma", chamá-los de hedonistas, como parece ser etimologicamente correto, está errado. Não somente "os meios pelos quais produzem alguns prazeres trazem com eles perturbações muitas vezes maiores que os prazeres", mas mais profundamente, os epicureus definiam prazer como a ausência de dor. O objetivo deles, portanto, não era tanto o desejo das sensações, mas era a ausência da dor, a evasão do problema, e a liberdade dos aborrecimentos.

Era este objetivo de evitar tudo que perturbasse e alcançar a tranqüilidade de mente que motivava as visões deles tanto da religião quanto da física. Estes dois assuntos, tanto para os epicureus como para outras escolas na história da filosofia estavam estreitamente relacionados.

3. Religião, fonte do mal. O maior perturbador da tranqüilidade da mente e a mais prolífera fonte de todo o mal é a crença de que os deuses punem malfeitores. Lucrécio (94-55 a.C.), um epicureu romano, escreveu, "Muito freqüentemente é a própria religião que inspira atos ímpios e criminosos": por exemplo, o sacrifício de Ifigênia por seu pai. O medo dos deuses perturba o homem em seus sonhos. O pensamento de punição em uma vida depois da morte tortura o homem por todos os seus dias.

Portanto o princípio fundamental para uma vida feliz é, "*Nullam rem e nilo gigni divinitus umquam*" ou "nada acontece pelo poder divino" (Lucrécio, *De Rerum Natura*, I, pág. 150). A confirmação deste princípio é mais tarde afirmada: "É claro que o mundo não foi criado por meio do poder divino pelo fato de conter tantas falhas" (ibid. II. 180; V. 195ss.), por exemplo, "muito de sua superfície é inabitada, o restante requer trabalho duro para produzir comida, o infante é fraco, o homem é molestado por feras selvagens, doenças e morte precoce".

Apesar desta última referência a morte precoce, a morte em si mesma não é um mal. Isto deve ser entendido, caso contrário o pensamento de extinção pode perturbar tanto quanto o pensamento da vida futura.

> Acostume-se a crer que a morte não é nada para nós... Um entendimento correto de que a morte não é nada para nós faz a mortalidade da vida prazerosa, não por acrescentar à vida um tempo ilimitado, mas por levar embora as lembranças após a imortalidade... Tolo, portanto, é o homem que diz ter medo da morte, não porque o machucará quando acontecer, mas porque machuca-o na possibilidade. Seja o que for, não causa perturbação quando está presente, causa só uma dor sem lógica na expectação. A morte, portanto, o maior de todos os males, não é nada para nós, visto que, quando nós somos, a morte não é vinda, e, quando a morte é vinda, nós não somos. (Lucrécio).

4. Átomos e liberdade. Tudo que permanece, de acordo com os epicureus, é para formar

uma física aceitável que verá o ser humano através da vida presente. Se todo fenômeno natural pode ser plausivelmente explicado em termos de átomos em movimento pelo espaço vazio, a última razão para temer os deuses não existe. Tais explicações os epicureus dão sobre a luz do sol penetrando o ar, sobre imagens em espelhos, sobre sol e lua, sobre trovão e relâmpago e sobre muitas outras coisas, mas especialmente sobre a sensação e a razão; tudo em termos de átomos movimentando-se pelo espaço.

Estas explicações não precisam ser a verdade absoluta. Tudo o que é necessário para mostrar que nenhum propósito divino governa a natureza é dar uma explicação materialista que seja possível.

Mais importante que muitos destes detalhes é a teoria do livre arbítrio. Duas teorias opostas fariam da vida uma desgraça. Primeiro, se Deus tivesse planejado o universo e determinado tudo, nada estaria em nosso poder e a ética seria impossível. Segundo, se todos os átomos fossem sempre mecanicamente determinados, como ensinou Demócrito, a mesma conclusão inaceitável sucederia.

A teoria física é que os átomos geralmente se movem em linhas retas, mas, às vezes, sem razão alguma, eles se desviam um pouco. Sendo assim, homens, isto é, corpos humanos compostos de átomos, podem, às vezes, sem razão alguma, mover-se em oposição às leis da mecânica. Isto é o livre arbítrio.

Sendo assim, a natureza está a uma extensão limitada sob o controle humano.

> O futuro não é totalmente nosso nem totalmente não nosso, tanto que não devemos contar com ele como completamente certo de acontecer, nem desesperarmos com ele como completamente certo de não acontecer... O destino, o que alguns apresentam como soberano sobre todas as coisas, [homem] ri com desdém, afirmando antes que algumas coisas acontecem pela necessidade, outros pela oportunidade, outros por nossa ação. Porque ele vê que a necessidade destrói responsabilidade e que oportunidade e fortuna são inconstantes; enquanto nossas próprias ações são livres... Exercite a si mesmo nisto e em preceitos relacionados dia e noite... e então, nunca, tanto acordado quanto em sonho, desfalecimento será perturbado.

(Ibid., X, 24, 133, 134; *veja* artigo sobre Estóicos.)

BIBLIOGRAFIA. Lucretius, *De Rerum Natura* (50 a.C.); C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus* (1928). Veja também Religião Grega e Filosofia.

G. H. Clark

EPÍFANES. *Veja* Antíoco IV.

EPIFI (Ἐπιφί). 11º mês do ano egípcio, 25 de junho a 24 de julho. De acordo com 3 Macabeus, os judeus no Egito foram registrados (para serem destruídos) sob o monarca egípcio, Ptolomeu IV Filópator (221-203 a.C.), durante 40 dias do 25º de Pachon (26 de abril a 25 de maio) ao 4º de Epifi. As preparações para a sua destruição duraram do 5º ao 7º de Epifi (3Mac 6.38). Os judeus foram salvos por uma série de eventos miraculosos.

C. P. Weber

EPIGRAFIA. *Veja* Inscrições; Escrita.

EPILEPSIA. *Veja* Doença na Bíblia.

EPÍSTOLA (ספר, ἐπιστολή, *carta* ou *remessa... comunicação escrita, comunicação escrita ou impressa endereçada a uma pessoa ou a um número de pessoas*). Enquanto que "epístola" é traduzida quinze vezes e "carta", somente nove vezes no NT da KJV, *epistolé* é traduzida como "carta" invariavelmente na RSV.

1. Diferenciações. Documentos preservados em forma epistolar "podem mais precisamente ser classificados como orações públicas, tratados filosóficos, tratados políticos, ou exortações morais... [e] ter todas as marcas e ter sido escrita para publicação geral" (Seitz). Robinson observa que "Uma epístola é um trabalho de arte; uma carta é um pedaço de vida... É como uma fotografia cuidadosamente retocada; e também é como uma fotografia instantânea que mostra como você é". A carta é menos formal, mais pessoal e direta do que uma epístola. De fato, algumas cartas de Paulo, especialmente Romanos, carregam certas características epistolares, assim como Hebreus. Poucas cartas, no sentido técnico, são encontradas nos livros canônicos do AT (veja 2Sm 11.14,15; 1Rs 21.8,9; 2Rs 19.14; Jr 29; cp. At 9.2; Rm 16.1ss; 1Co 7.1).

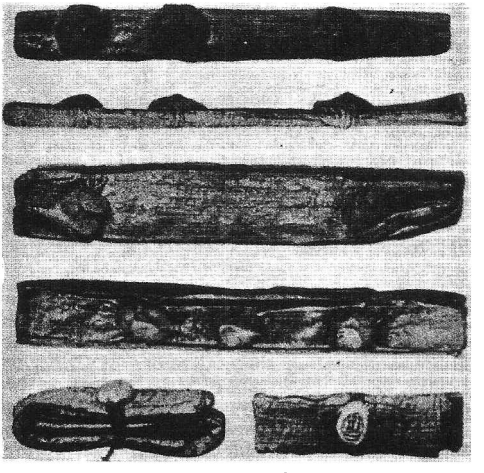
2. Composição e distribuição. As cartas do NT foram as mais antigas formas de literatura cristã. Elas, como as dos helenistas, eram escritas em folhas de papiros com uma caneta de cana e tinta, depois eram enroladas ou dobradas, amarradas, e freqüentemente selada para privacidade e autenticação (2Rs 21.17; Et 3.12; 8.8; Dn 2.4; Ap 5.9). Tais cartas eram às vezes escritas em blocos encerados com uma agulha de pau, principalmente devido à economia, pois poderiam ser apagadas. Como o serviço postal romano oficial (*cursus publicus*) não era aberto para correspondência particular, então os cristãos empregavam membros das igrejas como transportadores (At 15.22; 2Co 8.16-23; Fl 2.25; Cl 4.7,8). Enquanto que as cartas do NT foram escritas sob orientação divina, assim como no uso da sabedoria humana, em resposta às necessidades específicas de indivíduos ou igrejas (1Co 7.1), pode ser questionado se os autores estavam sempre cientes de que estavam escrevendo para todos os tempos e para a Cristandade (2Tm 3.16).

3. Classificações. Vinte e um dos vinte e sete livros são cartas, mais duas breves cartas em atos (15.23-29; 23.26-30), e sete em Apocalipses (2.1-3.22), que são, de acordo com Seitz, "simplesmente introduções literárias a um livro que é em si mesmo moldado numa estrutura epistolar". Juntos eles constituem mais que um terço do NT. O Cristianismo é singular dentre todos os outros livros sagrados do mundo, nenhum outro é composto de cartas.

Normalmente, quatro pessoas estavam envolvidas em uma carta do NT; o escritor, o secretário (amanuense), o mensageiro, e os leitores. Considera-se que, por tradição, Paulo tenha sido o autor de treze das cartas do NT; Tiago, de uma; Pedro, de duas; João, de três; Judas, de uma; e uma (Hebreus), anônima. As cartas de Paulo podem ser classificadas assim: (1) escatológica (1 e 2Ts), (2) soteriológica (Gl, Rm, 1 e 2Co), (3) cristológica (Cl, Ef, Fl), (4) eclesiológica (1 e 2Tm, Tt), e pessoal (Fm). Tiago é ético; Judas é polêmico; 1 e 2 Pedro são pastorais; 1, 2,3 João são pastorais; e Hebreus é muito polêmica.

4. Estrutura e valor. Estruturalmente as cartas do NT parecem-se muito com suas equivalentes helenistas. A prática geral de Paulo é típica. Ele começa com (1) sua saudação pessoal, que às vezes inclui amigos cristãos ou companheiros de trabalho presentes com ele, ou possivelmente seu secretário, que pode explicar o seu freqüente uso da primeira pessoa do plural. Ele geralmente combina a saudação-bênção greco-hebraica, χάρις. A sua saudação introdutória normalmente determina o tom da carta toda. (2) Ele oferece agradecimentos a Deus por seus leitores cristãos. (3) Orações pelo bem-estar espiritual e, às vezes, secular de seus leitores geralmente se seguem. (4) Ele trata os principais interesses de seus leitores, incluindo freqüentemente uma discussão doutrinal de seus problemas que pode ter sido levantada em comunicações prévias (*veja* 1Co 7.1). (5) Uma seção prática ou ética segue, na qual ele aplica às necessidades os princípios doutrinários apresentados. (6) Uma bênção, mensagens pessoais e saudações são às vezes incluídas (Rm 16). (7) Uma breve autobiografia, em parte para autenticidade, geralmente fecha a carta (Gl 6.11; 2Ts 3.17). Diferenças marcantes entre as formas das cartas do Helenismo e do NT ocorrem secularmente como opostas à saudação cristã, e na ausência das datas e lugares de origem nas cartas cristãs. A grande influência das cartas do NT na literatura cristã subseqüente é evidenciada por escritos do 2º séc. Nem todas as cartas cristãs do 1º séc. sobreviveram (1Co 5.9; Cl 4.16). Desde o começo estas cartas neotestamentárias foram recebidas pela igreja como mensagens divinamente inspiradas junto com as Escrituras do AT (2Pe 3.15,16). *Veja* CARTA.

BIBLIOGRAFIA. F. W. Farrar, *The Message of the Books* (s.d.), págs. 143-157; W. M. Ramsay, *Letters to the Seven Churches* (1905), pág. 23ss.; A. Deissmann, *Light From the Ancient East* (1911), págs. 217-238; J. Moffatt, *An Introduction to the Literature of the New*



Carta selada, ou epístolas, folhas de papiros enrolados, amarrados e selados, para ser entregue por um mensageiro. © *J.H.K.*

Testament (1923), págs. 44-58; D. M. Pratt, "Epistle", ISBE (1939), II, págs. 966,967; E. W. K. Mould, *Essentials of Bible History* (1951), págs. 582-588; M. S. e J. L. Miler, "Epistles", *Harper's Bible Dictionary* (1955), págs. 169,170; C. K. Barrett, *The New Testament Background* (1961), págs. 27-29; O. J. F. Seitz, "Letter", IDB (1962), K-Q, págs. 113-115; S. Barabas, "Epistles", *The Zondervan Pictorial Bible Dictionary* (1963), pág. 257; E. F. Harrison, *Introduction to the New Testament* (1964), págs. 238-244; J. Stein, org., *The Random House Dictionary of the English Language* (1966).

C. W. CARTER

EPÍSTOLA DE TITO. A origem deste tratado pseudônimo, uma exortação longa às virtudes da castidade, é desconhecida. Entretanto, sua ênfase altamente ascética e sua citação liberal de vários Atos apócrifos foram vistas como indicando uma origem no 5º séc., provavelmente como um produto da igreja espanhola rigorosamente ascética. A chamada "epístola" existe somente num manuscrito latino do 8º séc. A gramática pobre de seu texto latino leva a uma especulação de que por trás do latino estava um grego original, mas isto não pode ser estabelecido conclusivamente. O autor desconhecido entrega sua mensagem num estilo homilético, freqüentemente exclamatório, salientando a necessidade do celibato e dos suplícios que estão reservados àqueles que sucumbem à carne. Ele usa tanta evidência (muito dos quais é forçado) quanto ele pode do AT e do NT, bem como uma quantidade de escritos apócrifos, conhecidos e desconhecidos, em apoio de seu argumento. As citações da epístola, em vez de seu conteúdo, têm sido foco de atenção no estudo moderno do tratado.

BIBLIOGRAFIA. Texto latino; D. de Bruyne, *Revue Benedictine*, XXXVII (1925), págs. 47-72; Introdução e tradução por A. de Santos Otero, in E. Hennecke - W. Scheemelcher, NTA, II (trad. ing. 1965), págs. 141-166.

D. A. HAGNER

EPÍSTOLA DOS APÓSTOLOS. *Veja* APÓSTOLOS, AS EPISTOLAS DOS.

EPÍSTOLAS APÓCRIFAS. O interesse nos apóstolos geralmente tomou a forma de Atos apócrifos, relatando suas viagens, milagres e martírios, em vez de cartas produzidas para suportar alguma posição doutrinária. Uma exceção é a Epístola do pseudo-Tito, louvando a virgindade. Jesus não deixou nada escrito, mas Eusébio preservou uma correspondência apócrifa com Abgar de Edessa. As cartas de Paulo e Sêneca são propagandas claras, a Epístola aos de Laodicéia é produzida para preencher uma lacuna no corpo paulino, e a Epístola dos Apóstolos é em geral uma suposta descrição de revelações dadas por Jesus ressuscitado. Outras cartas são encontradas em documentos tais como o pseudo-Clementino e os Atos de Paulo. *Veja* NOVO TESTAMENTO APÓCRIFO 3, e artigos separados.

R. MCL. WILSON

EPÍSTOLAS CATÓLICAS (ἐπιστολαὶ καθολικαί). Descrição usada para definir o grupo de sete epístolas do NT, que consiste de: Tiago, 1 e 2 Pedro, 1,2 e 3 João e Judas. Essas epístolas são geralmente tratadas como um grupo distinto dos outros grupos de livros do NT. Os grupos de epístolas têm certas características em comum, embora demonstrem diferenças acentuadas. Já se sabe que foram consideradas, durante um certo período, como um grupo à parte. Todas são epístolas, embora haja diferenças em suas formas epistolares. A de Tiago parece ter pertencido à categoria da diatribe grega. 1 João é mais uma homilia do que uma epístola, uma vez que não tem destinatário de abertura e nem uma saudação de encerramento. 1 Pedro está endereçada a áreas específicas das províncias, embora o mesmo não aconteça com 2 Pedro. 2 e 3 João diferem no método de endereçamento. As epístolas católicas também se distinguem das demais pela ênfase variada que dão aos aspectos da verdade cristã. Por exemplo: 1 Pedro ressalta a paciência do cristão que está sendo julgado; 1 João, o amor cristão e Tiago, matérias de interesse essencialmente prático. Elas formam uma unidade devido a sua distinção das epístolas paulinas e de Hebreus, mais do que devido a sua própria coesão interna.

A ordem em que essas epístolas se dispõem nos textos contemporâneos não estava mantida na história primitiva do cânon. A variação da ordem era considerável, não apenas dentro do grupo, mas também na posição do grupo entre os outros livros do NT. Algumas listas colocam 1 Pedro e 1 João na frente das demais, talvez por serem as de autenticidade mais evidente. A posição de Tiago parece ter sido particularmente flexível. Em muitas listas canônicas e em alguns manuscritos antigos, essas epístolas eram colocadas entre Atos e as epístolas paulinas. Em outras listas, elas seguem as epístolas paulinas e precedem Atos.

Quanto ao uso do termo católico para descrever esses livros, têm sido aventadas várias hipóteses: 1. De que a referência é a uma coleção de epístolas que expressa a opinião de todos os apóstolos, como para delimitá-las das epístolas de Paulo, que formavam um grupo à parte. Essa opinião pode ser descartada pelo fato de os primeiros escritores cristãos terem usado o mesmo termo para descrever os livros canônicos (epístolas de Barnabé, epístola de Dionísio) e os livros heréticos (como a epístola de Temisão). Além disso, o termo não parece ter sido usado no sentido de autoria apostólica comum. 2. De que o termo seja usado no sentido de reconhecimento eclesiástico, em cujo caso as epístolas "católicas" denotariam as que foram consideradas autênticas pela Igreja Católica. Apesar de o adjetivo ser usado em sentido eclesiástico, não há indício de que esse sentido fosse antigo o bastante para que se possa considerá-lo em relação às sete epístolas. 3. De que o termo fosse usado com o propósito de diferenciar as sete epístolas das obras heréticas. Entretanto, isso também pode ser descartado, pois o mesmo raciocínio poderia ser igualmente usado em relação às epístolas paulinas, uma vez que estas também se distinguiam das obras heréticas. Por outro lado, o termo "católico" também era utilizado para se referir à epístola de Temisão, uma obra herética. 4. De que o termo se refira à natureza de destinação dessas epístolas, que é o ponto de vista mais aceito. Ele está de acordo, e nenhum dos outros pontos de vista o estão, com todas as provas. Distingue essas epístolas das de Paulo, endereçadas a igrejas ou grupos de igrejas individualmente, e considera que o termo era usado entre os escritores patrísticos para se referir tanto aos livros canônicos quanto aos que não são considerados canônicos. O termo também poderia ser sinônimo de "encíclico". O principal problema desse ponto de vista é que 2 e 3 João parecem ser mais específicas do que genéricas em seus endereçamentos: esta é dirigida a Gaio e aquela, à senhora eleita. Não obstante, essa explicação, apesar de suas dificuldades, parece ser preferível a qualquer outra. Na Igreja Ocidental, onde se demorou mais para a aceitação definitiva dessas epístolas (à exceção de 1 Pedro e 1 João) do que no Oriente, preferia-se utilizar o termo "canônico" a "católico". Contudo, o uso que deste se fazia no Oriente tornou-o universal.

Quando as epístolas católicas foram consideradas no contexto do NT como um todo, o valor delas pode ter tido diversos sentidos. Elas representam um corte transversal na opinião teológica primitiva. Demonstram muitos pontos de contato com outros livros do NT, como por exemplo, 1 Pedro com as epístolas paulinas (sobretudo Romanos e Efésios), e 1 João com os quatro evangelhos. Há também muita instrução ética nelas, o que proporciona, ao lado de outros livros do NT, uma ampla base de estudo para a ética do NT.

BIBLIOGRAFIA. B. F. Weslcott, *A General Survey of the History of the Canon of the New Testament*, 4ª ed. (1875); S. D. F. Salmon, "Catholic Epistles," HDB 1, págs. 359-362; A. Souter, *The Text and Canon of the New Testament* (1913). Comentários gerais sobre as epístolas em separado. D. Guthrie, *Hebrews to Revelation* (1962). Outras introduções ao NT, especialmente McNeile-Williams, Feins-Behm-Kummel, Michaelis.

D. GUTHRIE

EQUER (עקר *raiz.*) Um homem citado como filho de Rão (1Cr 2.27), descendente de Judá e que era um membro do clã de Jerameel, de origem pós-exílica.

ER (ער, Ἠρ, *vigia*). 1. O filho primogênito de Judá com sua esposa Sua, uma mulher de Canaã (Gn 38.3). Judá deu Tamar para Er por esposa, mas o Senhor o matou por sua maldade antes que ele tivesse filhos (Gn 38.7s.; 46.12; 1Cr 2.3).

2. Um dos netos de Judá de Selá, o filho mais novo de Judá (1Cr 4.21). Isto faz deste Er um sobrinho do Er acima, o qual o Senhor matou. Er era pai de Leca.

4. Um dos filhos de Josué e um ancestral de José, o marido de Maria (Lc 3.28s.). Não há registro no AT para este Er.

R. L. ALDEN

ERÃ (ערן). O neto de Efraim e filho de Sutela (Nm 26.36). Os eranitas descendem de Erã.

Visto que a LXX tem Εδέν e devido à similaridade entre as consoantes hebraicas "d" e "r", é possível ler עדן aqui. A passagem paralela (1Cr 7.20) não menciona "Erã" mas registra um "Eleadá" como um descendente de Sutela.

J. B. SCOTT

ERA. *Veja* AEON.

ERA APOSTÓLICA, A. Derivada de ἀ πόστολος (Ed 7.14; Dn 5.24). Traduzida "apóstolo" 78 vezes,

"mensageiro" 2 , e "aquele que é enviado" 1 vez no Novo Testamento. Significado: aquele período do começo da história da igreja durante a vida e a obra dos apóstolos originais, que se estendeu desde o dia do Pentecostes (c. 30-33 d.C.; At 2, até a morte de João, c. 100 d.C.). As fontes principais que descrevem esse período são o livro de Atos e as Epístolas do Novo Testamento.

1. A inauguração da Era Apostólica (c.30-33 d.C.; At 2). O sucesso do Cristianismo na era apostólica se deveu à efusão do Espírito Santo sobre os 120 discípulos de Cristo, no dia da festa judaica de Pentecostes, em cumprimento às antigas promessas divinas (Jl 2.28-32; Mt 3.11; Jo 14.26; 16.7-11; At 1.8). O Espírito Santo tornou-se a "outra pessoa de Cristo" no Pentecostes (Chadwick, pág. 21), habitando nos discípulos para a consumação da obra que o próprio Cristo havia começado (At 1.1,2,8). Uma análise desse evento histórico (2.1-4) revela uma provisão divina apresentada em quatro partes, como sugerido pelo simbolismo empregado: (1) "forte vento impetuoso" — poder divino (v. 2; cp. At 1.8), (2) "línguas de fogo" — purificação divina (v. 3; cp. Dt 4.24; Is 6.5-8; 10.16; 30.27-30; Mt 3.11,12; 5.22; At 15.1-9; Hb 12.29); (3) "todos ficaram cheios" — possessão divina (At 2.4a); e (4) "passaram a falar em outras línguas" — proclamação divinamente inspirada (v. 4b).

O advento do Espírito nessa época foi bastante oportuno. A importância do Templo judaico em centralizar e unificar o mundo helênico com o Judaísmo da Judéia durante o 1º séc. d.C. é enfatizado pela vasta concorrência dos judeus da Diáspora. Embora seja exagerada a estimativa de Josefo, de que 3 milhões deles estivessem presentes numa única festa da Páscoa (Crownfield, pág. 230), o seu comparecimento, no entanto, aponta para a unidade cultural e espiritual de todo o Judaísmo. Por intermédio do testemunho dos apóstolos, avivado pelo Espírito, 3.000 judeus — a maioria deles helenista — foram convertidos ao Cristianismo (2.41), com um aumento para, pelo menos, 5.000, pouco tempo depois (4.4). A genuinidade e a influência desse acontecimento espiritual é atestada pela qualidade de seus convertidos (2.41-47; 4.32-37). Com o retorno dos helenistas convertidos às suas respectivas localidades (2.5-11) depois do Pentecostes, eles levaram consigo o seu testemunho e assim disseminaram amplamente o evangelho, atingindo grandes centros distantes de Jerusalém, como Damasco, Antioquia da Síria, Chipre, Cirene e até Roma (11.20). Houve, sem dúvida, muitas outras localidades, das quais aquelas registradas são apenas representativas.

2. O martírio de Estêvão (7; 8.1,2). No começo, o Cristianismo foi reconhecido como apenas um movimento de nova vida, dentro do Judaísmo. Os cristãos continuaram adorando no Templo e observavam os cerimoniais judaicos regulares (3.1). Pequena oposição foi manifestada pelos judeus até que o Cristianismo passou a ser visto como uma religião distinta e os helenistas, especialmente Estêvão, começaram a insinuar a sua universalidade, e que ele haveria de suplantar o Judaísmo; por causa dessas insinuações ele se tornou o primeiro mártir cristão (7; 8.1). A fúria completa da perseguição judaica estourou sobre os cristãos, mas, principalmente sobre os helenistas, depois do martírio de Estêvão, e conseqüentemente o evangelho se espalhou para bem longe por meio do testemunho dos discípulos helenistas dispersos (8.1,4). Portanto, foi o martírio de Estêvão que despedaçou as barreiras do Judaísmo legalista e libertou o Cristianismo para a sua missão universal. Os apóstolos e os cristãos judeus permaneceram em Jerusalém para constituir a igreja-mãe (8.1) e criar um núcleo central e base de autoridade para a igreja, que durou até o cerco de Roma a Jerusalém no ano 68 d.C.

3. A conversão de Saulo (8.3; 9.1-22; 22.6-16; 26.9-23). No primeiro momento da era apostólica, Pedro e Estêvão dominaram o cenário (1-8.1); no segundo, Pedro, Filipe e Barnabé foram proeminentes (9.27; 12); mas, no terceiro, foi Paulo (cap. 13-28). Com a conversão de Paulo, o arquiinimigo do Cristianismo (9.1,2), uma nova era despontou para a igreja que surgia. De perseguidor cruel e violento da igreja, que a assolava por causa das implicações universais de sua mensagem, Saulo tornou-se o grande apóstolo dos gentios (Gl 1.23). Depois da conversão de Saulo, seguiu-se um período de paz e de prosperidade espiritual para a igreja (9.31). Paulo (seu nome romano), ele mesmo um judeu helenista com cidadania romana de Tarso na Cilícia, foi educado em Jerusalém aos pés de Gamaliel, um mestre de mente relativamente aberta (22.3), e foi assim melhor capacitado do que os outros apóstolos, para compreender e apreciar a posição helenista. Paulo estava presente no martírio de Estêvão e consentiu com a sua morte, assim como consentiu com a morte de outros cristãos (7.58; 8.1; 22.20; 26.10). Ele foi, provavelmente, um daqueles da Cilícia que não podiam resistir à "sabedoria e ao espírito" de

Estêvão (6.9,10). E ele nunca foi capaz de libertar-se da influência da mensagem de Estêvão e de seu martírio. Todos os seus discursos que foram registrados refletem a influência dos argumentos de Estêvão. Com a conversão, e posterior liderança de Paulo, o evangelho cristão passou para a sua missão mundial entre os gentios.

A atitude generosa de Roma para com os cristãos se deveu à permissão de liberdade garantida a todas as religiões aprovadas dentro do império. O Judaísmo era uma dessas religiões, e desde que o Cristianismo havia vindo do Judaísmo, parece que Roma não fazia nenhuma distinção entre os dois (18.1,2,12-17). Na verdade, o Cristianismo usufruiu a proteção de Roma até mais ou menos o tempo em que Paulo foi preso pela primeira vez, sob o governo de Nero, quando a distinção entre o Judaísmo e o Cristianismo tornou-se mais clara, e os cristãos foram transformados nos convenientes "bodes expiatórios" para Nero. O martírio de Tiago, sob o governo de Herodes (12.1-5), deveria, provavelmente, ser entendido considerando as correlações judaicas de Herodes e de seu desejo de captar a simpatia dos judeus, ao invés de ser um ato de hostilidade de Roma em relação ao Cristianismo.

4. O Concílio em Jerusalém (c. 48 d.C. ou 49; At 15). O primeiro concílio geral da igreja cristã ocorreu, provavelmente, entre a primeira e a segunda viagem missionárias de Paulo. O assunto principal foi a condição requerida dos gentios para se tornarem membros da igreja. A decisão a que o concílio chegou foi uma das mais importantes de toda a história da igreja, uma vez que ela salvou o jovem movimento de uma cisão entre judeus e cristãos. Ela também estabeleceu a salvação pela graça, sem legalismo (para um tratamento completo deste assunto, *veja* CONCÍLIO DE JERUSALÉM).

5. A missão ao mundo dos gentios (caps. 13-28). (1) Quaisquer que sejam as implicações sociais, econômicas, políticas, ou outras, que o evangelho possa ter tido, o objetivo primário e distinto dos cristãos do 1º séc. d.C. era o de tornar Cristo conhecido em todo o mundo como Salvador e Senhor. O senhorio universal de Cristo é inseparavelmente ligado à sua missão de Salvador (o seu senhorio é enfatizado 110 vezes em Atos). (2) Para os cristãos apostólicos Jesus Cristo era o Salvador e Senhor único e absoluto (4.12). (3) A responsabilidade do testemunho universal era obrigatória sobre cada crente, e não apenas sobre os apóstolos ou líderes. (4) Os métodos apostólicos eram considerados "meios" para tornar Cristo conhecido, e nunca como "fins" em si mesmos. Eram itens importantes: a) testemunho pessoal de Cristo por meio do relacionamento social; b) atos miraculo-



Uma vista de Jerusalém onde a Igreja Primitiva teve seu início © *Lev*

sos de Deus, que inspiravam a fé em Cristo como Salvador; c) a pregação oral; d) viajar de lugar para lugar; e) obras de caridade; f) organização e supervisão de igrejas; g) treinamento de conversos promissores; h) assentamento do evangelho em centros estratégicos; e i) escrever e fazer circular cartas cristãs, das quais procederam todas as epístolas do Novo Testamento. (5) A simplicidade caracterizou o Cristianismo na era apostólica. Não havia prédios de igreja, como tais (Rm 16.5; 1Co 16.19; Fl 2), o governo era reduzido ao mínimo indispensável, e, geralmente, a adoração seguia o modelo da sinagoga informal. (6) O Cristianismo era considerado mais um movimento de vida espiritual do que uma organização ou instituição. Os cristãos eram o povo do Caminho (Caminho é escrito com letras maiúsculas 6 vezes no livro de Atos, na ARA), "o novo e vivo caminho" (Hebreus 10.20). (7) Não se consegue determinar com certeza o alcance completo do evangelho, durante o 1º séc. d.C. No entanto, pode-se ter alguma idéia a partir dos representantes das 15 nações mencionadas como presentes no Pentecostes, os quais abrangiam a maior parte do Oriente Médio e Roma (At 2.7-11). As viagens missionárias de Paulo o levaram através da Palestina, Síria, Chipre, Ásia Menor, Macedônia, Grécia e Roma. Depois, ele mencionou o Ilírico (Rm 15.19), e mesmo a Espanha foi uma possibilidade (15.24). Pedro pode ter chegado à Babilônia (1Pe 5.13), e existe uma forte tradição de que Tomé teria ido à Índia. Paulo corajosamente escreveu aos romanos, dentro dos 30 anos posteriores ao Pentecostes: "... em todo o mundo, é proclamada a vossa fé" (Rm 1.8), e aos Colossenses: "...o evangelho ...em todo o mundo, está produzindo fruto e crescendo" (Cl 1.5,6). Fontes extra-bíblicas confiáveis confirmam essas palavras de Paulo, inclusive Justino Mártir, Tertuliano, Lactâncio, Clemente, Romano, Inácio e Hermas (Harnack, II, págs. 4,5,7,16,24). Harnack diz: "essa crença de que os primeiros apóstolos já haviam pregado o evangelho em todo o mundo é... muito antiga... A crença nunca teria se levantado, a menos que houvesse algum conhecimento definido do trabalho dos apóstolos e de suas andanças... Hermas é excepcionalmente claro e definido; e essa evidência... é de bastante peso porque ele pode ser tomado, invariavelmente, como a voz das opiniões que eram amplamente espalhadas e comumente aceitas" (ibid.).

BIBLIOGRAFIA. B. W. Robinson, *The Life of Paul* (1918); F. J. F. Jackson e K. Lake, *The Beginnings of Christianity*, Parte I, "The Acts of the Apostles" (1920); B. S. Easton, "The Apostolic Age", ISBE, Vol. I (1939); W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen* (reimpressão de 1949); F. F. Bruce, *The Spreading Flame* (1953); W. M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire* (reimpressão de 1954); H. J. Cadbury, *The Book of Acts in History* (1955); F. R. Crownfield, *An Historical Approach to the New Testament* (1960); G. Kittel, org., *Theological Dictionary of the NT*, Vol. I (1964); S. Neil, *Christian Missions* (1964); C. W. Carter, "The Acts of the Apostles", *The Wesleyan Bible Commentary*, Vol. IV (1964); J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology* (1964).

C. W. CARTER

ERASTO (Ἔραστος, *amado*). Um nome grego comum, ocorrendo no NT em três ocasiões distintas como uma companhia de Paulo. 1. Um assistente, enviado com Timóteo de Éfeso para Macedônia numa missão (At 19.22).

2. O "tesoureiro da cidade" (οἰκονόμος) de Corinto que enviou saudações aos cristãos em Roma (Rm 16.23). Ele era o diretor ou gerente da propriedade ou dos interesses financeiros da cidade. Tais oficiais normalmente eram escravos ou ex-escravos, embora geralmente ricos. Em 1929, arqueólogos descobriram em Corinto uma inscrição latina que dizia, "Erasto, comissário para obras públicas [aedile], assentou este calçamento financiado por si mesmo". É bem possível que ele fosse o Erasto dos romanos, mas não é provável. Muito improvável é que ele seja identificado com a companhia de Paulo em Atos 19.22, embora a identificação tenha sido defendida.

3. O companheiro de viagem de Paulo deixado para trás em Corinto (2Tm 4.20) mencionado sem identificação. Ele era o assistente bem conhecido de Paulo. *Veja* 1 acima.

Não há como saber se quaisquer destes dois ou três homens são considerados como a mesma pessoa.

BIBLIOGRAFIA. Sobre a inscrição veja H. J. Cadbury, JBL, L (1931), págs. 42-58; W. Miller, BS, 88 (1931), págs. 342-346. Para a identificação, H. P. Liddon, *Explanatory Analysis of St. Paul's Epistle to the Romans* (1893), pág. 304; G. S. Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry* (1929), pág. 79ss.; R. C. H. Lenski, *Interpretation of the Acts of the Apostles* (1936), pág. 926.

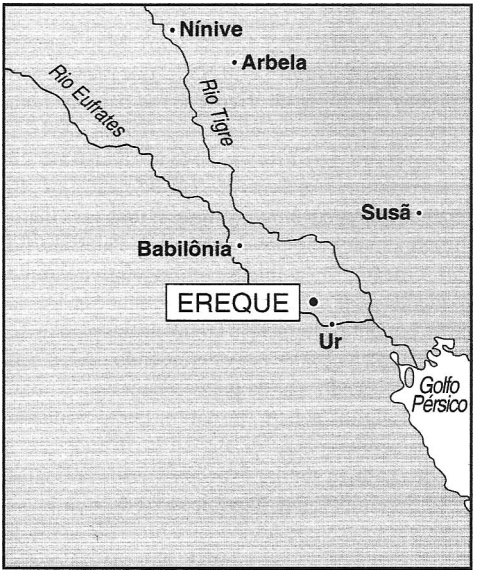
D. E. HIEBERT

EREQUE (ארך, acadiano. *Uruk*, sumério *Unug*). A segunda cidade fundada por Ninrode, as outras

sendo Babel (Babilônia), Acade, Nínive, Reobote-Ir, Calá, e Resém (Gn 10.10,11 RSV). Mais tarde, de acordo com Esdras 4. 9,10, os homens de Ereque e outros se assentaram nas cidades de Samaria, com o rei Assírio, Osnapper (Assurbanipal). Ereque era uma das mais velhas, maiores, e mais importantes cidades da Antiga Suméria. A cidade é localizada na moderna Warka, a cerca de 257 km ao sul de Bagdá. Originalmente a cidade estava na margem oeste do rio Eufrates, mas o rio agora fica a alguns quilômetros a leste do lugar.

A vila original, Kullab, foi fundada pelo povo Ubaid aproximadamente 4.000 a.C. e o fundador da semilegendária "Primeira Dinastia" de Ereque foi Meskiaggasher. Uruque era a capital do rei herói mítico Gilgamesh. Desde a época de Hamurabi, tornou-se parte da Babilônia e dividiu suas fortunas e desgraças. Há uma referência perpétua à cidade na literatura assíria e babilônica e em documentos comerciais de 200 a.C. que atestam sua contínua prosperidade. Mais tarde na história talvez nos tempos assírios, certamente no período dos partos tornou-se um tipo de necrópole nacional.

O local de Ereque foi escavado pela primeira vez por William K. Loftus em 1850 e 1854. Mais tarde, expedições alemãs conduziram escavações em 1912-1913,1928-1939, e 1954-1959. Estas revelaram muros da cidade com aproximadamente 10 Km de circunferência, englobando cerca de 1.100 acres; dois zigurates; e vários templos dos 4^0 e 3^0 milênios a.C. Foram também encontrados centenas de tábuas pictográficas, selos, etc. A biblioteca encontrada continha muitos documentos sobre práticas religiosas, algumas tão velhas quanto 70 a.C. As escavações também revelaram ruínas de canais na área próxima da cidade, enquanto que o local era dividido por dois grandes rios e intersectado por muitos canais. Referências poéticas indicam que a cidade e arredores eram considerados muito férteis, um contraste com a desolação da área atual.



Ereque era um centro importante para o culto de Anu, uma das deidades babilônicas principais. Era também um centro para a adoração de Ishtar.

BIBLIOGRAFIA. Loftus, *Travels and Researches in Chaldaea and Susiana* (1857); A. Falkenstein, *Archaische Texte aus Uruk* (1936); H. W. Eliot, *Excavations in Mesopotamia and Western Iran* (1950).

L. L. WALKER

ERI, ERITAS (ערי, talvez relacionado ao verbo significando *auto-estimular*). Eri é o quinto filho de Gade, o neto de Jacó (Gn 46.16), e ancestral dos eritas (Nm 26.16).

ERUPÇÃO. *Veja* DOENÇAS NA BÍBLIA.

ERVA (אורה, *brilhante*; אור, *reluzente* [ou essa palavra pode significar luz e não ser uma palavra para erva]; דשא, verde; חציר, grama; ירק, verde; אשב, verde; grego βοτάνη, ervagem; λάχανον, jardim).

A palavra "erva" é usada de formas diferentes, por exemplo, em 2 Reis 4.39, o jovem profeta provavelmente foi apanhar um pouco de ervas silvestres para dar aroma agradável ao seu ensopado. A mesma palavra *'ōrâ* é usada em Isaías 26.19 (ARC), "o orvalho das ervas" — daí a tradução "erva brilhante". Aqui a palavra poderia ser facilmente um vegetal; por outro lado, a palavra *deshe'* (Is. 6.14) traduzida como "erva", significa meramente "grama verde tenra".

As ervas verdes *'yârâq'* de Provérbios 15.17 são provavelmente alface, pois a interpretação é "melhor é um prato de hortaliças onde há amor do que o boi cevado e, com ele, o ódio". Um boi gordo é um animal belamente engordado no estábulo, mas o jantar de ervas seria um prato vegetariano. A palavra *ēseb*, sem dúvida, significa plantas como um todo. Gênesis 1.12 diz: "erva que davam semente segundo a sua espécie." Êxodo 9.25 diz "feriu também a chuva de pedras toda planta do campo". Salmo 104.14 "e as plantas,

para o serviço do homem". Isaías 42.15 "toda sua erva farei secar".

O termo geral erva cobrindo todas as plantas é visto em Hebreus 6.7, visto que o grego *lachanon* em Lucas 11.42 e Romanos 14.2 refere-se obviamente a ervas culinárias e medicinais.

W. E. Shewell-Cooper

ERVA-DOCE (ἄνηθον, Mt 23.23). Alguns acreditam que a planta seja a *Pimpinella anisum*, uma erva usada como condimento. A palavra grega (*anēthon*), porém, sem dúvida refere-se ao endro (*anethum graveolens*). *Veja* Endro. O chá feito pela infusão de suas folhas, e funciona como calmante. Esta planta cresce livremente em Israel. Suas sementes e folhas desidratadas eram sujeitas ao dízimo.

W. E. Shewell-Cooper

ERVAS AMARGAS (מררים). Na Páscoa dos judeus, as crianças de Israel são chamadas a comer carne com *merôrîm*, o que significa literalmente "amargo", estando subentendida a palavra "ervas" (Êx 12.8). Há uma referência semelhante a essa em Números 9.11. Essas "ervas", como foi traduzido, provavelmente não são ervas culinárias, mas verduras de salada como chicória, endívia, azedas, dente-de-leão e mesmo alguma espécie antiga de alface. Todas elas eram abundantemente encontradas em seu estado natural no Egito. O agrião é classificado, por alguns especialistas, como erva amarga. Na Europa, nas festas modernas da páscoa judaica, é permitido o uso de rábano silvestre ou saramago, mas é bem provável que não tenha sido usado no tempo de Moisés.

Os botânicos assinalam que a endívia (*Cichorium endivia*) era uma planta indiana, e por isso não seria conhecida no Egito na época bíblica. Mas, em alguns países, a endívia é chamada de chicória (*Cichorium intybus*).

O alface original (*Lactuca sativa*) era muito amargo para ser comido no seu estado natural, e muito diferente dos alfaces crespos que podem ser comidos crus hoje em dia.

O dente-de-leão, usado na salada, é o *Taraxacumn officinale*, e as azedas, a *Rumex acetosella*.

Os judeus ortodoxos dizem que é necessário, por ocasião da Páscoa, comer cinco tipos diferentes de ervas amargas com o cordeiro. Hoje, esses cinco tipos podem ser chicória, endívia, amargas, alface e hortelã. Alguns comentaristas insistem que as ervas amargas mencionadas em Êxodo e Números sejam apenas hortelã.

Escritos antigos mostram que os egípcios na época dos faraós comiam regularmente saladas ou ervas amargas em suas refeições.

W. E. Shewell-Cooper



Erva doce

ERVAS DANINHAS (באשה, *joio*). Mencionado (no AT) apenas em Jó 31.40 NVI, "que me venham espinhos em lugar de trigo e ervas daninhas em lugar de cevada".

Esta erva é *Agrostemma githago*, e atinge até um metro de altura. As flores são cor-de-rosa, e os pedúnculos possuem um tom cinza. É uma erva daninha comum nos campos de cevada da Palestina. Se suas sementes são colhidas com os grãos, a farinha produzida pode ser irritantemente venenosa. Devia haver, portanto, eliminação completa das plantas de joio quando a cevada estava crescendo.

O significado real da palavra hebraica é "mau cheiro"; alguns acham, portanto, que a tradução deveria ser "erva nociva".

Uma palavra similar *beushîm* é usada em Isaías 5.2-4; Jeremias 2.21; Ezequiel 15.2-6. *Veja* Uvas Silvestres e Algas; Joio.

W. E. Shewell-Cooper

ERVILHACA (S) (קצה, כסמת). Em Ezequiel 4.9 o hebraico *kussemet* é usado, e alguns acreditam referir-se à Ervilhaca Espinhosa. As outras três referências em Isaías 28 são *qesah*, provavelmente cominho preto.

As ervilhacas são membros da família Ranunculus e produzem grande quantidade de sementes pretas. São usadas como condimento picante.

A tradução de "ervilhaca" é infeliz, visto que *qesath* não é uma ervilhaca. A planta é sem dúvida a *Nigella sativa*, algumas vezes chamada de "A flor de noz-moscada", embora certamente não seja uma verdadeira noz-moscada. Esta *Nigella* bíblica está relacionada ao crescimento anual no jardim, chamado "Amor na Névoa". Suas flores são como o ranúculo, as vagens do fruto contêm grandes quantidades de sementes pretas.

Na Terra Santa os árabes a chamavam "Kasah", que é semelhante a *qesath* dos hebreus. Diz-se que o uso dessas sementes no pão é para torná-lo mais saudável.

A planta ainda cresce na Palestina e as sementes são extraídas das cápsulas com um mangual.

Em Isaías 28.25 a idéia parece ser que as sementes da Nigella são semeadas generosamente, enquanto que as sementes do verdadeiro cominho deviam ser polvilhadas levemente.

W. E. Shewell-Cooper.

ESÃ (אשבן, Js 15.32). Na KJV é Esaã, mas a forma mais precisa Esã é encontrada na ARA e na NASB. Uma das cidades tomadas durante o período de conquista que foi designado para a tribo de Judá. A LXX traduz esta localização como Σομα.

ESAR, ESER (Somente em 1Cr 1.38, KJV). Nome de seis indivíduos no AT.

1. (אצר; LXX Ἀσαρ e outros, com significado incerto; possivelmente "união" ou "tesouro"). Um filho de Seir, o horita, na terra de Edom, o sexto mencionado entre os chefes dos horeus (Gn 36.21,30; 1Cr 1.38). Três filhos de Eser são mencionados em Gênesis 36.27; 1 Crônicas 1.42.

(עזר, ou LXX Ἐζερ, Ἀζερ e outros, significando "ajuda").

2. Um descendente de Judá e pai de Husá (1Cr 4.4).

3. Um filho de Efraim que foi escravo dos homens de Gate quando ele atacou o gado deles (1Cr 7.21).

4. O chefe dos homens valentes de Gade que veio a Davi em Ziclague quando este fugiu de Saul (1Cr 12.9).

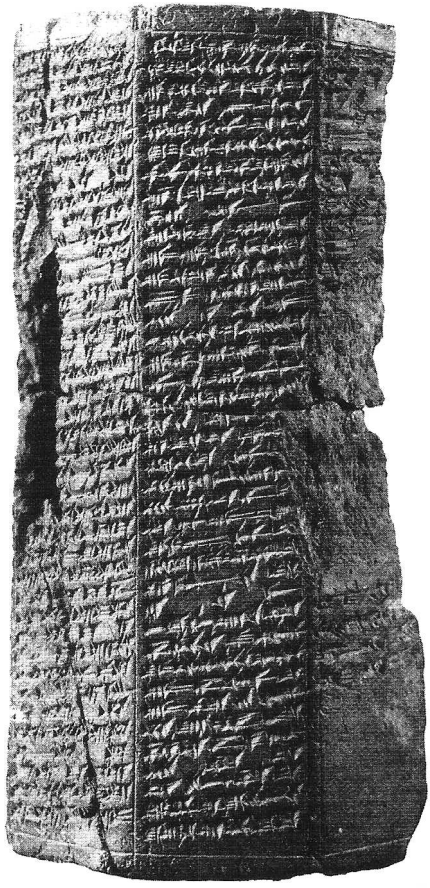
5. Governador de Mizpá e filho de Jesua, um levita que ajudou Jerusalém nos dias de Neemias (Ne 3.19).

6. Um sacerdote (cantor, músico) que assistiu Neemias na dedicação da reconstrução dos muros de Jerusalém (Ne 12.42).

E. L. Ackley

ESAR-HADOM (אסר־חדן, [do acadiano *Aššur-ah-iddin*] *Asur deu um irmão*). Rei da Assíria 681-669 a.C.

1. Origens. Os principais eventos deste reino estão listados nas Crônicas Babilônicas, na Crônica de Esar-Hadom dos anos 681-667 a.C.



Dados históricos de Esar-Hadom em um prisma octagonal de barro originário de Nínive. © *U.M.P.*

e em numerosas inscrições reais. Cópias de seus tratados com Tiro e vassalos medos foram recuperadas. O AT o nomeia como filho e sucessor de Senaqueribe (2Rs 19.37; Is 37.38). Alguns identificam-no com o "grande e nobre Osnapar" de Esdras 4.10 (*veja* ASSURBANIPAL).

2. Família. Senaqueribe foi morto por um ou mais de seus filhos (*veja* ADRAMELEQUE e SAREZAR) no Tebet em 681 a.C. (2Rs 19.36,37; 2Cr 32.21; Is 37.37,38). Isto pode ter ocorrido como vingança por terem nomeado Esar-Hadom, cujo nome implica que ele não era o mais velho filho da esposa araméia de Senaqueribe, Naqiya-Zakutu, como príncipe coroado. A esposa de Esar-Hadom (morreu em 673 a.C.) deu-lhe dois filhos, Assurbanipal e Shamash-shumukin, que em maio de 672 tinha sido designado respectivamente príncipe coroado da Assíria e da Babilônia, sem dúvida na esperança de evitar brigas mortais similares a que experimentou seu próprio sucessor. Uma filha ele deu em casamento ao chefe scythiano, Bartatua.



Rei Esar-Hadom segurando dois prisioneiros reais na coleira; de Zinjirli. © *Berlin Museum*.

3. Governo. A primeira tarefa de Esar-Hadom foi restabelecer o apoio popular, perseguir os rebeldes e expulsá-los para as montanhas ao Norte, e executar os nobres que os tinham ajudado em Nínive. Isto levou a operações maiores para manter as rotas comerciais do norte abertas e para checar a penetração de homens da tribo cimeriana (679). No leste, os chefes medos foram domados por ataques freqüentes e imposição de tratados de vassalo guardados por guarnições militares locais assírias. Mais ao sul, os elamitas continuaram a agitar as tribos babilônicas. Esar-Hadom invadiu seu território e deportou prisioneiros para outros locais (Esdras 4. 9,10). Com diplomacia inteligente ele instalou Na'id-Marduk de Bit-Yakin, um dos filhos do rebelde Merodaque-Baladã, como governador local e assegurou um apoio longo e leal. Esar-Hadom estava agora livre para devotar sua atenção ao Egito, que era a origem de intrigas dentro das cidades-estado sírias e palestinas. Ele invadiu a área de Bit-Eden (cp. Is 37.12) e os árabes (676 a.C.). Sidom foi sitiada e um tratado foi feito com Ba'al de Tiro. Tributo foi recebido de treze reis do leste das ilhas do Mediterrâneo e da costa, e de doze reis do continente incluindo Tiro, Sidom, Edom, Moabe, Gaza, Asquelom, Ecrom, Gebal, Asdode, Bete-Amom, assim como Manassés (acadiano *Menasi*) de Judá. Não há ainda nenhuma menção nos textos Assírios sobre a deportação de Manassés para Babilônia (2Cr 33.11), embora Esar-Hadom, que tinha sido vice-rei lá como príncipe coroado, estivesse então envolvido na reconstrução da cidade depois de saqueada por seu pai e pôde ter chamado tributários para ajudar. Uma carta do 8º séc. encontrada em Nínive registra "10 objetos sagrados de prata enviados por homens de Judá" nesta época. Os termos impostos por Esar-Hadom sobre seus vassalos, incluindo Manassés, são conhecidos dos textos encontrados em Ninrode. Eles tinham que concordar que Assur era o deus deles e ensinar a seus filhos obediência a ele e à Assíria. Qualquer

desvio dos termos era punido pelo tratado de invasão e deportação. Não é de se surpreender que os profetas e historiadores consideram o seu reino muito mais do que maligno (2Rs 21.9).

Em 675/4, Esar-Hadom enviou duas expedições contra o próprio Egito, tendo tomado a cidade de Arzani na fronteira, há alguns anos antes, e neutralizado Tiro com cercos e feito conciliações com as tribos da Arábia do Norte. Tiraca (2Rs 19.9) escapou para Núbia e Mênfis caiu. O controle assírio do delta se dava por meio de governadores manipulados. A primeira campanha terminou com os assírios saindo com muitas conquistas de terra "antes de um grande temporal". Logo, no entanto, intrigas locais em Nínive devem ter encorajado Tiraca a agitar uma revolta aberta no próprio Egito. Foi em Harã, a caminho de suprimi-la, que Esar-Hadom adoeceu e morreu (10 Marcheswan 681) e foi sucedido por Assurbanipal.

4. Construção. Esar-Hadom construiu um novo palácio-fortaleza em Kar-Esar-Hadom, perto de Assur e do sudeste de Calá. Templos foram restaurados também em Nínive, Nippur, babilônia e outras cidades.

BIBLIOGRAFIA. R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons, Königs von Assyrien* (1956); D. J. Wiseman, "The Vassal — Treaties of Esarhaddon", *Iraq*, XX (1958), págs. 1-99.

D. J. WISEMAN

ESAÚ (עשו, *cabeludo*), filho de Isaque e Rebeca, e irmão gêmeo mais velho de Jacó. Ele é também chamado Edom, que quer dizer vermelho. À medida que crescia, foi se tornando um homem do campo que gostava de caçar. Ele trouxe carne de veado para seu pai e se tornou o filho favorito dele. Ao mesmo tempo, seu irmão Jacó ganhou o favor de sua mãe ao permanecer dentro de casa e por aprender a trabalhar em casa.

Em uma ocasião, Esaú retornou da caçada e encontrou seu irmão cozinhando um caldo vermelho. Quando Esaú pediu um pouco do caldo, seu irmão tirou vantagem da situação ao lhe pedir direito de primogenitura em troca do caldo. Esaú, pensando que seu direito de primogenitura não teria significado se ele morresse de fome, vendeu-o (Gn 25.29-34). Embora Jacó tenha tirado vantagem da fraqueza de seu irmão, Esaú é censurado pelo pouco valor que colocou no seu direito de primogenitura. Ele não confiou em Deus para sustentá-lo em sua necessidade.

Esaú mostrou sua falta de interesse pelas promessas do pacto ao casar-se com duas garotas locais que não eram parentes do povo de Abraão (Gn 26.34,35; 36.1,2). O casamento misto causou sofrimento aos pais de Esaú, particularmente a sua mãe. Quando Isaque estava velho e fraco, decidiu conferir sua bênção sobre Esaú, seu filho favorito. Rebeca, no entanto, estava determinada em enganar a seu esposo para que abençoasse Jacó. Esaú foi enviado a encontrar a caça que seu pai apreciava comer. Rebeca, neste ínterim, colocou as roupas de Esaú em Jacó e induziu Jacó a ir até seu pai com a carne que ela tinha preparado, para obter a bênção destinada a Esaú. O engano foi bem sucedido. Jacó recebeu a bênção que era de Esaú, e Esaú ficou zangado. Ele planejou matar a Jacó, mas Jacó, com a ajuda de sua mãe, fugiu para a casa dos ancestrais no norte da Mesopotâmia, onde se casou e começou a construir sua família. Com a principal bênção dada a Jacó, Esaú teve que se contentar com uma bênção menor. Ele continuaria a ser um homem de espaços abertos (Gn 27.39,40), mas continuaria sujeito a seu irmão, até que o tempo chegasse, quando ele reconquistaria sua independência. Isto reflete o fato de que os edomitas, descendentes de Esaú, foram sujeitos a Israel durante a época da força israelita. Na fraqueza israelita, no entanto, Edom tornou-se um estado independente. Jacó permaneceu na Mesopotâmia por 20 anos e quando estava retornando, buscou um meio de se reconciliar com Esaú. Esaú, no entanto, tinha prosperado na região do monte Seir durante a ausência de Jacó. Eles tiveram uma reunião amigável, depois da qual Jacó continuou seu caminho em direção a Canaã, e Esaú de volta a região de Edom. A descrição bíblica de Jacó e Esaú procura mostrar que a linha da promessa foi de Abraão para Isaque e para Jacó/Israel, e que os israelitas de tempos posteriores são descendentes de Jacó. Esaú, que perdeu seu direito de nascença e a bênção, perdeu seus direitos de primogenitura. Ele teve, no entanto, uma vida satisfatória na região do monte Seir. Seus descendentes são os edomitas.

C. F. PFEIFFER

ESBÃ (אשבן; LXX Ασβαν; significado desconhecido). Um dos filhos de Disã, o chefe horeu na região do monte Seir (Gn 36.26; 1Cr 1.41).

ESCADA. A palavra é encontrada apenas uma vez na Bíblia, na história da escada de Jacó (Gn

28.12), que pensava-se foi sugerido por uma série de degraus de pedra na camada de rocha na área em que Jacó caiu no sono. Nos tempos antigos, as escadas eram usadas sempre nos cercos de cidades, e muitas aparecem em monumentos egípcios e assírios. 1 Macabeus 5.30 menciona escadas de escalar.

S. Barabas

ESCADA DE TIRO (Ἡ κλίμαξ Τύρου). Essa faixa estreita de planície costeira de aluvião com aproximadamente 11 km de largura e mais ou menos 100 m acima do Mar Mediterrâneo, localizado entre Tiro e a cidade costeira de Achzib onde os montes da Galiléia descem até quase o mar.

Essa estreita faixa costeira, perto da atual fronteira Israel-Libanesa, é marcada por uma série de montanhas baixas intermitentes de pedra calcária do Plistoceno. Sem dúvidas essa estreita plataforma tornou difícil a qualquer invasor (ou caravana) passar do norte para sul ou vice-versa.

O termo "escada de Tiro" não é encontrado no AT ou no NT canônicos, mas aparece no apócrifo 1 Macabeus 11.59 onde se diz que Antíoco VI confirmou Jonatã, o judeu, como sumo sacerdote, e seu irmão Simão como capitão sobre a área desde a Escada no norte até a fronteira do Egito no sul.

Josefo (*War* II.88) também se refere à Escada e a coloca entre 18 a quase 20 Km ao norte da Ptolomaida romana (a mesma que Aco) o que a colocaria hoje em Ras en Naqura.

BIBLIOGRAFIA. D. Baly, *The Geography of the Bible* (1957), págs. 8,39,121; Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, tr. A. F. Rainey (1967) págs. 21,171.

W. H. Mare

ESCADARIA (a tradução de várias palavras hebraicas e gregas). 1. (לולים), 1 Reis 6.8, "caracóis" (ARA). O termo usado somente no Templo de Salomão, conotando uma série de escadarias do tipo escada de mão, feitas de madeira para ter acesso aos segundo e terceiro andares para os quartos laterais: *veja* Templo de Jerusalém.

2. מדרגה, uma subida rochosa entre as rochas (Ct 2.14; Ez 38.20).

3. מעלה, "degrau", "subida", a palavra comum do AT para escada. Para casas de um andar, a escada ficava do lado de fora, geralmente de pedra e sem corrimão. Casas de dois andares tinham suas escadas freqüentemente dentro, com uma escadaria exterior da sacada para o teto. Entre níveis separados da cidade, havia escadas para facilitar a passagem, como a escadaria da cidade de Davi (Ne 3.15), que tinha sido escavada no final do extremo sul da colina ao sul da área do Templo, perto do Portão da Fonte. Para providenciar acesso a poços profundos, escadas eram cortadas nas laterais como em Gibeom, Gezer, Megido e Bete-Zur. Para escadas no Templo de Ezequiel, *veja* Templo de Jerusalém.



Uma parte de uma escadaria que leva ao grande Poço em Gibeom. © *Lev*

4. מעלה, "uma ascensão", "subida" (Ne 12.37). "Estrado dos Levitas" (9.4), a melhor tradução é *podium*, a plataforma da qual os levitas ensinavam o povo.

5. סלם (Gn 28.12) é um tipo de escadaria que comprova que o acesso à presença de Deus foi terminado por Jacó. A passagem é mencionada por Cristo na sua conversa com Nicodemos (Jo 3.13), com os discípulos (6.62), e afirmada no seu comentário de que ele era o caminho, a verdade e a vida (14.6).

6. Ἀναβαθμός, a escadaria de cima da corte do templo ao palácio Antonia.

H. G. Stigers

ESCALA. *Veja* Pesos e Medidas.

ESCAMAS, PEIXE (קשקשת, LXX λεπίς, significando *escamas de peixe*). A superfície exterior áspera de um peixe, removível através de raspagem.

Somente os peixes que possuíam escamas e barbatanas dorsais podiam ser comidos pelos judeus do AT. "De todos os animais que há nas águas comereis os seguintes: todos que tem barbatanas e escamas, nos mares e nos rios; esses comereis" (Lv 11.9).

Um uso figurado é indicado em 1 Samuel 17.5,38 onde as escamas são comparadas a uma cota de malha, e em Ezequiel 29.4, onde o profeta prediz que mesmo o peixe que se apega às respeitáveis escamas de um crocodilo compartilha de seu destino quando ele é pego, assim também os seguidores do arrogante faraó egípcio compartilhariam da calamidade que alcançaria seu líder.

J. H. Bratt

ESCARLATE (תולע; תולעה; שני; כרמיל). A tintura usada para colorir a lã e o fio, uma cor escarlate sem dúvida vinha do inseto, *Coccus ilicis*. É uma praga de insetos que ataca as espécies de carvalhos chamados *Quercus coccifera*, comumente chamados carvalho *kermes*. O inseto, às vezes, era chamado de bicho do *kermes*. O carvalho é perene, nunca cresce mais do que 6 m, e é de uma forma densa e robusta. São geradas umas poucas bolotas, cerca de uma polegada de distância, e elas meio fechados numa copa espinhosa.

O inseto que produz a tintura é uma escama que logo cobre os galhos jovens, se não controlado. Estas escamas produzem uma penugem branca parecida com a lã de algodão, semelhante à ferrugem americana (pulgão de lã) e aos insetos que atacam os cactos conhecido como figo-da-índia — o cochonilha, do qual vem o corante culinário vermelho.

Na verdade, embora o nome "escarlate" seja usado, a matiz de cor produzida por este inseto é muito mais vermelha [carmesim]. Acredita-se que a preparação em si das tinturas era feita pelos fenícios, embora se concorde que os egípcios ensinaram os israelitas a aplicação em si.

É óbvio que esta tintura escarlate era conhecida muito antes de 1700 a.C., pois a parteira colocou uma linha escarlate em volta da mão de Zerá para assegurar que ele fosse conhecido como o primogênito.

É interessante notar que os árabes chamam o *Coccus ilicis*, de "kermex", que é parecido com a palavra em inglês *kermes* e com a palavra hebraica *karmîl*. Em Jeremias 4.30, *shānî* é traduzida como "escarlata" e em Isaías 1.18 *tôlā* também é chamada de "escarlata". *Karmîl*, por outro lado, é chamado de "carmesim" em 2 Crônicas 2.7 e 14.

Parece que o verso importante, Isaías 1.18, pretende comunicar que embora vossos pecados sejam como a escarlata (como a tintura produzida pelo *kermes*), eles ficarão brancos como a neve.

W. E. Shewell-Cooper

ESCÁRNIO, ESCARNECEDOR (לוץ; ἐμπαίκτης). A recusa obstinada em aprender o caminho do Senhor; escarnecer os que o fazem.

1. Uso no AT. Em provérbios o escarnecedor é caracterizado pela sua recusa em aprender o caminho da sabedoria, a base da verdadeira felicidade. Visto que sabedoria é mais do que um empreendimento intelectual, é também uma atitude ética-religiosa de compromisso com Deus, o escárnio é mais do que uma questão de ignorância ingênua; ele é pecaminosa, um orgulho tolo (Pv 9.7-10; 21.24; 24.9).

O relato da expulsão da escarnecedora Hagar permanece como a atitude de Deus para com todos os casos semelhantes (Gn 16.4-6). Deus pune seu povo desobediente enviando "sua" repreensão sobre eles, a qual é ecoada pela atitude das nações (Sl 79.12-14; Jr 24.9; 42.18; 44.8,12; 49.13; Sf 2.8-10). Esta repreensão de Deus é sustentada por um mediador, o ungido do Senhor (Sl 89.50,51), aquele que suporta a repreensão por causa de Deus de modo que outros não sejam repreendidos

(Sl 69.6-12; Jo 2.17), estas palavras são as palavras de Jesus na cruz (Sl 22.7, cp. Mt 27.46).

2. O escárnio e a vindicação de Cristo. Este escárnio predito do Messias é cumprido explicitamente nos julgamentos judaico e romano, culminando na coroação zombeteira (Lc 22.63; 23.11). A própria cruz é uma marca de vergonha (Gl 3.13) e sua pregação é considerada como ofensa e loucura (1Co 1.23; Gl 5.11); até mesmo a mensagem da ressurreição foi uma ocasião para zombaria (At 17.32). Nisto também os seguidores de Cristo não deviam estar acima de seu Mestre, e deviam compartilhar neste aspecto de sofrimento e rejeição (Mt 10.17); os heróis da fé de todas as épocas tiveram como sua sorte zombarias cruéis (Hb 11.36), com Moisés considerando o abuso sofrido por Cristo como a maior das riquezas (Hb 11.26). Mas a humilhação de Cristo leva a sua exaltação, e seu triunfo sobre os poderes o habilita a escarnecer deles publicamente (Cl 2.13). Em sua obra é vista a escolha de Deus da fraqueza e das coisas loucas do mundo para envergonhar as sábias e fortes (1Co 1.18-31). A vitória de Cristo sobre Satanás humilha seus oponentes (Lc 13.17).

3. O triunfo dos crentes sobre o escárnio. O motivo básico para se escarnecer de Cristo é o desejo por auto justificação (Lc 16.14), a recusa em aceitar a Cristo como sua única justiça. Para os que têm sua honra em Cristo é inapropriado que busquem a desonra de quem quer que seja (Tg 2.6). Pois qualquer um que apostatar de Cristo significa sua exclusão de qualquer arrependimento futuro, pois expõe Cristo novamente a ignomínia (1Co 11.27; Hb 6.6).

Continuará a haver escarnecedores, questionando o retorno de Cristo (2Pe 3.3; Jd 18), mas Deus não será escarnecido e de fato virá em julgamento (Gl 6.7). A vergonha da cruz inclui também sua "loucura", mas Cristo foi feito nossa sabedoria (1Co 1.17-31). A vida de fé não se envergonha da humilhação de Cristo (Hb 11.26,36) e se gloria em Cristo e nos irmãos em Cristo (2Co 7.14; 9.4).

Esta jactância está baseada na vitória de Cristo sobre o mal, sua vergonha e zombaria na sua derrota total (1Co 1.27-29; Cl 2.15; cp. Lc 13.17). Se auto justificação é uma zombaria de Cristo (Lc 16.14,15), então gloriar-se nele deve ser identificado com justificação pela fé nele somente. A vida de fé é necessariamente a que calcula o custo de abandonar tudo para segui-lo; qualquer coisa a mais merece a devida zombaria (Lc 14.29).

BIBLIOGRAFIA. G. Bertram, "Empaizō", TWNT, V (1954), págs. 630-636. Cp. comentários sobre Provérbios; *veja também* ESCÂNDALO.

D. C. DAVIS

ESCASSEZ (רעב, λιμός). *Rā'āb* e *limós* são traduzidos quase sempre nas versões inglesas por "escassez"- uma aguda e prolongada falta de comida, mas em alguns casos são traduzidas por "carência" ou "fome".

Nas terras dependentes de chuva periódica, falta de chuva ou sua vinda num tempo não apropriado significa a falta de colheita e pastagem. Na Palestina houve dois períodos de chuva, a "chuva antecipada" em outubro-novembro e a "chuva atrasada" em março-abril. O AT também menciona fome causada pela destruição do suprimento de alimento por saraiva (Êx 9.23-25,31,32), insetos (Êx 10.15; Jl 1.4; Am 4.9), ou por meio de invasão humana (Dt 28.51) ou cerco (2Rs 6.25). A escassez no Egito, como no tempo de José, é causada pelo não transbordamento anual do Nilo, devido essencialmente à falta de chuva no interior. A escassez freqüentemente era acompanhada por doenças (1Rs 8.37; Jr 14.12; 21.9; Lc 21.11).

Na Bíblia, a escassez nunca é mencionada como um simples acidente da natureza, pois Deus é o criador e governante de todos os poderes naturais. A escassez faz parte da ordem de Deus pertencente à vida do seu povo, como as jornadas de Abraão e Isaque ao Egito (Gn 12.10) e o encontro de Noemi com Rute (Rute 1.1). Por meio da escassez Deus elevou José à posição de autoridade no Egito e levou todas as famílias de Israel àquela terra (Gn 41-47).

O usual propósito declarado da escassez, seja real ou ameaçado, foi o julgamento de Deus: prevenir (1Rs 17.1), corrigir (2Sm 21.1) ou punir seu povo ou o pagão (Jr 14.12,15). Jesus predisse escassez como um sinal do final dos tempos (Mt 24.7; Mc 13.8; Lc 21.11).

A Escritura conta sobre muita escassez, entre elas aquelas no tempo de Abraão (Gn 12.10), Isaque (26.1), José (caps. 41-47), Rute (Rt 1.1), Davi (2Sm 21.1), Elias (1Rs 17; 18), Eliseu (2Rs 4.38; 6.24-7.20), Zedequias (2Rs 25.3), Cláudio (At 11.28) — o última provavelmente foi o mencionado por Josefo (Jos. Antiq. XX. Ii. 5) que também dá uma das mais vívidas descrições dos efeitos terríveis da escassez numa cidade sitiada por causa de seu cerco romano a Jerusalém (Jos. *War* V. x. 3).

O profeta Amós usou a palavra num sentido figurado quando disse que em Israel haveria "fome... de ouvir as palavras do SENHOR" (Am 8.11).

J. C. CONNELL

ESCATOLOGIA

I. Introdução

II. Escatologia do AT
  A. A escatologia do povo de Deus
    1. O dia do Senhor
    2. A esperança messiânica
    3. A restauração de Israel
  B. A escatologia do indivíduo

III. A escatologia da Apócrifa e da Pseudepígrafa
  A. Introdução
  B. A vida após a morte
  C. O messias e seu reino
  D. A ressurreição
  E. O julgamento

IV. A escatologia do NT
  A. Introdução
  B. O ensino de Jesus
  C. Eventos que conduzem à Segunda Vinda
  D. A Segunda Vinda
  E. A ressurreição dos mortos
  F. O estado intermediário
  G. O julgamento final
    1. Introdução
    2. Cristo e o julgamento final
    3. O padrão de julgamento, graça e obras
  H. A retribuição divina (inferno)
  I. A consumação final (céu)
  J. O milênio
  K. Observações conclusivas

I. INTRODUÇÃO

Escatologia (do grego ἔσχατος *último*, e λόγος, *ciência ou assunto*) é um termo usado para designar o ensino das Escrituras a respeito da consumação final de todas as coisas. Afirma-se, através das Escrituras, que a história é o palco da atividade redentora de Deus e, portanto, está se movendo em direção a uma nova ordem quando o pecado e a maldade serão derrotados, e a vontade de Deus "tornar-se-á tudo em todos". É difícil avaliar em demasia a importância da escatologia para a fé cristã: a vida sem a fé é vazia, e fé sem esperança é impossível. Se a escatologia da ciência moderna — morte para o indivíduo, morte para as espécies, morte para o sistema inteiro de sóis que nós chamamos de universo — é a única verdade pela qual o homem pode viver, então de fato "comamos e bebamos, e sejamos alegres, pois amanhã morreremos". O cristão, no entanto, não acredita que a morte é a ultima palavra. Para ele, a ressurreição de Cristo roubou a vitória da morte e trouxe a esperança e a imortalidade à luz. No conteúdo desta esperança é que a doutrina da escatologia prossegue.

II. A ESCATOLOGIA DO AT

A. A escatologia do povo de Deus. No AT pode-se distinguir entre escatologia individual e nacional; a última, em muitas passagens, é ampliada não para englobar somente Israel, mas as nações gentias também. Assim como a esperança de Israel é a predominante observação escatológica no AT, a discussão da escatologia começará da perspectiva mais ampla de uma escatologia do povo de Deus.

A esperança do povo escolhido de Deus é o fio fundamental do ensino do AT a respeito do futuro. A escatologia é o clímax da história da salvação de Israel. Deus, que conduziu os pais para fora do Egito e lhes deu a Terra Prometida, triunfará finalmente sobre todos os seus inimigos e os deles; ele assegurará a seu povo uma comunhão completa consigo mesmo e, no final, estabelecerá seu domínio sobre toda a terra. Assim, a promessa feita a Abraão, "em ti serão benditas todas as famílias da terra" (Gn 12.3), será cumprida finalmente. (Se para "ser abençoada", traduz-se, "se abençoarão" [RSV], i.e., desejando que eles possam apreciar as mesmas bênçãos como as de Abraão e sua descendência, faz pouca diferença no significado final.) O fato de que esta esperança é a consumação da história não significa que é algo que o homem atingirá com seus próprios esforços ou que o homem pode mesmo calcular quando e como acontecerá. É antes, a vinda de Yahweh, que intervirá miraculosamente e fará todas as coisas novas, que faz possível a realização total das promessas do pacto. Pois na maior parte, os profetas tenderam a descrever esta época de salvação final depois da analogia dos prévios atos de salvação de Deus na história da salvação: o glorioso futuro de Israel seria contínuo com a atual história, assim como a conheceram. Com o passar do tempo, mais e mais ênfase foi colocada na diferença qualitativa entre a ordem histórica presente e a nova era de cumprimento escatológico.

Isto é particularmente verdade sobre Daniel e os escritores apocalípticos posteriores.

1. *O dia do Senhor.* Talvez a fórmula mais característica no AT para descrever o drama escatológico é "o dia do SENHOR". O termo "dia" é usado em árabe para uma época de guerra; assim como em hebraico, "o dia de Midiã" (Is 9.4). Na conversa popular, o dia do SENHOR é o tempo (não necessariamente um dia literal) quando Yahweh interferirá a favor de seu povo para salvá-lo de seus inimigos e aliviar as misérias que sobrecarregam suas vidas. É o tempo quando o remanescente, leal a Yahweh, será libertado (Is 6.13; Am 9.9). É o dia quando ele derramará seu espírito sobre toda carne e todo aquele que chama pelo seu nome será libertado (Jl 2.28-32).

Isto não significa, e os profetas deixam isto bem claro, que o dia do Senhor é um tempo de salvação somente. Pelo contrário, quando o SENHOR visitar o reto com salvação, ele também frustrará os planos do ímpio com um julgamento "Ai de vós que desejais o Dia do SENHOR! Para que desejais vós o Dia do SENHOR? É dia de trevas e não de luz. Como se um homem fugisse de diante do leão, e se encontrasse com ele o urso; ou como se, entrando em casa, encostando a mão à parede, fosse mordido de uma cobra. Não será, pois, o Dia do SENHOR trevas e não luz? Não será completa escuridão, sem nenhuma claridade?" (Am 5.18-20). A razão pela qual o dia do SENHOR é um dia de perdição é que o Deus que salva é também um Deus de santidade que pune os pecadores rebeldes, e Israel tinha pecado (Am 4.12). Antes do Exílio, a observação de julgamento predominou, embora o aviso de salvação tenha brilhado por meio dele (Is 1.25,26; Os 2.16s), especialmente na última parte de Isaías. Depois do Exílio, o tema de salvação tomou uma ascendência (Ezequiel *passim*).

Ao dia do SENHOR é dado uma importância mais ampla, para incluir as nações gentíticas junto com Israel na realização do propósito divino. Às vezes as nações foram usadas como instrumento do julgamento de Deus sobre Israel (assírios, persas, caldeus), embora eles também seriam julgados em troca pelo Senhor (cp. as profecias contra as nações em Isaías, Jeremias, Ezequiel, Amós, Naum e Habacuque). Como nas profecias a respeito de Israel, a salvação era também o propósito de Deus para as nações. O reino de Deus deveria ser estendido "até que toda a terra seja cheia de sua glória" (Is 2.2,3; 42.4; 60; Jr 12.14-16; 16.19-21; Ez 16.53s.; Mq 4.1-5). Estes eventos se passarão nos "últimos dias" (Is 2.2; Jr 48.47; Os 3.5)

Nas profecias de Daniel sobre os quatro reinos, estes reinos foram quebrados em pedaços por uma grande pedra cortada das montanhas sem as mãos (Dn 2.44,45), que iria se tornar uma grande montanha para encher toda a terra (Dn 2.34), simbolizando o reino eterno de Deus. No mesmo clima está a linda profecia de Malaquias (1.11), "Mas, desde o nascente do sol até ao poente, é grande entre as nações o meu nome... diz o SENHOR dos Exércitos". Embora os gentios seriam feitos co-herdeiros da salvação de Israel, o nacionalismo judaico ainda prevaleceria. Israel herdará os gentios (Is 54.3). "O reino... será dado ao povo dos santos do Altíssimo" (Dn 7.27). As nações farão honras a Israel — "e te farão as suas súplicas, dizendo: Só contigo está Deus, e não há outro que seja Deus" (Is 45.14; cp. Is 49.23).

Embora o dia do SENHOR esteja relacionado principalmente com a vinda de Deus ao homem para salvação ou julgamento, é também um tempo em que a ordem da *própria natureza* será estremecida com grandes convulsões. Cenas de trevas e dissolução não são incomuns nos profetas (Is 2.12ss., caps. 13,14; Os 10.8; Jl 2,3; Am 5.18; Sf 1). Junto com estas visões terríveis, há aquelas que mostram uma nova ordem paradisíaca na qual "o deserto e a terra se alegrarão; o ermo exultará e florescerá como o narciso" (Is 35.1). "O lobo habitará com o cordeiro, e o leopardo se deitará junto ao cabrito; o bezerro, o leão novo e o animal cevado andarão juntos, e um pequenino os guiará. A vaca e a ursa pastarão juntas, e as suas crias juntas se deitarão; o leão comerá palha como o boi. A criança de peito brincará sobre a toca da áspide, e o já desmamado meterá a mão na cova do basilisco. Não se fará mal nem dano algum em todo o meu santo monte, porque a terra se encherá do conhecimento do SENHOR, como as águas cobrem o mar." (Is 11.6-9). O envolvimento da ordem da natureza no drama escatológico, apresentado em linguagem poética encantadora, expressa a verdade essencial de que o mundo físico foi criado para o homem e, portanto, compartilha no julgamento e na renovação que é a sua esperança final. Os antigos hebreus não sabiam nada sobre o conceito grego de salvação como libertação do corpo e do mundo do qual o homem é parte.

Quando os profetas falam do dia do SENHOR, eles se referem como estando próximo, especialmente o julgamento ameaçador (Is 13.6; Jl 1.15; 2.1). É claro que seu tempo exato não era conhecido de nenhum homem; porque foi um ato livre de Deus, não foi predito como algum evento no curso natural das coisas. Um pressentimento de

sua proximidade foi despertado pelos erros morais e aparentemente a apostasia incorrigível do povo. A insensibilidade do homem à majestade divina parecia tão terrível que o Senhor deve certamente intervir (Is 13; Jl 1.2; Sf).

A respeito disto, deve ser observado que algumas profecias foram na verdade cumpridas, ao menos em parte, pela proximidade da seqüência de eventos. Na guerra com a Síria e Efraim (743/33), por exemplo, Isaías predisse a derrota do inimigo, embora a ameaça hostil permaneceu com Judá (Is 7.5-7,16; 8.4). No cerco de Jerusalém por Senaqueribe (701), ele profetizou seu colapso (37.33-35). Foi especialmente a ameaça de Nabucodonosor que tendeu a dar uma definição histórica às visões da destruição escatológica. A dimensão escatológica é atualizada nos eventos seguintes, tanto que alguns estudiosos falam da prisão e exílio de Israel como uma escatologia "atual". Semelhantemente, a restauração de Israel não foi somente uma esperança futura, mas num sentido limitado, uma realidade presente na pessoa de Ciro, o rei dos persas (Is 41.2,3,25; 44.28; 45.1; etc.). Este cumprimento próximo das visões proféticas de julgamento, nas calamidades que atacaram Israel do Norte, e de salvação, na restauração sob Ciro da Pérsia, deu significado ao sentido de iminência que informou muito da visão escatológica dos profetas.

2. *A esperança messiânica.* A esperança messiânica é um elemento importante da doutrina do AT, embora a figura do Messias não tivesse lugar central na escatologia do AT que Jesus tinha na escatologia do NT. O redentor, em quem os devotos do AT esperavam ser Deus — "Do SENHOR é a salvação" (Sl 3.8), e se o Messias é redentor, ou salvador, é por causa da sua natureza divina.

A palavra "messias" significa "ungido". No AT, a palavra é aplicada aos sacerdotes, mas especialmente aos reis, e é este último uso de realeza que tem deixado os traços mais consideráveis na esperança escatológica do povo judeu. Em virtude do óleo da unção, que simboliza sua investidura com o Espírito de Deus, o rei era uma pessoa sagrada, consagrada como representante de Yahweh em Israel. Desde a época do oráculo de Natã, a esperança de Israel foi colocada na dinastia de Davi (2Sm 7.12-16). Com a humilhação desta dinastia pelos caldeus, embora a fé de Israel tenha sido severamente testada, ela sobreviveu na esperança de um rei futuro que seria o verdadeiro servo do Senhor, e traria justiça, luz e libertação para todas as nações (Is 42.1-4,6,7), e estenderia o pacto do Senhor a toda a terra. Visões da vinda deste servo são delineadas em uma seção de Isaías, conhecida como o "Cântico do Servo" (Is 42.1-7; 49.1-6; 50.4-9; 52.13-53.12). Nestas passagens, existe um certo movimento entre o pensamento de que Israel é o Servo e de que um determinado indivíduo é o Servo. A personalidade corporativa progride para o indivíduo, assim como as profecias progridem, o que justifica a aplicação cristã clássica destas profecias do Servo à pessoa e à obra de Jesus Cristo. No segundo capítulo de seu evangelho (v.32), Lucas cita Isaías 49.6, onde a missão do Servo é descrita expressamente: "Sim, diz ele: Pouco é o seres meu servo, para restaurares as tribos de Jacó e tornares a trazer os remanescentes de Israel; também te dei como luz para os gentios, para seres a minha salvação até à extremidade da terra."

Uma outra profecia que pertence ao pensamento messiânico da escatologia do AT é Daniel 7.11ss., que se refere a alguém vindo das nuvens com aparência celeste de "um filho do homem", tendo um domínio eterno. "Filho do homem" parece ter sido a autodesignação mais comum do Senhor. Deve ser esclarecido que o AT não coordena claramente todas estas categorias; "raiz de Davi", "Servo do Senhor", "filho do homem"; como é feito neste lado da encarnação. Mas elas todas têm seu lugar, mesmo que às vezes sejam ambíguas, na esperança escatológica de Israel.

3. *A restauração de Israel.* A interpretação da esperança de Israel da restauração de sua própria terra é difícil de atingir numa perspectiva cristã. É, no entanto, uma característica importante da profecia do AT. Assim como o julgamento de Deus sobre seu povo nunca foi separado na visão profética do evento histórico do Exílio assim também a salvação do povo nunca foi separada do evento histórico do retorno a terra. Deus disse ao Norte: "Direi ao Norte: entrega! E ao Sul: não retenhas! Trazei meus filhos de longe e minhas filhas, das extremidades da terra" (Is 43.6). Restaurada a terra, o povo aproveitaria felicidade eterna e retidão, junto com todas as bênçãos terrenas (Am 9.11-15). Aos olhos das nações eles eram de verdade o povo de Deus (Is 43.2ss.).

Pode haver pouca dúvida sobre o significado de profecias semelhantes da restauração da terra. Embora o elemento essencial seja a bênção espiritual sobre os justos mediante a habitação de Deus no meio deles, esta visão nobre envolvia, porém, uma condição externa do povo na terra glorificada de Canaã. Se o significado final do AT é revelado no Novo, o que fazer do fato de que o NT não diz

nada sobre a restauração de Israel para a terra? Paulo, o único escritor do NT a discutir o futuro de Israel em detalhe (Rm 9-11), lida somente com o aspecto espiritual das promessas feitas aos patriarcas. Para Paulo, a salvação de Israel é que eles serão enxertados de volta na oliveira na qual os gentios foram enxertados, pela fé em Cristo (Rm 11.13-36). Parece melhor, portanto, tomar as muitas profecias de restauração da terra como tendo seu cumprimento literal no retorno com Esdras e Neemias, quando o Templo e a cidade de Jerusalém foram restaurados; e construir seu cumprimento final em termos daquelas bênçãos de uma terra celestial, assegurada para todo o povo de Deus em Jesus Cristo. O atual retorno de Israel para a Palestina deveria, de fato, ter uma pausa; mesmo assim, é difícil ver neste desenvolvimento interessante um cumprimento claro da profecia, visto que os israelitas permanecem como uma nação em descrença e sua prosperidade na terra é mais um tributo a sua ingenuidade tecnológica do que a qualquer ato divino e sobrenatural da redenção escatológica.

B. A escatologia do indivíduo. Como pode ser visto acima, os temas centrais da escatologia do AT; o advento de Deus, seu julgamento das nações, e o estabelecimento do reino final de justiça; são temas que interessam à raça humana como um todo. O que dizer do indivíduo? A sua vida, ainda que prolongada e abençoada, acaba com a morte? Vive ele somente na memória de seus descendentes? O estado de bênção é só para aqueles vivendo naquele "dia" quando Deus criará novos céus e nova terra?

É difícil para o cristão entender o lugar limitado que é dado no AT ao indivíduo, e a ênfase na solidariedade da unidade maior da família, da tribo, da nação, e da raça. No AT, a felicidade do homem reto consistia em uma vida longa na terra que o Senhor tinha lhe dado, e sua esperança em uma semente fiel e numerosa que deveria viver depois dele. Mesmo assim os israelitas não supunham que o indivíduo se tornava extinto com a morte; desde tempos bem antigos tinham uma crença em uma existência tenebrosa no Sheol.

A etimologia da palavra Sheol é complicada. Provavelmente deriva da mesma raiz das palavras para "côncavo" da mão, ou um lugar "vazio" na terra. Sheol é uma região subterrânea, ou poço, onde os mortos subsistem em uma forma tenebrosa e enfraquecida; é somente uma reflexão fraca da vida na terra. Embora sob o domínio de Deus (Sl 139.8; Am 9.2), Deus tirou seu Espírito dos habitantes desta terra esquecida, para que não tivessem energia e o espírito de vida, sendo transferidos para uma existência flácida e vazia, como trevas. A morada dos mortos é chamada "silêncio" (Sl 94.17); "a terra do esquecimento" (Sl 88.12); os mortos não sabem de nada (Ec 9.5). A morte nivela todos os homens a um destino comum; os traz a um estado onde o ímpio cessa de causar aborrecimentos e o cansado pode descansar (Jó 3.17). Samuel reclama de ser "inquietado" pela médium de Endor (1Sm 28.15). O aspecto mais ameaçador da morte para o justo é o medo de ser separado de Deus. "Pois, na morte, não há recordação de ti; no sepulcro, quem te dará louvor?" (Sl 6.5). "A sepultura não te pode louvar, nem a morte glorificar-te; não esperam em tua fidelidade os que descem à cova" (Is 38.18).

Diferente do NT, o AT ensina que ambos os retos e os ímpios vão para o Sheol, e o fator de premiação e retribuição não é a consideração superior. Mesmo assim, seria muito dizer que o mesmo destino espera os retos e os ímpios, que perecem sob a maldição do desprazer divino. "Os perversos serão lançados no inferno" (Sl 9.17), e o orgulhoso e arrogante serão levados ao Sheol, ao poço (Is 14.15; Ez 32.23). Estudiosos têm freqüentemente visto o caráter penal do Sheol também nos Salmos 49 e 73. Por outro lado, a oração fervorosa, "Que eu morra a morte dos justos, e o meu fim seja como o dele" (Nm 23.10) pareceria implicar maiş que um desejo por uma vida longa e feliz na terra.

Parece que não é muito dizer, então, que a esperança do reto é para uma libertação do Sheol, e que, com o passar do tempo, a libertação foi enviada para implicar uma ressurreição. A carne do reto descansará na esperança, porque Deus não deixará a sua alma no Sheol, mas antes, lhe mostrará o caminho da vida, a alegria da presença divina e os prazeres à destra de Deus (Sl 16.9-11, cp. Sl 17.15; 49.15; 73.24). Jó levantou a questão (Jó 14.14), "Morrendo o homem, porventura tornará a viver?" À luz desta questão, é plausível traduzir a forte afirmação de fé em Jó 19.25ss. como envolvendo a visão de Deus "da carne". Isaías 26.19 expõe uma observação clara da ressurreição, e na visão de Ezequiel do vale de ossos secos (37.1-14), certamente o elemento da ressurreição individual não pode ser excluído. Finalmente, em Daniel 12.2 pela primeira vez a ressurreição do ímpio assim como a do reto, é afirmada: "Muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna, e outros para vergonha e horror eterno." A implicação contida nesta profecia refere-se ao julgamento do ímpio e

é encontrada antes em Isaías 66.24, "Eles sairão e verão os cadáveres dos homens que prevaricaram contra mim; porque o seu verme nunca morrerá, nem o seu fogo se apagará; e eles serão um horror para toda a carne". Esta ameaça ao ímpio, junto com a esperança do homem justo que Deus o receberá na glória (Sl 73.24), resume os limites da escatologia pessoal no AT.

III. A Escatologia da Apócrifa e da Pseudepígrafa

A. Introdução. Os Apócrifos e Pseudo-epígrafos são livros extracanônicos escritos entre o começo do 2º séc. a.C. e o fim do 1º séc. d.C. Alguns deles não tocam no tema escatológico; outros enfatizam muito. De qualquer forma, muitos escritos do período intertestamentário seguem a perspectiva básica do AT e compreendem o cumprimento escatológico do propósito divino como contínuo nesta era presente, outros são fortemente apocalípticos, postulando duas eras distintas e separadas; a presente idade maligna sob o poder de Satanás, e portanto além da redenção, e a era eterna por vir, sob o domínio divino. Descrevendo esta esperança escatológica, estes livros se aprofundam em representações vividamente imaginativas, caracterizadas por uma grande ênfase no indivíduo e na vida depois da morte. Muitas destas representações são desenvolvidas com base no AT, outras refletem influências babilônicas, persas e até mesmo gregas. Embora geralmente chocando com os ensinos do NT, e longe de ser uniforme dentro deles mesmos, estes documentos constituem um vínculo entre a escatologia do AT e a do NT, com sua aumentada ênfase no indivíduo e seu extensivo uso do imaginário.

B. A vida após a morte. O reinado dos mortos é o Sheol, uma câmara sombria e subterrânea na terra. Na literatura pós-exílica, tornou-se uma morada temporária, especialmente para os justos, que sairão de lá na ressurreição (Salmos de Salomão 14.6,7; 2Mac 7.9; 14.46). Nestas fontes que limitam apenas a ressurreição do justo, o Sheol é tido como um lugar de punição para o ímpio que permanece encarcerado lá. O autor de 2 Macabeus (12.43-45) escreveu que Judas Macabeus orou por seus companheiros que tinham caído na batalha, e que estavam agora no Sheol. Esta passagem tem sido usada como um texto de prova para a doutrina Católica Romana sobre as orações pelos mortos no purgatório, embora o Sheol e o purgatório não sejam a mesma coisa.

Enquanto que o Sheol é tido como um lugar exclusivamente de punição para o ímpio, a morada do justo é às vezes tida como um Paraíso. De acordo com Apocalipse de Moisés 33.4, quando Adão morreu a sua alma foi levada ao Paraíso. Da mesma forma, no Testamento de Jó, este foi tomado pelo anjo da morte até o trono de glória de Deus, para onde seus filhos o haviam precedido. Em Baruque 21.23s.; 30.2; 4 Esdras 7.95, as almas dos justos vão para "cofres" ou câmaras celestiais, esperando a ressurreição, enquanto que as almas dos ímpios descem ao Sheol.

C. O Messias e seu reino. Na literatura intertestamentária, o messias é às vezes apresentado como um governador passivo sobre um Israel transfigurado (Enoque 83-90); outras vezes ele é um guerreiro que mata seus inimigos com suas próprias mãos (Oráculos Sibilinas 3.652-660), ou pela palavra de sua boca, governando em justiça e santidade (Salmos de Salomão 17.27,31,37,39,41). Em Enoque 37-70 ele é o governador sobrenatural e juiz de todo ser humano, a visão mais sublime encontrada fora do cânon.

Quanto ao reino do messias, ele é às vezes eterno, numa terra transformada (Enoque 1-36), inaugurada pela ressurreição e um julgamento final; outras vezes é de duração temporária, seguido por estes eventos (Enoque 91-104; Salmos de Salomão 17,18; o livro dos Jubileus, Hipóteses de Moisés, Sabedoria, etc.). Em algumas das literaturas deste período (4 Esdras), não está mencionado nada a respeito do reino messiânico. Muitos dos livros intertestamentários reiteram a promessa do AT de que Israel retornará da dispersão para sua própria terra.

D. A ressurreição. Devido à justiça de que os mortos retos devem compartilhar do reino messiânico, a idéia de uma ressurreição tornou-se importante na literatura entre os Testamentos. Geralmente, entende-se sobre o aspecto físico que a alma vinda do Sheol, ou de algum outro lugar, deva se unir ao corpo. Às vezes, é algo geral; tanto os justos quanto os ímpios serão ressuscitados (Apocalipse de Moisés 41.3). Deus moldará os corpos dos homens como eles eram em vida, para que possam ser reconhecidos (Oráculos Proféticos, IV, 179s., 2 Baruque 50). Às vezes a ressurreição é limitada ao justo, como está evidente nos Testamentos dos Patriarcas; por exemplo, a afirmação de que somente o devoto será ressuscitado, especialmente os mártires (Testamento de Judas 25.4), que parece ser o pensamento também de 2 Macabeus 7.9.



O conceito pré-milenista das *Setenta Semanas*. Adaptado de *A Survey of Bible Prophesy* por R. Ludwigson. © 1973 The Zondervan Corporation. Usado com Permissão.

Quanto à natureza do corpo ressuscitado, as partes mutiladas e quebradas dos mártires serão restauradas. Enoque 62.15,16 diz que os corpos dos justos serão cobertos com vestimentas de glória. Em 2 Baruque 50, é expressa a estranha noção de que na ressurreição geral, os corpos dos homens serão exatamente como foram em vida; mas que os corpos dos justos mudarão gradualmente até ultrapassarem os anjos e serão como as estrelas em glória, enquanto que o ímpio, observando esta transformação impressionante, verá seus próprios corpos se desmancharem.

E. O julgamento. O julgamento é às vezes concebido realisticamente, i.e., como envolvendo a destruição do ímpio pelo messias ou pelos santos; às vezes judicialmente, i.e., como uma decisão em tribunal baseada nas obras dos homens. A visão anterior é análoga a dos profetas do AT, e posterior ao padrão de Daniel 7.9,10, onde o "ancião de dias", sentado em um trono, julgará com os livros abertos (cp. Enoque 47.3; 90.2-27; 4 Esdras 7.33). Em algumas das fontes (Testamento de Jó 5.10s., Enoque 10.6; 16.1), os anjos caídos assim como homens são julgados. O juiz é Deus ou o messias, e o julgamento acontece ou no começo do reino messiânico ou no final, ou, se tal reino não é esperado, no fim do mundo. Galardões e castigos conforme o merecimento são imparcialmente repartidos. Os ateus são transferidos para algum lugar de tormento eterno, geralmente nas partes baixas da terra onde eles são perturbados com fogo e às vezes comidos por vermes. O justo, por outro lado, entra no Paraíso, que é tanto o céu ou uma terra transformada e renovada. Lá haverá descanso da opressão e morte, e apreciarão a presença de Deus, ou do messias, para sempre.

IV. A Escatologia do NT

A. Introdução. Na escatologia, assim como em todas as outras coisas, o NT parte do AT. Também reflete o período intertestamentário, enquanto este período é marcado por um desenvolvimento do pensamento que está de acordo com a confiança básica do NT.

De acordo com o NT, a encarnação é o cumprimento da promessa de salvação do AT. Este cumprimento é de uma natureza que antecipa uma consumação final que é ainda futura. A obra histórica de Cristo (sua vida, morte e ressurreição) pode ser classificada como uma escatologia "realizada", mas ainda é uma realização parcial que antecipa uma realização final na Segunda Vinda de Cristo,

um evento que ainda está no futuro. De acordo com o escritor de Hebreus (1.2), os "últimos dias" dos quais os profetas falaram, estão aqui. Como a promessa do Espírito (Jl 2.28) tem sido cumprida no derramamento do Pentecostes, aqueles que tem o Espírito de Cristo já tem experimentado os "poderes do mundo vindouro (século futuro, ARC)" (Hb 6.5). Portanto, a esperança escatológica final do retorno de Cristo não é meramente uma esperança, como se estivesse junto com um evento futuro; é uma esperança que já tem se tornado uma realidade histórica. É a consumação do que já foi realizado na primeira vinda, especialmente na ressurreição de Jesus da morte.

Esta dialética da vida eterna que já é uma realidade histórica, e ainda se mantém como uma esperança futura, permeia todo o NT. É uma realidade passada que os apóstolos têm visto com os próprios olhos, examinado e tocado com as próprias mãos (1Jo 1.1); mesmo assim eles ainda confessam que andam pela fé, e não por vista (2Co 5.7), e que somente quando "seremos semelhantes a ele, porque haveremos de vê-lo como ele é" (1Jo 3.2). Na ressurreição de Cristo e no despertar pelo seu Espírito estão os primeiros frutos da ordem celestial; crentes são aqueles sobre quem "os fins dos séculos têm chegado" (1Co 10.11). Ao mesmo tempo, o "último dia" ainda permanece no futuro; os cristãos estão ainda procurando o Salvador (Fl 3.20) e confessam que além deste mundo, há um mundo por vir (Ef 1.21).

B. O ensino de Jesus. O que Jesus ensinou a respeito do futuro é uma questão de discussão. A escola liberal mais velha acredita que os pronunciamentos escatológicos atribuídos a Jesus nos evangelhos não devem ser levados seriamente. Eles viram estes pronunciamentos como o produto de uma comunidade judaico-cristã que adaptou teorias apocalípticas judaicas às necessidades cristãs. Se de fato Jesus usou tais termos, foi uma acomodação aos seus contemporâneos, e os homens devem construí-los de um modo que está de acordo com os princípios éticos básicos no centro de seu ensino. Em tal visão, a aceitação literal da *Parousia* tem seu significado roubado. Porque Cristo vem como Juiz, não finalmente no último dia, mas sempre, nos momentos providenciais da vida, a "vinda" (*parousia*) de Cristo como Juiz dá um impulso à conduta moral. A linguagem escatológica de Cristo pode ser vista como uma imagem da verdade de seu julgamento presente e contínuo da raça humana, e não uma descrição de eventos futuros. Mesmo a figura da vinda nas nuvens não é suficiente para o esplendor deste pensamento de um julgamento presente e eterno.

Na escola da "escatologia consistente" (Albert Schweitzer), a visão oposta é tomada. Jesus é interpretado como um apocalíptico para aqueles que consideram a escatologia nada, senão um assunto periférico de acomodação. Jesus considerou-se como cumprindo o papel do "Filho do Homem" de Daniel, que viria nas nuvens dos céus e implantaria o reino glorioso de Deus na terra. Esta interpretação dos dados dos evangelhos tem sido creditada com a "redescoberta" da escatologia na mensagem cristã. No entanto, de acordo com Schweitzer e seus discípulos, Jesus ensinou que estes eventos ocorreriam durante a vida daquela geração. Obviamente, as coisas não ocorreram daquele jeito e Jesus morreu como um mártir desiludido, quando sua expectativa do fim iminente do mundo falhou em se concretizar. Seus apóstolos aderiram à esperança de que ele logo retornaria em glória, mas o atraso da *Parousia* gradualmente compeliu a um ajuste maior na teologia da Igreja. Neste processo de ajuste, Jesus foi transformado no Cristo do dogma, tendo pouco a ver com o homem que viveu na história.

A moderna "escola da crítica da forma" (Rudolf Bultmann) dá pouco apoio para esta visão. É duvidoso, de acordo com Bultmann, que alguém possa saber muito sobre Jesus além do fato de ele ter anunciado o reino vindouro ao chamar homens ao arrependimento. Para Bultmann, não somente o reino *não* veio durante a vida de Jesus, como também não há como dizer se um dia virá, exceto pelo ato vertical de Deus em cada vida individual, segundo o qual o momento torna-se "existencial", resultando em se viver "autenticamente".

A visão que é mais fiel ao texto dos evangelhos concorda com a posição geral descrita na introdução deste artigo. Jesus creu que o ensinamento escatológico dos profetas do AT recebeu o cumprimento em sua vida e ministério. Ele começou seu ministério, portanto, proclamando que o reino de Deus estava para ser realizado entre os homens. "Arrependei-vos, porque está próximo o reino dos céus" (Mt 3.2). De fato, na pessoa de Jesus, o reino já estava presente (Uma tradução plausível de Lucas 17.21 é "o reino de Deus está dentro de vós"). Ao mesmo tempo, há um sentimento de que o reino não foi totalmente realizado na própria vida de Jesus, mas permanece como uma futura esperança. O dia ainda está por vir quando todos os homens serão julgados e seu destino final determinado (Mt 11.21-23; Lc 10.13-15). Os homens são advertidos a se prepararem para o

dia que conduzirá ao glorioso reino (Mc 13.33-37; Lc 12.42-46). Há no ensino de Jesus a respeito do reino tanto uma realidade presente quanto uma expectativa futura.

Assim como o Messias, Jesus viu a si mesmo como o Mediador do reino do povo de Deus, tanto em sua forma presente quanto em sua consumação gloriosa. Quanto à época da consumação, a questão de sua iminência é de fato central. A visão de que Jesus estava equivocado sobre este assunto, não é a única leitura plausível da evidência. Os versos que causam mais dificuldade são aqueles no qual Jesus disse que alguns não veriam a morte até que "vejam ter chegado com poder o reino de Deus" (Mc 9.1; Lc 9.26, 27), ou até que vissem "O filho do homem vindo nas nuvens com poder" (Lc 21.27-33; cp. Mt 16.27ss., 24.34).

O contexto no qual estes dizeres são dados é importante para o seu entendimento. Quando os discípulos apontaram para a magnificente estrutura do Templo, Jesus predisse que o dia viria quando não ficaria pedra sobre pedra naquele vasto edifício. Os discípulos atemorizados tiraram a conclusão de que tal catástrofe poderia querer dizer nada menos que o fim do mundo. Eles perguntaram, "Dize-nos quando sucederão estas coisas e que sinal haverá da tua vinda e da consumação do século?" (Mt 24.3). Jesus respondeu esta questão do modo como foi colocado; isto é, ele teceu em um único tapete uma cena apocalíptica grande, feita de dois fios; por um lado a destruição de Jerusalém, e por outro sua própria vinda nas nuvens "com poder e muita glória".

Para considerar este procedimento, deve ser lembrado que ele estava expressando uma profecia, e que a perspectiva profética envolve o que tem sido chamado de "uma seqüência sem tempo", um encurtamento de eventos que, em seus cumprimentos, podem ser cronologicamente separados um do outro. (Os profetas do AT, por exemplo, falaram da vinda do Messias sem distinguir entre sua vinda em humilhação e sua vinda em glória). Do mesmo modo que um artista dá uma impressão tridimensional numa paisagem bidimensional na tela, assim Jesus falou da queda de Jerusalém e do julgamento final do sistema mundano maligno como *um* evento, que é teologicamente, mas não cronologicamente, organizado. Ele fez isto, não somente porque ele falou em termos proféticos, mas porque o evento menor, a queda de Jerusalém, é um paradigma do grande evento, a queda desta ordem mundana pecaminosa, quando Deus julgará o ímpio e inocentará o justo no final dos tempos. Se nada tivesse acontecido na geração de Jesus a respeito de suas profecias, então haveria razão para crer que nada jamais aconteceria, e que Jesus cometera um erro fatal. Mas porque Jerusalém e o Templo foram destruídos em 70 d.C., os homens são confirmados em sua fé de que esta profecia tão notável cumprida em miniatura, um dia será cumprida no grande teatro da historia do mundo. Portanto, a esperança escatológica do Segundo Advento, tão essencial para a fé cristã, é baseada no ensino do próprio Jesus, e este ensino não é nenhuma ilusão.

C. Eventos que conduzem à Segunda Vinda. A Segunda Vinda é um conjunto de eventos muito complexo, alguns que precedem, outros que seguem à aparição de Cristo em glória.

Os eventos que conduzem para a *parousia*, não devem ser usados para predizer a hora da vinda de Cristo, como alguns têm feito em vão. De fato, Jesus disse que ninguém, exceto o Pai, sabe o dia ou a hora de seu retorno (Mc 13.32). Embora não se saiba o tempo e a época que o Pai tem preparado por sua própria autoridade (At 1.7), ainda assim o NT tem muito a dizer sobre a manifestação do mal antes da vinda do Senhor, um mal que será intensificado tanto quanto o tempo do fim se aproxima. Embora a esperança já seja uma realidade nesta época, mesmo assim é uma era maligna (Gl 1.4). Vivendo numa era que está sob o poder de Satanás, os cristãos devem ter cuidado com os falsos messias (Mt 24.5) e os falsos anticristos (1Jo 2.18, 22; 4.3; 2Jo 7). Jesus comparou o tempo da vinda do Filho do homem aos dias de Noé (Lc 17.26s.), e Paulo avisa que "homens perversos e impostores irão de mal a pior" (2Tm 3.13).

Tão antigo quanto o livro de Daniel, este princípio demoníaco do mal, oposto a Cristo e seu Reino, um mal que caracterizará especialmente o fim dos tempos, começa a tomar forma humana. A profecia de Daniel do "pequeno chifre" (Dn 7.8, 23-26), é talvez uma referência apocalíptica velada sobre Antíoco Epifanes, tipificando algum personagem escatológico mau que aparecerá no fim dos tempos. Jesus avisou sobre o "abominável da desolação", (Mt 24.15, ARA, cp. Dn 11.31; 12.11), e Paulo falou do "homem da iniqüidade" (ARA) que será revelado em seu próprio tempo (2Ts 2.3,4).

Este "filho da perdição, o qual se opõe e se levanta contra tudo que se chama Deus ou é objeto de culto, a ponto de assentar-se no santuário de Deus, ostentando-se como se fosse o próprio Deus" (2Ts 2.3,4), pode ser o assunto das visões do mal em Apocalipse 13, que descreve duas bestas

aparecendo, uma que vem do mar, e outra que vem da terra; a primeira representa o império mundial, a outra a apostasia religiosa. Ambas foram autorizadas pelo dragão, que simboliza o inimigo (Este mau governo de três; a besta, o falso profeta, e o dragão compreendem um tipo de contraparte demoníaca da Trindade). Muitos interpretam ambas, a primeira "besta" em Apocalipse e o "homem da iniqüidade" em Paulo, como um governador político de grande poder, aparecendo no final da era, que usará a religião apóstata para servir a sua ambição blasfematória para ser adorado como Deus (Ap 13.8,12), seguindo o exemplo dos antigos imperadores romanos. Ele não somente imporá sanções econômicas em todos que não se submeterem a este sacrilégio (Ap 13.16,17), mas também ameaçará com uma perseguição geral e cruel contra tudo que é divino. Assim a Igreja do fim dos tempos, como era a Igreja Primitiva, será uma igreja mártir selando seu testemunho com seu próprio sangue. Esta horrível ameaça de perseguição tem freqüentemente sido vista como um cumprimento da profecia de Jesus do "tempo de grande tribulação" (Mt 24.21), que será encurtado por causa dos eleitos (v.22).

Esta época de grande desafio do céu e perseguição dos santos é também imaginada em Apocalipse como um tempo de julgamento divino sobre o ímpio, que culminará na destruição final de Satanás e seus emissários. Sob o simbolismo das trombetas e taças, o vidente da Revelação apresenta as pragas e os desastres com os quais Deus, em sua ira, atormentará e destruirá a besta e aqueles que a adoravam (Ap 8; 9; 14; 16). Contra estas terríveis visitas do céu, o povo de Deus será protegido, sendo selado como sua propriedade (Ap 7.1-8) e beatificado pelo martírio (Ap 7.9-17).

Outros intérpretes olham estas predições do mal escatológico em categorias pessoais, como cumpridas através da história cristã. Em tal visão, não há um anticristo *par excellence*, nem um período que pode ser designado à tribulação no final dos tempos. Todos que são opostos a Cristo e sua Igreja, desde Nero e seus sucessores nos tempos antigos até Hitler e Stalin nos tempos modernos, e qualquer um no futuro, que imitar o exemplo deles, são uma manifestação do princiípio do anticristo, e a Igreja que eles perseguirem é a igreja em "tribulação".

D. A Segunda Vinda. O evento que culmina nos julgamentos, nos quais "esta era" terminará, trazendo a salvação total do justo na "era por vir", é o advento de Cristo. Revelado dos céus com seus anjos poderosos em fogo flamejante, o Senhor Jesus executará vingança sobre aqueles que não conhecem a Deus nem obedecem ao Evangelho. Ao mesmo tempo, ele será glorificado em seus santos e se maravilhará com o número daqueles que têm crido (2Ts 1.7s.). O evento é freqüentemente descrito em termos que refletem o uso do AT do "dia do SENHOR" (At 2.20; 1Ts 5.2; 2Pe 3.10). Seja ele chamado "o dia de Deus" (2Pe 3.12) ou "o último dia" (Jo 6.39,40,44,54, et al.) ou somente "aquele dia" (Mt 7.22, et al.), não pode haver dúvida de que a figura do Cristo glorioso estará no centro desta revelação final de Deus. As frases do NT, o "dia do Senhor Jesus" (1Co 5.5; 2Co 1.14); o "dia do nosso Senhor Jesus Cristo" (1Co 1.8); o "dia de Jesus Cristo" (Fp 1.6); e o "dia de Cristo" (Fp 1.10; 2.16), tudo designa o tempo da Segunda Vinda.

Apesar do termo geral "dia", há vários outros termos técnicos usados no NT para descrever a vinda de Cristo pela segunda vez (Hb 9.28). O termo mais comum é *parousia* (1Co 16.17), que significa "presença" no sentido de "tornar-se presente" ou "chegada". É usado no grego helenista na visita de um governador. Assim Jesus "visitará" esta terra com a sua presença pessoal. A aparição de Cristo é também chamada *apokalupsis*, isto é, uma "revelação" ou "desvendamento" (1Co 1.7). Então será manifestada a glória que agora ele tem, sendo exaltado à mão direita do Pai. Um terceiro termo é *epiphaneia*, de onde vem a palavra "epifania", significando "aparição". A referência em 2 Tessalonicenses 2.8 é a "epifania de sua parousia", que é difícil de interpretar por causa da proximidade de significado das duas palavras. Alguns têm sugerido que os dois termos denotam dois eventos distintos, mas não há nada no contexto para sugerir que a *parousia* seja um evento secreto separado da *epifania*. Os dois termos parecem antes ser relativos como o amanhecer ao meio dia, a epifania sendo a realização completa da *parousia*. Os estudiosos às vezes traduzem o verso como "a manifestação de sua vinda".

Mesmo a mais precipitada revisão da linguagem com a qual o NT descreve o retorno de Cristo mostra quão impossível é construir o Segundo Advento de Cristo como uma conquista lenta, espiritual e certa, na qual os ideais de Jesus ainda ganharão aprovação universal e seu Espírito dominará o mundo, como na teologia liberal antiga (cp. Douglas MacIntosh, *Theology as Empirical Science*, e William Adams Brown, *Christian Theology in Outline*). Em lugar de uma tendência da história em direção a um ideal, a Segunda

Vinda é apresentada como um evento, como a Ressurreição e a Ascensão. A diferença é que em sua ressurreição e ascensão, Cristo apareceu "não a todo o povo, mas às testemunhas (os apóstolos) que foram anteriormente escolhidos por Deus" (At 10.41). Quando ele retornar pela Segunda vez, será um evento público: "todo olho o verá" e "e todas as tribos da terra se lamentarão sobre ele" (Ap 1.7). Será uma vinda *gloriosa*: "Então, verão o Filho do Homem vir nas nuvens, com grande poder e glória" (Mc 13.26, e paralelos). Será *pessoal*: o mesmo Jesus (At 1.11) que andou com seus discípulos na Galiléia e Judéia virá novamente para levar os seus para si mesmo (Jo 14.3).

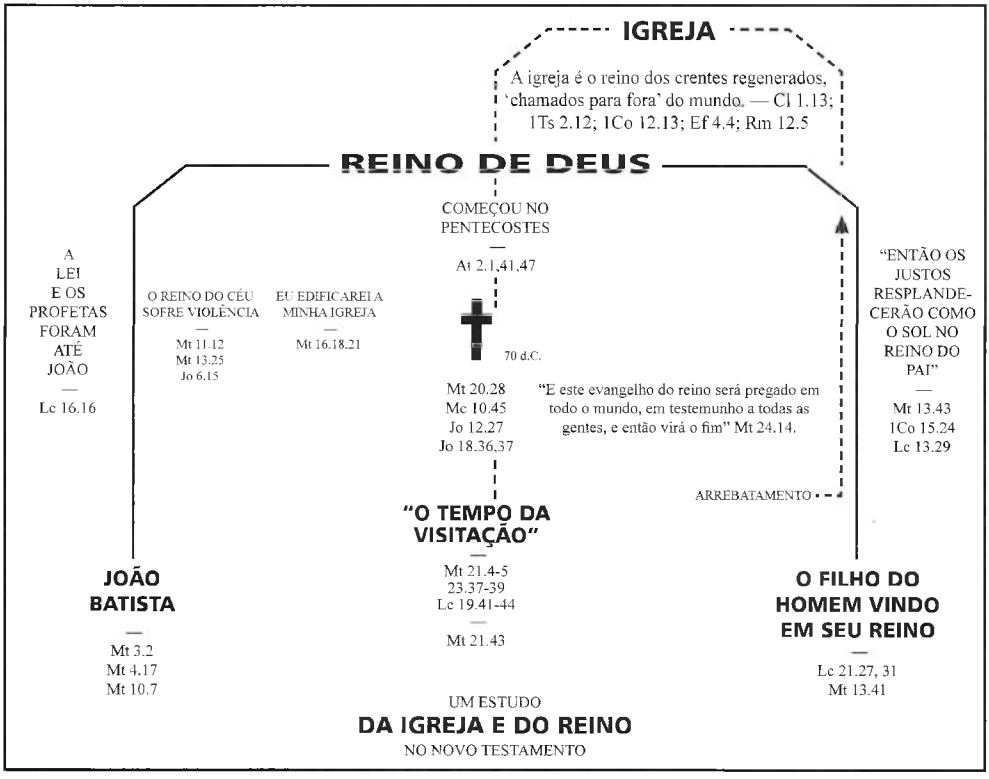
E. A ressurreição dos mortos. Embora até o ímpio ressuscitará quando Cristo vier (Jo 5.28,29; At 24.15; Ap 20.12,13), no NT, a ressurreição é principalmente apresentada como uma bênção, isto é, a redenção do corpo do poder da morte e da sepultura. A proclamação apostólica da ressurreição é baseada no fato da ressurreição de Jesus. É ele que, pela ressurreição, "aboliu a morte e trouxe vida e imortalidade à luz".

A nova era se manifesta não somente na ressurreição de Jesus, mas também na vida nova que os crentes experimentam nele (Rm 6.4; Ef 2.5,6; Cl 3.1-3), que faz da Igreja uma comunidade escatológica. Esta nova ordem de existência, no entanto, é preliminar e preparatória; é uma vida que será completamente entendida somente na ressurreição na *parousia*. Jesus pertence "às primícias dos que dormem" (1Co 15.20), e "Sabemos que, quando ele se manifestar, seremos semelhantes a ele" (1Jo 3.2). Há esta esperança confiante porque muitos já têm sido libertos da morte para a vida; "Nós sabemos que já passamos da morte para a vida, porque amamos os irmãos" (1Jo 3.14). "Se habita em vós o Espírito daquele que ressuscitou a Jesus dentre os mortos, esse mesmo que ressuscitou a Cristo Jesus dentre os mortos vivificará também o vosso corpo mortal, por meio do seu Espírito, que em vós habita" (Rm 8.11). Porque é necessário que este corpo corruptível se revista da incorruptibilidade e que o corpo mortal se revista da imortalidade. (1Co 15.53s., tradução livre).

A ressurreição não é uma reanimação da "carne", pois contradiz 1 Coríntios 15.50, "a carne e o sangue não podem herdar o reino". Antes, o novo corpo será "espiritual" (1Co 15.44), uma expressão paradoxal que ensina que na vida vindoura, o estilo de existência não será totalmente similar nem diferente do estilo atual. O corpo é a marca da criação do homem, o princípio externo de sua individualidade. A esperança cristã não é o escape do corpo, como uma prisão da alma, mas libertação deste corpo mortal de carne e sangue, para ser coberto num corpo glorioso como o do Senhor Jesus Cristo.

O conceito de uma ressurreição corporal é uma ilustração principal de como o Evangelho foi algo tolo aos gregos. Ocupando-se em colecionar bricabraques [conjunto de objetos velhos] mentais, os atenienses responderam a Paulo com uma curiosidade condescendente a respeito dos novos deuses que ele estava apresentando; mas quando ele propôs a idéia de uma ressurreição do corpo, eles saíram zombando (At 17.32). Esta incredulidade pagã tem recebido um novo impulso com o "caráter científico" moderno, a visão de que o reino da casualidade natural define as possibilidades da realidade. Corpos mortos não se levantam. Não se deve supor que a ressurreição signifique a reorganização dos mesmos átomos no mesmo padrão molecular que existiu quando o corpo estava deitado na sepultura. Embora tal conceito esteja implícito em algumas literaturas apocalípticas judaicas, o NT não faz especulações sobre o "como" da ressurreição. Paulo admitiu que estava dizendo um "mistério" (1Co 15.51) quando falou de tais coisas em resposta às questões, "Como ressuscitam os mortos? E em que corpo vêm?" (1Co 15.35). Ele usou a figura apropriada de uma semente germinando para ilustrar a continuidade com uma diferença. Mas esta é meramente uma imagem tirada da natureza.

Talvez uma outra ilustração da natureza possa iluminar o mistério da ressurreição do homem de um modo simples. Na Idade Média, um "osso de imortalidade" indestrutível foi colocado como a ligação entre o corpo desta vida e aquele que ressuscitaria da sepultura no último dia. Em contraste, a ciência moderna ensina que as células do corpo, incluindo a sua sólida estrutura óssea, não somente se torna em pó com a morte, mas até em vida se estraga sem deixar marcas. Em poucos anos, o corpo humano é renovado completamente. Quando um homem olha para uma fotografia de um garoto, ele pode dizer, "Este sou eu", pois há continuidade no nível físico; o padrão de cabelo, a pigmentação da pele e os olhos, mesmo tais fatores individuais como uma marca de nascença, tudo enfatiza a semelhança da pessoa de acordo com sua natureza corpórea. Mesmo assim, o corpo da criança na foto não é "literalmente" o mesmo corpo; é um corpo totalmente diferente, muito distante do atual. Se esta continuidade de mudança pode ser mantida nesta vida, quem pode dizer que a morte é uma



O conceito pré-milenista da *Igreja e do Reino*. Adaptado de *A Survey of Bible Prophesy* por R. Ludwigson. © 1973 The Zondervan Corporation. Usado com Permissão.

destruição tão radical do corpo que não possa ser superada pelo poder de Deus?

A doutrina cristã da ressurreição se apóia não em uma analogia qualquer da natureza, mas no fato da ressurreição de Cristo que é sem analogia, um desprezo da lei fundamental da entropia que tem marcado o sistema inteiro da natureza com o sinal da morte. "E, se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa pregação, e vã, a vossa fé... ainda permaneceis nos vossos pecados... os que dormiram em Cristo pereceram" (1Co 15.14ss.). Mas, *sabendo que Cristo ressuscitou e se tornou "as* primícias dos que dormiram", há esperança de que quando ele vir, todos os cristãos compartilharão da sua ressurreição, pois se Deus ressuscitou seu filho crucificado, não ressuscitará seu povo pelo mesmo Espírito?

No momento da ressurreição, aqueles que estiverem vivos serão transformados "num momento, num abrir e fechar de olhos, ao ressoar da última trombeta" (1Co 15.52) e todos juntos serão "tomados", i.e., "arrebatados... para o encontro do Senhor nos ares, e, assim estaremos para sempre com o Senhor" (1Ts 4.17). Os ímpios, por outro lado, pensando que estarão salvos, serão surpreendidos como por um ladrão à noite (Mt 24.42,43) e tomados por uma destruição repentina que virá sobre eles (1Ts 5.2ss.). Ainda que estejam trabalhando no mesmo campo, moendo no mesmo moinho, mesmo que dormindo na mesma cama com o justo (Mt 24.41; Lc 17.34,35), eles serão deixados para trás, como foram os pecadores nos dias de Noé (Mt 24.38,39), e os habitantes de Sodoma, quando Ló partiu da cidade destruída. Então o trigo será *separado do joio (Mt 13.24-30,36-43), e a ovelha* dos bodes para sempre (Mt 25.32,33).

F. O estado intermediário. O que é o estado intermediário do morto que espera a voz do Filho do homem no último dia (Jo 5.25)? Para os escritores do AT, os mortos não pararam de existir, mas entraram numa existência tenebrosa no silêncio indiferenciado do inferno. Separados da presença do Deus vivo, o justo devotadamente espera que Deus não os abandone no Sheol, mas que lhe dê a alegria da vida em sua presença (Jó

19.25,26). Esta esperança só recebeu uma definição mais clara na inauguração da era do NT e na ressurreição de Cristo, no entanto, a questão sobre se os mortos devem esperar a ressurreição antes que desfrutem da alegria consciente da comunhão com Deus, ou se eles "dormirão" até que a poderosa chamada os acorde da morte, é difícil responder com certeza.

A idéia do "sono da alma", que é uma posição originalmente defendida pelos anabatistas e pelos socinianos (unitarianos), tem sido reavivada nos tempos modernos por vários grupos de milenaristas adventistas e davnistas, e é até sugerida por um treinado crítico erudito como Oscar Cullman. A forte afirmação de Paulo, estar "preferindo deixar o corpo [e] habitar com Cristo" (2Co 5.8), uma afirmação cheia de esperança para todos os cristãos, é entendida como refletindo uma urgência de seqüência na consciência do indivíduo. Quando um cristão fecha seus olhos na morte, no próximo momento, seja qual for a distância que se encontrar, ele estará com o Senhor, embora inúmeros milênios possam ter passado. Assim, a estrutura básica do NT, que é a morte, seguida pela ressurreição, é preservada; ao mesmo tempo, o adiamento da ressurreição, até a *parusia* é mantido.

Tal visão também proporciona uma aplicação mais consistente da ênfase do NT na unidade do homem. Tradicionalmente, por causa do intervalo de tempo entre a morte e a ressurreição, tem sido ensinado que a alma continua numa forma não corporal, num estado intermediário entre seu estado presente e final. Esta visão é difícil, pois empresta um conceito mais grego do que bíblico. Os gregos, que tinham o corpo como mau, entendiam a salvação como a libertação da alma da prisão do corpo, para que pudesse ser elevada a uma posição adequada. Eles criam na imortalidade, mas não na ressurreição. Alguns eruditos bíblicos contemporâneos têm se interessado muito nisto a fim de escaparem deste modo grego de pensar, para enfatizar o aspecto bíblico da redenção do homem completo, incluindo o corpo; eles têm afirmado que a ressurreição acontece imediatamente depois da morte. O ensinamento óbvio do NT, de que a ressurreição ocorre para todos no último dia, é interpretado como uma marca da perspectiva temporal do homem. Quando se pisa do outro lado da linha, na morte, então se verá como, *im nunc aeternum*, "estando presente com o Senhor" no momento da morte, e "encontrando-o nos ares" na *parusia*, são modos diferentes de falar de um evento simultâneo.

Uma outra sugestão é que no "estado intermediário" um corpo é dado em antecipação à ressurreição do corpo. A alma, ainda que não tenha recebido um corpo ressuscitado, não está desligada do corpo na morte. Paulo escreveu aos cristãos em Corinto: "E, por isso, neste tabernáculo, gememos, aspirando por sermos revestidos da nossa habitação celestial; se, todavia, formos encontrados vestidos e não nus. Pois, na verdade, os que estamos neste tabernáculo gememos angustiados, não por querermos ser despidos, mas revestidos, para que o mortal seja absorvido pela vida." (2Co 5.2-4). Como tal corpo "temporário" funcionaria ninguém pode dizer. Se é um corpo glorioso, então qual é a necessidade de uma ressurreição final? Se não é, qual é a vantagem sobre a nossa existência mortal atual?

A Igreja, como um todo, tem ensinado que enquanto se espera a ressurreição do corpo, a morte não extingüe a consciência. Mesmo ausente do corpo, Eu — a essência individual — estou em casa com o Senhor (2Co 5.8), ainda que eu deva esperar a ressurreição final para experimentar a redenção do corpo. Esta parece ser a melhor visão, mas de maneira nenhuma a única, desde que é mais compatível com as afirmações fragmentadas e de alguma forma diferentes do NT. Na verdade, os cristãos primitivos, sabendo da ressurreição de Cristo, e entendendo que ele retornaria logo para libertá-los da mesma forma da morte, estavam pouco interessados com o intervalo entre a morte e a ressurreição. Às vezes, falaram dos mortos como "dormindo" (1Co 11.30 ARA; 15.20,51; 1Ts 4.14); às vezes presente com o Senhor (2Co 5.8), tirado da analogia da palavra do próprio Senhor ao ladrão penitente, "Hoje estarás comigo no Paraíso" (Lc 23.43). Aqueles que são persuadidos sobre o "sono da alma" acentuam esta passagem de uma forma diferente: "Em verdade te digo que hoje estarás comigo no paraíso." Em tal leitura, a comunhão no Paraíso, que Jesus prometera, é futura, esperando a voz do arcanjo e a vitória de Deus. Pelo fato de "hoje", para o ladrão, ser o dia de sua morte, e pelos cristãos primitivos lembrarem estas palavras de Jesus com um conhecimento total deste fato, parece que eles relacionaram o "hoje" ao conceito superior da morte do homem; senão "hoje" se torna mundano e supérfluo. Da mesma forma parece impossível supor que a oração final de Estevão (At 7.59), "Senhor Jesus, receba meu espírito", refira-se a um futuro indefinido, quando seu espírito seria acordado do sono da morte. Por que deveriam os céus ter aberto sobre ele nos últimos momentos de sua vida (v.56), somente para fechar novamente na morte? Antes, deve-se supor que ele se uniu aos "espíritos dos justos aperfeiçoados" (Hb 12.23);

que ele era o primeiro de muitas "almas daqueles que tinham sido mortos por causa da palavra de Deus" que suplicavam a Deus debaixo do altar (Ap 6.9, cp. 20.4); que ele entrasse no descanso abençoado, um descanso não da consciência, mas do labor (Ap 14.13), que é estendido ao povo de Deus (Hb 4.9).

G. O julgamento final. 1. *Introdução.* Deus é o soberano Senhor da história, que se revela não somente como Redentor, mas também como Juiz. Ele se vingou do Faraó e dos deuses do Egito; ele lançou fogo do alto sobre os sodomitas; ele espalhou Israel entre as nações por causa de seus pecados. No AT, o "dia do SENHOR" era um dia de julgamento de Deus sobre o ímpio, um dia de escuridão e tristeza.

A observação triste do julgamento manifesta-se amplamente no ensino de Jesus, que profetizou que o dia viria em breve quando Jerusalém seria destruída totalmente (Mt 24 e paralelos), a cidade na qual o terrível choro foi ouvido, "Caia sobre nós o seu sangue e sobre nossos filhos!" (Mt 27.25). Numa passagem escura e sóbria, Paulo expressa a convicção (embora ele não tenha vivido para ver a queda de Jerusalém) de que uma espada de Damocles estava pendurada sobre a cabeça de seu povo "os quais não somente mataram o Senhor Jesus e os profetas, como também nos perseguiram, e não agradam a Deus... A ira, porém, sobreveio contra eles, definitivamente" (1Ts 2.15,16)

Os judeus, no entanto, não estão mais sob o julgamento de Deus assim como os gentios. O mesmo destino espera os pagãos que se enraivecem e imaginam coisas vãs contra o Senhor e seu Ungido. Talvez a visão mais maravilhosa em Apocalipse seja a queda de Babilônia, o grande símbolo da ordem dos deuses mundanos concentrados no estado e dominados por Satanás (Ap 17.1—19.4). Culminando numa série de flagelos sobre o não arrependido e sem deus (Ap 16.2-21), as alusões claramente veladas a Roma deixam pouca dúvida em relação à referência próxima da visão. Como na profecia da queda de Jerusalém, também aqui, as implicações vão além da história para uma solução escatológica final.

2. *Cristo e o julgamento final.* Aquele que administrará este julgamento é Jesus Cristo. Virá "um dia em que (Deus) há de julgar o mundo com justiça, por meio de um varão que destinou e acreditou diante de todos" (At 17.31; 10.42). No dia em que Deus, por meio de Cristo Jesus, julgar os segredos dos homens (Rm 2.16). Será o tempo da *parusia* "quando vier o Filho do Homem na sua majestade e todos os anjos com ele, então, se assentará no trono da sua glória" e julgará as nações, separando as ovelhas dos bodes (Mt 25.31-36). No final dos tempos "mandará o Filho do Homem os seus anjos, que ajuntarão do seu reino todos os escândalos e os que praticam a iniqüidade e os lançarão na fornalha acesa; ali haverá choro e ranger de dentes. Então, os justos resplandecerão como o sol" (Mt 13.41-43).

Imagens impressionantes deste julgamento final são desenhadas por João, o vidente. Em uma passagem, a imagem está em termos realistas e dinâmicos de uma ação numa batalha. Sentado num cavalo branco à frente do grande exército, aquele cujo nome é "Fiel e Verdadeiro" cavalga para julgar o ímpio em retidão. Da sua boca procede uma espada afiada com a qual ele fere as nações. A túnica está mergulhada em sangue e ele pisa o lagar da fúria da ira de Deus (Ap 19.11-15). Em outra passagem o julgamento é forense em caráter. O juiz está sentado num grande trono branco diante do qual os mortos se levantam para receber uma sentença, de acordo com o que é registrado nos livros e de se seus nomes estão ou não escritos no "livro da vida" (Ap 20.11ss.).

3. *O padrão de julgamento, graça e obras.* Mesmo nesta vida, através da graça justificadora de Deus, Paulo poderia declarar que não há condenação para aqueles que estão em Cristo Jesus (Rm 8.1). Aquele que crê em Cristo é justificado de todas as coisas, das quais não poderia ser justificado pela lei de Moisés (At 13.39).

Em contraste, aquele que não crê já está acusado por uma consciência maligna, e pedirão para que as montanhas caiam sobre eles e os cubram da ira do Cordeiro (Ap 6.16). Mas para nós cristãos não é preciso que "nos afastemos envergonhados na sua vinda" (1Jo 2.28), mas "podem ter confiança para o dia do julgamento" (1Jo 4.17).

Há algumas questões urgentes que tal representação evoca. Por uma, se a justificação pela fé tem esta implicação escatológica; se sendo justificado agora assegura a alguém que estará salvo da ira de Deus (Rm 5.9); se ninguém pode trazer um débito contra os eleitos de Deus, ou condená-los por quem Cristo morreu (Rm 8.33); não é o julgamento final sem qualquer significado? O crente não tem um passe para o céu? Como então Paulo diz que todos devem aparecer "ante o trono de julgamento de Cristo" para receber o bem ou o mal de acordo com o que ele tem feito no corpo (2Co 5.10)? Não se pode fazer de tão solene afirmação algo

sem importância em nome da graça, como se fosse determinado aos homens morrer uma vez e depois disto o julgamento (Hb 9.27), por aqueles que não são cristãos. Enquanto que o cristão, como um cidadão da cidade celestial, tem um "pergaminho" (Bunyan) e veste uma "roupa de casamento" destacando-o como um convidado ao jantar de casamento do Cordeiro, há certamente uma terrível conta que ele deve prestar devido à maneira que viveu sua vida. Enquanto que a graça e as obras são mutuamente princípios exclusivos na justificação, a graça não exclui boas obras. Boas obras são o fruto da graça, e as vidas que têm sido infrutíferas darão conta por sua falta de mordomia. O NT não oferece uma graça barata.

Em 1 Coríntios 3.10ss., Paulo usa a figura de um prédio para ilustrar esta verdade. O alicerce é Jesus Cristo (graça), mas neste alicerce cada cristão constrói uma superestrutura (obras). Deixe cada um cuidar de como faz sua obra. Se ele constrói com "ouro, prata, [e] pedras preciosas", sua obra permanecerá no julgamento de fogo, mas se for usado "madeira, feno [e] palha", as suas obras naquele "Dia" serão queimadas. "Mas esse mesmo será salvo, todavia, como que através do fogo" (1Co 3.15). A importância das boas obras é também evidente na parábola de Jesus, que diz que quando chegar o julgamento, o Rei dirá aos retos que ao visitarem aqueles aprisionados, ajudarem os doentes, vestirem os nus e alimentarem os famintos, eles o fizeram como ao Senhor (Mt 25.34ss.). Sem tais credenciais, não fará sentido chamá-lo, "Senhor! Senhor!", pois nem todo "entrará no reino do céu, mas aquele que faz a vontade de meu Pai" (Mt 7.21).

Na cena de julgamento de Apocalipse 20, este dualismo de graça e obras parece ser a chave para o entendimento da distinção entre os "livros" e o "livro". "Livros foram abertos" e os mortos foram julgados pelo que estava escrito neles; isto é, pelo que eles têm feito. Mas há outro livro, chamado "livro da vida", e ter o nome escrito neste livro é salvação.

Este livro às vezes é chamado "o livro da vida do Cordeiro" (Ap 21.27). Dizer que o livro pertence ao Cordeiro é dizer que a atitude do indivíduo para com Cristo, "o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo!" (Jo 1.29), é decisiva no julgamento. Na hipótese de que todos os homens são pecadores e que não podem ser justificados por obras da lei (Rm 3.23; Gl 2.16), o NT consistentemente enfatiza que a salvação é para aqueles que confessam a Cristo. "Portanto, todo aquele que me confessar diante dos homens, também eu o confessarei diante de meu Pai, que está nos céus; mas aquele que me negar diante dos homens, também eu o negarei diante de meu Pai, que está nos céus" (Mt 10.32.33; cp. 11.21-24). Em relação à ansiosa pergunta do carcereiro de Filipos, "O que devo fazer para ser salvo?" a resposta é "Creia no Senhor Jesus" (At 16.31; cp. Rm 10.9).

O que se deve dizer daqueles que nunca ouviram o nome de Jesus Cristo? "E como crerão naquele de quem nada ouviram?" (Rm 10.14). Pois eles não poderiam nem reconhecer nem negar a Cristo, o único padrão pelo qual eles podem ser julgados é a luz da natureza. Eles permanecem condenados, argumenta Paulo, pois eles abafaram o conhecimento da verdade, adoraram a criatura em lugar do Criador, e fizeram o que eles sabiam que era digno de morte (Rm 1). Não se deve supor que a ofensa daqueles que nunca ouviram o Evangelho é a mesma daqueles que negaram a Cristo. É um princípio endêmico da Escritura que a responsabilidade é medida pelo conhecimento. "Aquele, porém, que não soube a vontade do seu senhor e fez coisas dignas de reprovação levará poucos açoites. Mas àquele a quem muito foi dado, muito lhe será exigido; e àquele a quem muito se confia, muito mais lhe pedirão" (Lc 12.48; cp. At 17.30, onde é feita uma referência ao "tempo da ignorância [dos gentios] que Deus negligenciou"). O grau de culpa que um homem tem diante de seu Criador, somente Deus o Juiz pode verificar finalmente, mas certamente a quem menos oportunidade é dada, menos lhe será requerido.

H. A retribuição divina (inferno). É a doutrina comum de muitas igrejas que a conseqüência do julgamento final não é a mesma para todos os homens. O justo será solto, mas o ímpio e impenitente serão condenados à separação eterna de Deus no inferno ("inferno" é a tradução comum para o grego "Geena", do hebraico *ge-hinnom*, o vale de Hinnom, perto de Jerusalém onde as crianças foram sacrificadas no fogo a Moloque, 2Cr 28.3; 33.6).

Alguns têm procurado suavizar esta doutrina ao afirmar que os ímpios são aniquilados. Os termos bíblicos de "perdição", "corrupção", "destruição" e "morte", que descrevem a sorte do perdido, parecem sugerir a cessação do ser. "Como fumaça eles desaparecem" (Sl 37.20). Tal punição é "eterna", pois aqueles que são aniquilados nunca serão restabelecidos. Enquanto que esta doutrina parece ser um paliativo para a severidade da visão tradicional, não é este o caso por certo.

Assim anulada, nossa esperança final
É um puro desespero; nós devemos irritar
O Deus Todo-Poderoso Vencedor a gastar
toda sua raiva,
E que deve acabar conosco, esta deve ser
nossa cura,
Não existir mais: triste cura! Pois quem
perderia,
Embora cheio de dor, este ser intelectual,
Aqueles pensamentos que vagueiam pela
eternidade,
Para perecer, engolido e perdido
No amplo útero da noite não criada,
Desprovido de sensação e movimento?
Paraíso Perdido, II, 142s.

A aniquilação não é um assunto apenas teologicamente dúbio, mas exegeticamente fraco. Os escritores do NT mediram a miséria do ímpio e a felicidade do justo com os mesmos termos. Nós lemos do fogo "eterno" (Mt 18.8, 25.41), castigo "eterno" (Mt 25.46), destruição "eterna" (2Ts 1.9), pecado "eterno" (Mc 3.29). O fogo é "inextinguível" (Mt 3.12); o verme "nunca morre" (Mc 9.48), a fumaça do tormento "sobe para todo o sempre" (Ap 14.11). Há um lago de fogo e enxofre, onde o maligno e seus anjos serão atormentados dia e noite "para todo o sempre" (20.10; cp. 14.11). Esta mesma frase, "para todo o sempre", é usada para o reino dos santos pelo mesmo autor no mesmo livro (22.5). A conclusão parece inescapável, portanto, de que o castigo do ímpio se estende interminavelmente. Para muitos, tal doutrina é impensável. Não somente o ímpio perecerá eternamente, mas por outro lado, alguns supõem que finalmente todos os homens serão restaurados à comunhão com Deus, porque a natureza de Deus é amor. O reaparecimento do universalismo na literatura contemporânea é marcado por um apelo à Escritura que diz "Deus é amor" (1Jo 4.8), embora a justiça eqüitativa fosse incompatível com o amor. Mas as Escrituras também muito têm a dizer sobre a santidade e a justiça de Deus, que "é um fogo consumidor" (Hb 12.29). De fato, o amor sem justiça é sentimental. Sobre a Escritura que fala de "restauração de todas as coisas" (*apokatastasis panton* At 3.19-21), pode ser bem entendido da restauração das *condições* na qual pessoas vivem (condições perdidas pelo pecado do homem), antes que a restauração de cada indivíduo à comunhão com seu Criador.

Há, no entanto, algumas afirmações impressionantes no escopo universal e na eficácia da expiação no NT. Cristo tomou os pecados do *mundo* (Jo 1.29); atraiu *todos* os homens para si mesmo (2.32); propiciou os pecados do mundo *todo* (1Jo 2.2); em Cristo *todos* serão vivificados (1Co 15.22); em Cristo o *mundo* é reconciliado com Deus (2Co 5.19). É uma regra fundamental de hermenêutica que tal linguagem universal deva ser interpretada no contexto; e sempre, a fé e a obediência a Cristo como Senhor é o contexto para apreciar os benefícios salvadores de sua obra. Não há garantia, portanto, para entender tais afirmações universais da Escritura como dando qualquer esperança para a salvação daqueles que, de vontade própria, rejeitam as declarações de Cristo e morrem na descrença.

Para ter certeza, os redimidos serão compostos dos homens de *todas* as nações, tribos, povos, e línguas (Ap 7.9); *o mundo inteiro*, e não somente Israel, como no AT, é englobado no propósito redentor de Deus. Mas não é para se dizer que todo indivíduo da humanidade será vivificado em Cristo e reconciliado com Deus.

Mas comumente se protesta que Deus não é somente amável mas santo, e que seria uma intolerável falta da justiça que qualquer homem que tenha pecado 70 anos deva sofrer as conseqüências eternamente. Deve ser lembrado, no entanto, que o inferno não é um lugar de sofrimento passivo (como em algumas das visões de Dante), mas antes um estado de rebelião ativa. "Melhor é reinar no inferno do que servir no céu", disse Satanás. Pela vida que os ímpios têm levado, "Melhor é servir a Satanás do que a Deus", mesmo se é para estar no inferno. O caráter que se escolhe nesta vida é irrevogavelmente confirmado na vida por vir. Os pecadores que escolheram uma vida sem a comunhão com Deus prolongariam suas vidas indefinidamente, se eles pudessem. Podem eles então reclamar do inferno que é isso mesmo, vida sem Deus para sempre? Não se deve concluir que os habitantes do inferno serão felizes com a herança deles. Eles não serão felizes no inferno nem ambicionarão os céus. O inferno é uma frustração, a realidade atrás do mito de Prometeus e da pedra rolante. E esta inquietação é o oposto do "descanso eterno" proposto ao povo de Deus.

I. A consumação final (céu). As Escrituras empregam imagens terríveis ao falar do destino do ímpio ("verme" — remorso, "ranger de dentes" — frustração, "trevas" — separação de Deus que é luz), e usam da mesma forma figuras sugestivas ao falar da felicidade do justo. Alguns teólogos têm chamado esta alegria de "céus" para descreverem a morada de Deus (Dt 26.15); permanecer com Deus

é a maior bem-aventurança. O céu é o lugar onde Deus está e a esperança final do povo de Deus é permanecer com ele, para que ele seja seu Deus e eles seu povo, numa comunhão ininterrupta.

O céu é apresentado nas Escrituras por muitas imagens. É o "repouso" (Hb 4.9) perdido na primeira criação pelo pecado do homem e restaurado por aquele que disse, "Vinde a mim... e eu vos aliviarei" (Mt 11.28); é a "ceia das bodas do Cordeiro" (Ap 19.7-9), as festas de casamento eram ocasiões muito alegres nos tempos bíblicos; é uma casa agradável, uma "mansão no céu". "Na casa de meu pai", disse Jesus, "há muitas moradas" (Jo 14.2; o grego significa "habitação" ou "moradia", não "quartos" no qual dá a entender a figura de dormitórios). O céu é uma terra, aquele "país melhor" do qual o autor de Hebreus escreveu (Hb 11.13-16); é uma "cidade" branca, brilhante, esplêndida, como ruas de ouro, portões de pérolas, e muros de jaspe; um cubo perfeito em suas medidas (Ap 21.9ss.); é o "Paraíso Recuperado", um novo Éden sem uma serpente e com a "árvore da vida" (Ap 22.1-5).

Nesta nova ordem, Deus reinará como supremo. Todos os seus inimigos e os inimigos do homem; pecado, Satanás, e a morte serão destruídos (Ap 20.10ss.; 1Co 15.26). Seu povo, vivendo e reinando com ele, gozará de vida eterna. Este é o "reino de Deus", ou o "reino do céu", consumado (Mt 25.34,46; Mc 10.17, 24).

O reino, predito pelos profetas do AT, estava "próximo" na pessoa de Jesus (Mt 4.17). Deus ainda está libertando do domínio das trevas aqueles que crêem em Cristo, transferindo-lhes "o reino de seu filho amado" (Cl 1.13). Quando Cristo vier pela segunda vez, ele virá em seu reino "com poder". "Então, dirá o Rei aos que estiverem à sua direita: Vinde, benditos de meu Pai! Entrai na posse do reino que vos está preparado desde a fundação do mundo" (Mt 25.34). Ao final do tempo, quando todos os malfeitores forem reunidos, "então, os justos resplandecerão como o sol, no reino de seu Pai" (Mt 13.41ss.).

É difícil saber quão literal ou metafórico deve ser interpretada as representações das Escrituras sobre este reino glorioso. A visão profética do AT da consumação envolve um grande grau de continuidade com a ordem atual da criação. Converterão suas espadas em relhas de arado e suas flechas em ganchos de poda, "assentar-se-á cada um debaixo da sua videira e debaixo da sua figueira, e não haverá quem os espante" (Mq 4.1-4; cp. Is 11.1-9). No NT, também, há o ensino de que a ordem natural, tendo sido amaldiçoada pelo pecado do homem (Gn 3.17-19), "será redimida do cativeiro da corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus" (Rm 8.21). Se os homens crerem na ressurreição do *corpo*, deverá haver alguma analogia de ordem física ou externa, entre o estado presente e o final das coisas. Se usar as histórias das aparições de Jesus em sua humanidade glorificada como um padrão do que está por vir para todos os crentes é claro que ele não apareceu aos discípulos como um espírito, pois ele comeu e bebeu com eles (At 10.41), embora sua presença corpórea pertencesse a uma outra ordem de existência. (Todas as suas aparições registradas, incluindo a última quando ele foi "tomado para cima" na presença deles [1.9], contém este elemento de mistério, uma forma corpórea de existência que transcende todas as limitações terrenas).

Junto com esta continuidade implícita na forma corpórea de existência, as Escrituras enfatizam uma descontinuidade, uma diferença radical entre este mundo e o mundo por vir, tanto que o último pode ser chamado um *novo* céu e uma *nova* terra (Is 65.17; 66.22). A Bíblia termina com esta observação do radicalmente novo. Escreveu João, "Vi novo céu e nova terra, pois o primeiro céu e a primeira terra passaram, e o mar já não existe" (Ap 21.1). Indicando esta direção de uma mudança radical, pode-se interpretar a visão repetida das convulsões cósmicas, características especialmente da literatura apocalíptica. Nos últimos dias, maravilhas serão criadas nos céus acima e sinais na terra abaixo. O sol ficará escuro, e a lua como sangue (At 2.19, 20; cp. Jl 2.28-32). O Apocalipse fala de relâmpagos, trovões, e terremotos, tão grandes que as ilhas fogem e as montanhas desaparecem (Ap 6.12ss.; 8.5; 11.19; 16.18-21). Talvez a maior de todas as imagens gráficas esteja em 2 Pedro 3.10, que fala de céus desaparecendo com um alto ruído, os elementos se dissolvendo em um alto calor e a terra com as suas obras sendo queimadas.

Os teólogos têm mediado estas imagens de continuidade e descontinuidade entre uma mera glorificação da ordem do mundo presente e uma criação completamente nova *ex nihilo*. As palavras bíblicas "regeneração" e "restituição" são sugestivas de uma posição conciliadora. Em Mateus 19.28, Jesus refere-se a "regeneração" (*palingenesis* "novo mundo" RSV) quando o Filho do homem sentará em seu glorioso trono. Pedro, pregando no pórtico de Salomão, no Templo, falou de "restituição" (*apokatastasis*) de todas as coisas quando Cristo retornar.

J. O milênio. Ao pensar na relação deste mundo em relação ao que esta por vir, alguns especialistas e estudiosos das Escrituras apresentam um período de transição, uma manifestação do reino mais glorioso que o presente, chamado reino milenar futuro, mas não tão glorioso do que finalmente será. Os milenistas tendem a construir visões proféticas de uma era futura gloriosa deste mundo ao referir-se a este reino milenar, fazendo com que as passagens que falam de uma ordem radicalmente nova se refiram ao estado final, aquele reino de glória quando Deus será "tudo em todos" (1Co 15.28 KJV). Os pós-milenistas — que crêem que Cristo retornará no final do milênio — constróem a visão profética de uma era de ouro futura na terra, amplamente em termos espirituais. O Evangelho do reino permeará gradualmente a sociedade como fermento (Mt 13.33; Lc 13.21), até que homens e nações tenham a Cristo como Senhor, e a justiça e a paz prevaleçam em toda a terra. Quanto à ordem *natural* das coisas, a era milenar é realmente limitada com a presente. É somente no fechamento desta era de paz e retidão que o Cristo glorioso será revelado.

Os pré-milenistas, em contraste, não têm uma viva esperança por tais realizações da Igreja na sociedade humana. Longe de aceitar o Evangelho, este mundo permanecerá mau até que o próprio Cristo retorne visivelmente para inaugurar seu reino milenar. Por causa de muitas profecias do AT que falam de uma vinda de um reino glorioso, os pré-milenistas fariam uma leitura mais literal do que os pós-milenistas. Eles crêem que Cristo retornará a este mundo, amarrará Satanás para que não engane mais as nações, e reinará em uma Jerusalém glorificada com os santos ressuscitados por mil anos (Ap 20.1-6). No fechamento deste período, Satanás será solto para ajuntar as nações para guerrear pela última vez. Tanto ele quanto eles serão devastados na catástrofe (Ap 20.7-10). Então aqueles que não têm parte na "primeira ressurreição" (Ap 20.5) serão ressuscitados para o julgamento e condenação, depois de o Filho entregar o reino ao Pai (1Co 15.24). Uma visão em três partes do reino, como manifestada na era da igreja, seguida pelo milênio, culminando no estado final, é certificada nas mentes de muitos estudantes das Escrituras, pela estrutura de 1 Coríntios 15.23-28. A era começou com a ressurreição de Cristo; será acabada com a ressurreição do justo no seu retorno; e terminará quando ele entregar o reino completo do Pai. A visão pré-milenista tem uma linhagem clássica, sendo encontrada no pensamento de muitos dos primitivos Pais da Igreja. Embora não tenha tido lugar na teologia oficial do catolicismo romano, nem uma influência apreciável nas correntes principais do pensamento protestante, há estudiosos individuais distintos e grupos de cristãos comprometidos a alguma forma da doutrina milenar em todas as épocas, inclusive atualmente.

K. Observações conclusivas. Seja a consumação realizada pelo triunfo do Evangelho (pós-milênio), ou pelo reino pessoal de Cristo (pré-milênio), ou se esta atual era má for exterminada e o novo céu e a nova terra introduzidos por um ato imediato de Deus, sem uma analogia na história (amilenismo), é uma confissão comum e a esperança de todos os cristãos de que Deus será tudo em todos finalmente. Embora seja natural que o fator felicidade do homem deva ser enfatizado, não é esta alegria humana que é central nos dados das Escrituras nem na doutrina da esperança cristã. O *summum bonum* é "glorificar a Deus e gozá-lo para sempre" (catecismo de Westminster). A visão bem-aventurada é a visão de Deus. "A quem tenho Eu no céu senão a ti?" perguntou o salmista (Sl 73.25). Vê-se a caricatura de Freud (*Future of an Illusion*) na representação da esperança cristã como a projeção de um desejo mudo por felicidade, o desejo, sendo frustrado nesta vida, é transferido para o mundo do porvir. O objetivo da aspiração cristã não é "uma promessa vazia", mas antes *soli Deo gloria*; e quando Deus estiver glorificado em todos os seus santos, então o homem terá alcançado o fim da história redentora e falado a última palavra da doutrina cristã.

Talvez seja porque algo inconscientemente faz a felicidade humana, algo que não a glória de Deus, um fim em si mesmo, e a questão é freqüentemente levantada: "Como pode ser o redimido feliz no céu quando há um inferno?" Não deveriam eles perguntar em lugar disto, "Como pode o redimido ser feliz no céu, se aqueles que odeiam a Deus estão lá?" Supõe-se que ninguém pode desfrutar de Deus a menos que desfrute de seu vizinho. Não é verdade, porém, que eles não podem desfrutar de seus vizinhos a menos que possam desfrutar de Deus? O salmista estava totalmente errado quando disse, "Não aborreço eu, SENHOR, os que te aborrecem? E não abomino os que contra ti se levantam?... para mim são inimigos de fato" (Sl 139.21,22).

É preocupante, também, a felicidade da criatura em lugar da glória do Criador que tem levado a acusação repetitiva de que o céu cristão é um lugar desagradável. Ficar sentado em uma almofada e

Gráfico do Pós-Milenismo

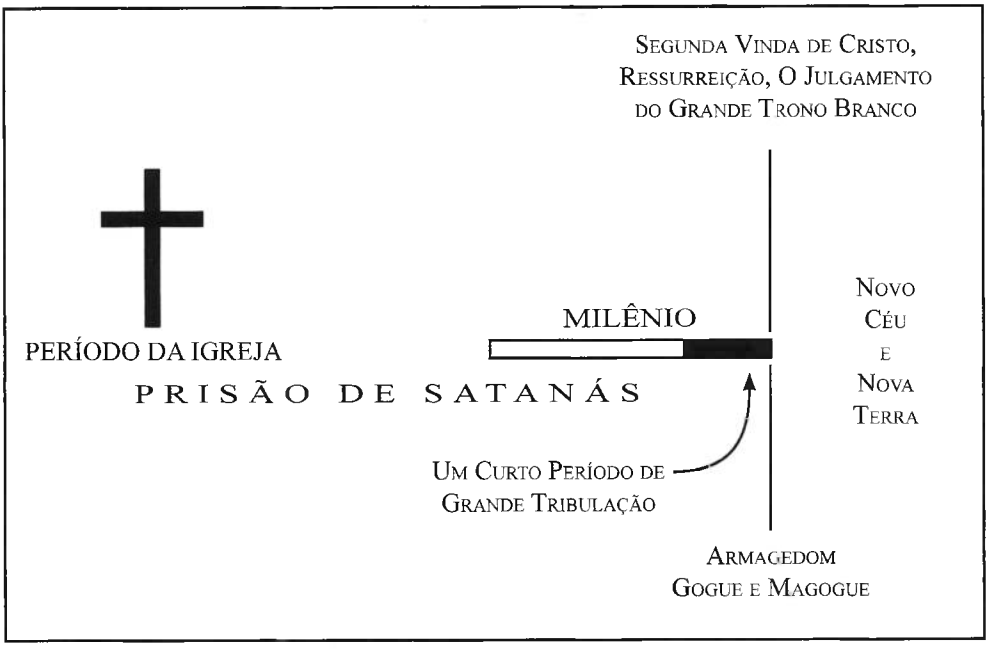
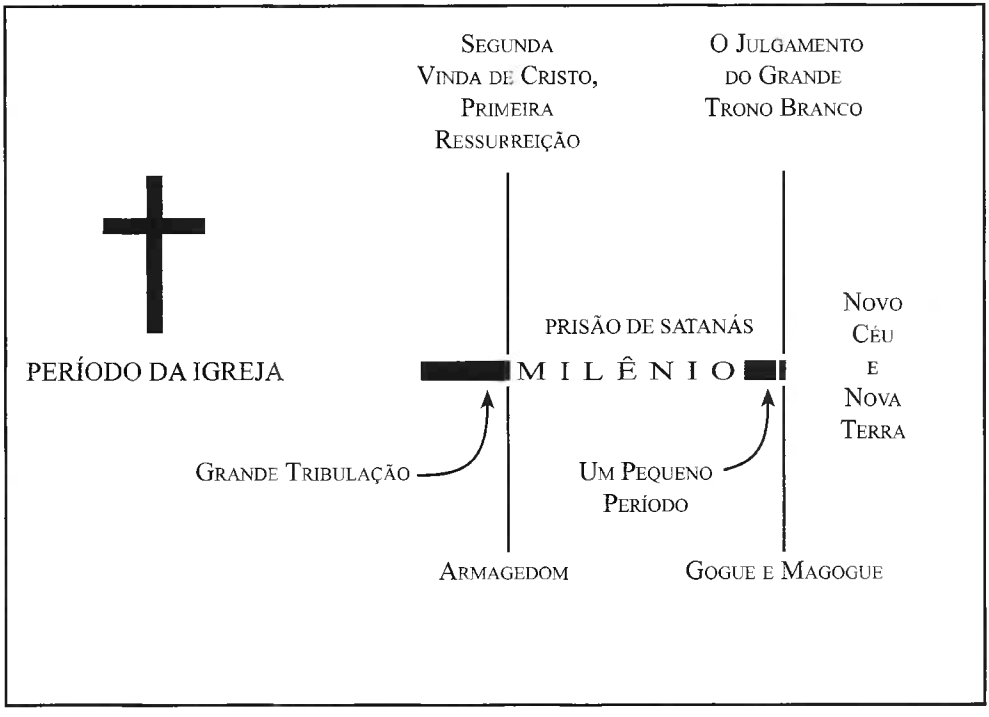


Gráfico do Pré-Milenismo



Adaptado de *A Survey of Bible Profecy* por R. Ludwigson
© 1973 The Zondervan Corporation. Usado com permissão

tocar harpa para sempre seria, de fato, monótono. Tal visão deixa de observar o fato de que a cena do grande trono de Apocalipse 4.1-5.14 apresenta uma imagem diferente. O centro da cena no livro de Apocalipse é Deus, adorado por suas criaturas que louvam-no em um diapasão de som clamoroso. Céu, para o cristão, é ouvir as "quatro criaturas" cantar "Santo, Santo, Santo, é o Senhor Deus, o Todo Poderoso" (Ap 4.8), e participar em seu agradecimento e adoração. Comentário adicional deve ser feito sobre as "palavras" que a Igreja, seguindo o exemplo de profetas inspirados e apóstolos, têm usado para expressarem a doutrina cristã da esperança. O debate atual sobre a linguagem teológica, "Deus fala", tem uma aplicação óbvia, senão básica às afirmações escatológicas que são feitas pelos teólogos. Alega-se que a visão científica moderna do tempo, espaço e casualidade tem transformado a escatologia tradicional em algo sem significado. Com uma visão pré-científica do universo de três plataformas, pode-se imaginar a vinda de Cristo em glória nas nuvens, rodeado com uma legião angelical, para chamar os mortos com o som da trombeta. Uma olhada pelos olhos de Einstein, um céu de anjos acima, um inferno de demônios abaixo, e um mundo no meio como um palco para o impressionante drama da ressurreição e julgamento no fim dos tempos, é impensável, é pressuposto.

O problema é muito mais antigo que a ciência moderna; a ciência natural pode ter afiado o problema, mas não o criou. A Filosofia sempre foi ofendida pela visão pessoal de Deus, um Deus que se auto-revelou na forma massiva de eventos históricos. Se a doutrina da esperança cristã for rejeitada, é rejeitada porque uma filosofia da realidade tem sido escolhida que exclui a possibilidade de tal esperança. Tal escolha filosófica não descansa sobre a ciência. A ciência não é uma filosofia; é um método de conhecimento do mundo dos objetos. A revelação, por outro lado, está interessada na exposição de Deus, que não é nem um pouco objetivo, mas pessoal — aquele que diz "Eu sou". As categorias da linguagem e do pensamento da ciência são inadequadas para descrever até mesmo o mistério da personalidade *humana*. Quanto mais, então deveria alguém esperar por uma descrição adequada, em termos científicos, da revelação pessoal final de Deus no último dia. Não é de se surpreender, então, que alguém que se fecha no método da ciência não terá tempo para uma "gloriosa aparição do grande Deus e nosso Salvador, Jesus Cristo". Por que deveria alguém se fechar em um método de conhecimento que faz de si próprio um mistério mesmo para a própria pessoa? Os teólogos cristãos concedem a impropriedade (não a ausência de significação) de toda linguagem humana sobre Deus e o mundo do porvir, uma impropriedade que será ultrapassada somente na consumação de todas as coisas, quando a fé se tornar vista. Enquanto isso, desistindo da autonomia racional da filosofia, ele descansa em uma verdade dada pela revelação, não descoberta pela razão. É preciso crer para entender; *fides praecedit intellectum*

BIBLIOGRAFIA. R. H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of the Future Life* (1899); L. S. Chafer, *The Kingdom in History and Prophecy* (1915); H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic* (1941); W. C. Robinson, *Christ the Hope of Glory* (1945); G. Ladd, *Crucial Questions about the Kingdom of God* (1952); G. Vos, *Pauline Eschatology* (1952); E. Brunner, *Eternal Hope* (1954); E. Sauffer, *New Testament Theology* (1955); H. Quistrop, *Calvin's Doctrine of Last Things* (1955); J. D. Pentescost, *Things to Come* (1958); O. Cullmann, *Immortality of the Soul or Ressurrection of the Dead* (1958); E. Brunner, Dogmatics, III, sec. IV (1962); K. Heim, *The World — Its Creation and Consummation* (1962); M. C. Tenney, *Interpreting Revelation* (1963); K. Stendahl, org., *Immortality and Ressurrection* (1965).

P. Jewett

ESCOL (אשכל; LXX (1) Ἐσχώλ, (2) Βότρυς; Vul. *Botrys*; Lutero *Eskol*).

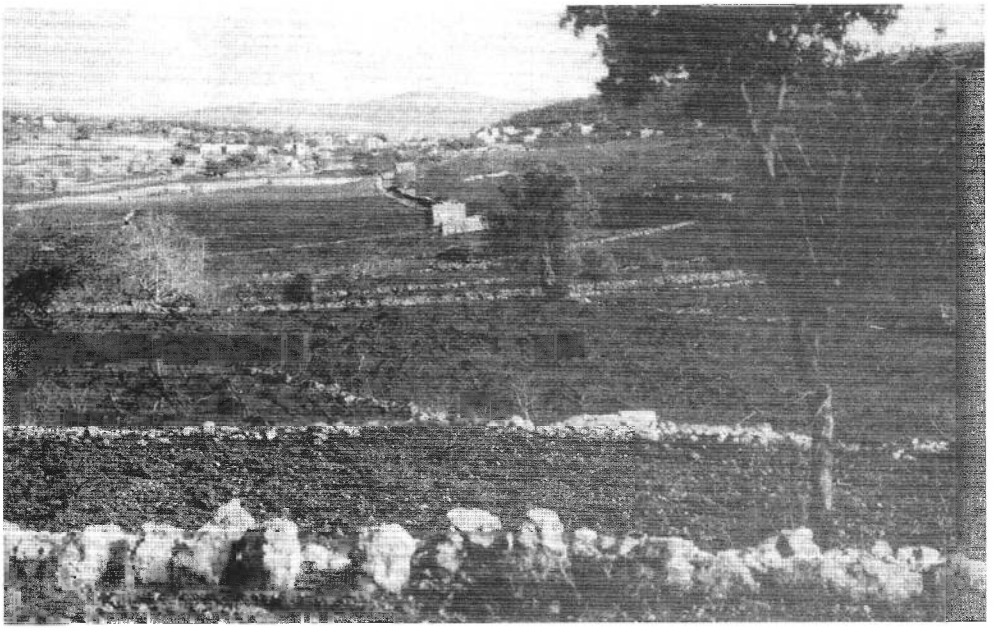
1. אשכל significa *um punhado*, *grupo*; propriamente a *raiz* ou *caule* de um cacho a saber, (a) uvas (Is 65.8; Mq 7.1), e (b) grãos ou flores penduradas em cachos como uvas, por exemplo, datas (Sl de Sal 7.8), ou flores de arbusto (1.14).

2. Um amorita, irmão de Manre e Aner, que aparentemente morava perto de Hebrom (Gn 14.13). Todos os três eram aliados de Abraão (c. 1955 a.C.) quando Ló foi resgatado de Quedorlaomer (Gn 14.24).

3. O vale ou wadi onde os doze espias encontraram um cacho de uvas tão grande que necessitava de dois homens para carregá-lo (Nm 13.23, 24). Talvez נחל אשכל (*vale de um cacho*) pode ser identificado com um wadi ao norte de Hebrom. (Há uma fonte chamada Ain-Eshkali c. 4 Km ao norte de Hebrom.) As vinhas nesta área ainda produzem uvas deliciosas.

R. C. Ridall

ESCOLA. *Veja* Educação nos Tempos Bíblicos.



Vale de Escol ligeiramente ao norte de Hebrom. © *M.P.S.*

ESCOLAS DE PROFETAS. *Veja* Educação nos Tempos Bíblicos; AT; Profecia; Profetas.

ESCOLTA. (τετράδιον) (At 12.4). Esta é a única ocorrência na Bíblia e refere-se aos quatro homens designados por Herodes Agripa para manter Pedro prisioneiro, durante as quatro vigílias da noite. É uma palavra rara, até mesmo em literatura clássica, e parece ser helenística em origem. Suas aparições nos papiros são raras e são aplicadas em montes de papel, em dias do mês e em ocasião da duração da febre quartã. No relato de Atos, a disposição da escolta é enunciada. Pedro estava dormindo acorrentado a dois soldados (At 12.6), enquanto os outros dois mantinham sob vigília as portas por onde passaram Pedro e o anjo (v. 10). De interesse especial é o fato de que o termo, embora pareça peculiar à Ásia, foi incluído na narrativa. Isto é parcialmente explicável pelo fato de que os herodianos eram dedicados a helenizar a nação judaica. Eles repudiaram o uso do hebraico e todas as questões públicas eram conduzidas em grego. O termo é utilizado por Filo, o filósofo greco-judaico alexandrino; Philostratus, o sofista leminiano, e séculos depois na Era Bizantina por Vegetius, o perito militar de Teodósio I. O termo no NT, literalmente, significa "quarteto".

W. White Jr.

ESCÓRIA. 1. (סיג, Ez 22.18; סיגים em outros lugares). Literalmente aquilo que é removido pela fusão do metal; matéria indesejável. Geralmente, a escória da prata é comentada (Pv 25.4; Is 1.22; Ez 22.18). Escória é análoga a בדיל "liga, estanho" (Is 1.25). Em cada caso a escória é símbolo da corrupção moral (cp. Sl 119.119), algumas vezes descrevendo a maldade de Israel (Ez 22.18).

כסף סיגים "escória da prata" [*veja* Vidraça] (Pv 26.23, mg.) foi corretamente alterada na NVI para כספסיגים, "camada de esmalte". O termo ugarítico *spsg* "brancura" ou "esmalte esbranquiçado" fazendo uma alusão ao significado.

2. סחי (*Aquilo que é raspado*; περίψημα, *aquilo que é esfregado por todos os lados*). A palavra ocorre só uma vez na ARA, em 1 Coríntios 4.13, mas duas vezes na KJV (Lm 3.45; 1Co 4.13). Em português a etimologia da palavra nos remete a um dos seus significados, i.e., resíduo que se forma com a fusão dos metais e que é removido por fricção. Contudo, o sentido figurado dessa palavra refere-se à ralé ou aos que são considerados desprezíveis pela sociedade. Ambas as palavras, סחי e περίψημα possuem esses dois significados, apesar de que a Bíblia só utiliza o seu sentido figurado. סחי é derivado de סחח, que significa "raspar". No texto de Lamentações 3.5 é usada metaforicamente para descrever Jerusalém como "cisco" no meio de seus inimigos. A palavra grega περίψημα é

derivada de um significado composto "aquele que é esfregado por todos os lados" e é utilizada em 2 Coríntios 4.13 para referir-se aos apóstolos que, apesar de fracos e frágeis, "os vasos de barro", são comparados por Paulo com o orgulho e presunção da Igreja de Corinto.

BIBLIOGRAFIA. W. F. Albright, BASOR 98 (1945), págs. 24,25.

H. M. Wolf e W. Gerig

ESCORNAR (נגח, Qal e Piel, *empurrão, espetar*). Êxodo 21.28-32 discute leis relacionadas a um boi que chifra pessoas. Geralmente, tem uma conotação militar de empurrar o inimigo (Dt 33.17; Sl 44.5; Dn 8.4). Zedequias fez chifres de ferro para Acabe, símbolo de armas irresistíveis (1Rs 22.11). O hitpael significa "travar combate espetando com, guerrear com", descrevendo os esforços sem sucesso do rei do sul (Dn 11.40). Ezequiel 34.21 condena o "gado gordo" de Israel que "espeta" o doente com seus chifres.

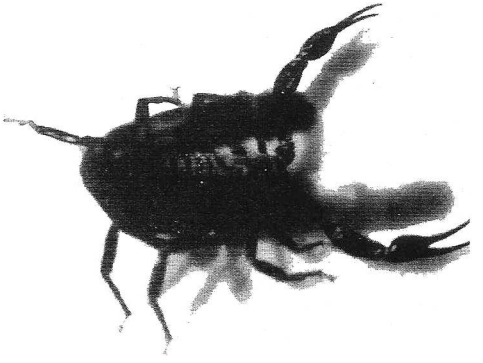
H. M. Wolf

ESCORPIÃO (עקרב: σκορπίος; *escorpião*). Não existe problema com respeito a tradução, pois este nome hebraico é usado hoje; uma rota acima da grande escarpa através do Neguebe é a Subida dos Escorpiões. Das 500 espécies do mundo, umas 12 são conhecidas nas várias regiões da Palestina, do deserto do Neguebe até os bosques úmidos do norte. Embora eles variem em tamanho, proporções e cor, o perfil de um escorpião, com seu par de pesadas pinças e calda com ferrão pontudo curvada para frente, o faz imediatamente reconhecível. O tamanho em si mesmo não é indicação da potência do veneno; pelo menos uma espécie do Oriente Próximo tem uma picada muito perigosa, mas é provável que nenhuma mate uma pessoa saudável. Os escorpiões são classificados próximos às aranhas e, como elas, são totalmente carnívoros. O ferrão é usado com precisão para paralisar a presa, que é então consumida por sucos digestivos lançados sobre ela e sugados dos tecidos arruinados.

Perto do cair da noite os escorpiões emergem de buracos e fendas onde eles passaram o dia e perambulam em busca da presa. Eles normalmente não atacam os humanos, mas reagem instintivamente se pisados. Os escorpiões são mencionados principalmente figuradamente, com referência a seu desagrado e perigo. 1 Reis 12.11, "vos castigarei com escorpiões", pode se referir a um chicote com muitas correias, munido com saliências curvas de metal e conhecido como escorpião (1Mac 6.51). A referência do Senhor, "Ou, se lhe pedir um ovo lhe dará um escorpião?" (Lc 11.12) bem poderia ter sido feita como se ele indicasse um escorpião sob uma pedra à margem da estrada. O contraste é notável; o segmento do "corpo" em algumas espécies é gordo e quase oval, mas este dito poderia ter ecoado um provérbio.

BIBLIOGRAFIA. Encyclopaedia Britannica, Vol. 20 (1951), pág. 137.

G. S. Cansdale



Grande escorpião venenoso © *Lev*

ESCRAVO, ESCRAVIDÃO (עבד, δοῦλος, *escravo, servo*). O título de propriedade de um homem por um outro, pelo que o primeiro era visto na maioria dos aspectos como propriedade, e não como pessoa. Era uma parte profundamente enraizada da economia e estrutura social do antigo Oriente Próximo e do mundo greco-romano.

I. Escravidão no AT
   A. Fontes literárias
   B. Terminologia
   C. Aquisição de escravos
      1. Prisioneiros de guerra
      2. Compra
      3. Insolvência
      4. Presente
      5. Herança
      6. Nascimento

D. *Status* legal e direitos dos escravos
   1. Manumissão
   2. Direitos religiosos
   3. Direitos civis
   4. Casamento
   5. Pecúlio
   6. Asilo e extradição
   7. Sinal de ignomínia
E. Proprietários particulares de escravos
F. A importância da escravidão

II. Escravidão no NT
A. Manumissão
   1. Freqüência de manumissão
   2. Tempo de serviço antes da libertação
   3. *Status* econômico dos libertos
   4. Judeus livres
B. *Status* dos escravos

I. Escravidão no AT

A escravidão era uma prática difundida no antigo Oriente durante os tempos do AT. Todavia, o número de escravos em Israel provavelmente não foi tão alto como nos tempos clássicos. Em Israel era mais barato contratar trabalhadores do que manter escravos. O uso de escravos parece ter sido somente confinado a tarefas do lar e para trabalhar no campo ao lado do dono e sua família.

A. Fontes literárias. A legislação do AT está registrada em Êxodo 21, Levítico 25 e Deuteronômio 15. Existem referências numerosas a escravos por todo o AT. Dados extrabíblicos sobre a escravidão entre os judeus estão limitados ao Papiro Elefantino da colônia egípcia do 5º séc. a.C. Os documentos privados e públicos do antigo Oriente Próximo desde o 3º milênio a.C. até os tempos do NT estão repletos de referências às práticas de escravidão nas culturas paralelas.

B. Terminologia. Três termos são usados no AT para um escravo: עבד, um escravo; אמה e שפחה, para uma escrava. Outras expressões são נער, jovem; נפש, pessoa; e מקנה כסף, alguém comprado com dinheiro. Nos códices bíblicos, a designação "hebreu" ou "seu irmão, um homem hebreu" e "sua irmã, uma hebréia", aparece freqüentemente. O Talmude sugere que os códices são aplicados aos escravos hebreus, quando aparecem essas designações, e em outra forma a escravos não-hebreus. Contudo, tal interpretação apresenta dificuldades consideráveis na interpretação dos textos.

C. Aquisição de escravos. 1. *Prisioneiros de guerra.* O meio mais primitivo de aquisição de escravos no Oriente Próximo era pela conquista militar. Milhares de homens, mulheres e crianças eram assim reduzidos à servidão. Para os antigos, isto era considerado um avanço humanitário na prática primitiva de destruir tudo do inimigo (Nm 31.7-35; Dt 20.10-18; 1Rs 20.39; 2Cr 28.8-15). Os códices do Oriente Próximo e as leis do AT procuravam limitar o excesso de punição brutal que os prisioneiros recebiam. Ao hebreu era ensinado que, se um soldado visse uma mulher bonita entre os cativos e se casasse com ela, ele teria de daí em diante tratá-la como uma pessoa livre (Dt 21.10-14). Não lhe seria permitido vendê-la como escrava após ter cessado o relacionamento com ela. Os hebreus foram sujeitos à escravidão após serem capturados na guerra, nas mãos de incontáveis inimigos. Os fenícios, filisteus, síros, egípcios e romanos fizeram escravas grandes levas de judeus.

2. *Compra.* O AT providenciou para que os estrangeiros pudessem ser comprados e vendidos como escravos e considerados como propriedades (Lv 25.44-46). Existem referências freqüentes a escravos estrangeiros que eram levados para a Palestina (1Cr 2.34s.). Os hebreus foram também vendidos como escravos em outros países; conseqüentemente, a pena de morte era imposta àqueles que raptavam e vendiam pessoas nascidas livremente (Êx 21.16; Dt 24.7). O AT cita exemplos de um pai vendendo sua filha (Êx 21.7; Ne 5.5); uma viúva vendendo seus filhos para pagar a dívida do seu marido (2Rs 4.1); e homens e mulheres se vendendo (Lv 25.39,47; Dt 15.12-17).

O preço de escravos variava muito. 30 siclos era o preço de acordo com Êxodo 21.32. Uma escala de 3 para 50 siclos é dada em Levítico 27.3-7, de acordo com a idade e o sexo do escravo. Poderia ser feito um apelo ao sacerdote quando houvesse discordância no preço (v. 8). 20 siclos era o preço de um jovem (v. 5) — o preço pago por José (Gn 37.28). O preço médio para um escravo era 40 siclos (2Mac 8.11). Um resgate de 1 talento por um cativo (1Rs 20.39) deve indicar que ele era um indivíduo de grande importância.

Crianças eram vendidas para a escravidão sob termos de contratos condicionais. Mais freqüentemente, isto era verdadeiro para moças solteiras. Êxodo 21 estipula que se um homem vender sua filha, ela tem de se tornar a esposa ou concubina do seu dono ou um dos seus filhos quando atingir a maturidade. Se nenhum membro masculino

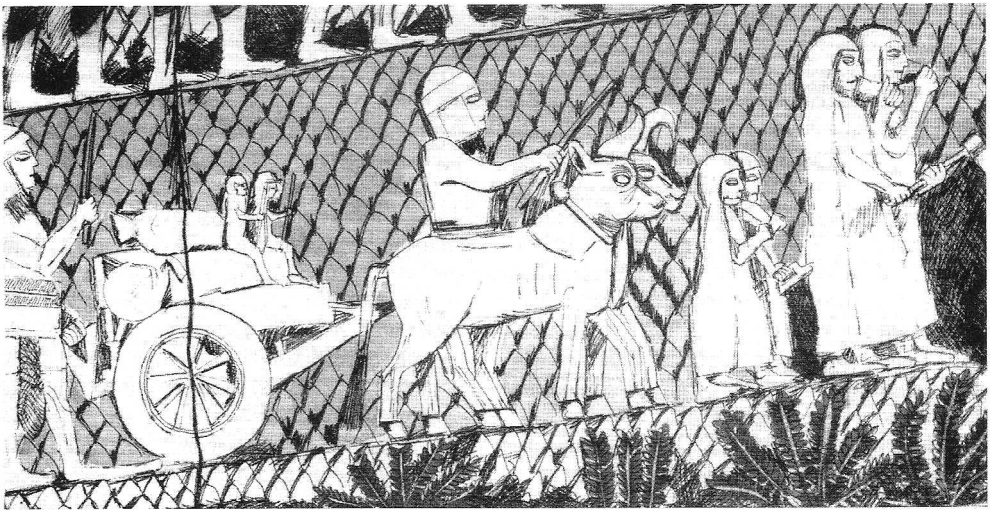
da família a tomar como esposa, ela tem de ser libertada sem qualquer pagamento em dinheiro por parte dela (v. 11). Esta condição era colocada no contrato porque garotas eram freqüentemente compradas com a intenção de serem transformadas em prostitutas ao atingirem a maturidade.

Uma venda forçada de crianças para a escravidão é mencionada em Neemias 5. Aparentemente, um pai havia prometido seus filhos por um empréstimo durante um período de dificuldade econômica. Como acordo da dívida, a terra foi confiscada e as crianças vendidas para a escravidão.

Existe alguma prova de que os hebreus traficavam escravos, uma prática comum no antigo Oriente Próximo. Um escravo egípcio é mencionado em 1 Crônicas 2.34. Duas leis tratavam do comércio de escravos. Êxodo 21.16 e Deuteronômio 24.7 proibiram o rapto e venda de indivíduos nascidos em liberdade. A penalidade para isso era a morte. Talvez não fossem vendidos para outros países, mas, possivelmente, porque eram exemplo essencial da comunidade da Aliança. Certamente José foi tratado dessa maneira (Gn 37.28). Uma segunda lei (Dt 23.15s.) proíbe a extradição de um escravo fugitivo, presumivelmente um hebreu que escapasse do seu dono em um país estrangeiro.

Vender-se a si mesmo para a escravidão parece ter sido uma prática comum dos israelitas. A lei de Êxodo (21.5,6) e a lei de Deuteronômio (15.16s.) tratavam do homem que se vendia em escravidão voluntariamente. Ambas se referem ao homem que se recusou a ir embora após alguns anos de serviço. Se ele recusasse a sua liberdade porque aproveitava da segurança econômica da sua nova casa e porque desejava ficar com a esposa que seu proprietário lhe providenciou, e com seus filhos, ele serviria a seu proprietário durante toda a vida. Levítico 25 descreve a maneira pela qual um israelita, que se tornou escravo voluntariamente, deveria ser tratado, ou que se vendeu para um outro israelita ou um estrangeiro residente. Cálculos eram feitos para a libertação após 50 anos de servidão. O valor de um escravo era calculado com base no número restante de anos da sua servidão. Evidentemente, a libertação do ano sabático do Livro da Aliança era esquecida ou mais provavelmente desrespeitada. A hipótese na qual a lei de Levítico está baseada é de que nenhum israelita poderia permanecer em servidão perpétua, porque ele era um filho de Deus.

3. *Insolvência.* Uma das principais fontes de escravos na Palestina era o cidadão que estava em falta com o pagamento das suas dívidas. As leis de Êxodo (21.2-4) e Deuteronômio (15.12) tratam sobre tal pessoa. Elas procuravam proteger o escravo ao limitarem seu serviço a 6 anos. O princípio por trás da escravidão por insolvência está claro nos termos de Êxodo 22.2. A lei permitia que um ladrão fosse vendido em escravidão, não porque ele furtou algo, mas porque seria incapaz de devolver ao proprietário o objeto ou o valor correspondente.



Israelitas de Laquis sendo levados cativos pelos soldados do rei assírio Senaqueribe (pintura artítica, baseada em detalhes a partir de quadros encontrados no palácio de Ninrode). Isso ilustra como os escravos eram adquiridos no tempo da guerra.

Existem referências numerosas a hebreus que foram reduzidos à escravidão para saldar dívidas. Alguns dos que se juntaram a Davi na caverna de Adulão eram devedores (1Sm 22.2). 2 Reis 4.1 e Neemias 5.1-5 mencionam situações de crianças que foram levadas escravas para satisfazer credores. Isaías se referiu à prática quando escreveu estas palavras de Deus: "Quem é meu credor, a quem eu vos tenho vendido? Eis que por causa da vossa iniqüidade é que fostes vendidos" (Is 50.1).

Uma das razões para a insolvência foram os altos valores de juros cobrados no mundo antigo. Os israelitas eram protegidos, em teoria pelo menos, pela legislação, escrita em Êxodo e repetida em Levítico e Deuteronômio, que proibia de cobrar juros dos seus conterrâneos.

4. *Presente.* O escravo não hebreu poderia ser adquirido como um presente. Desta maneira, Lia recebeu Zilpa como sua escrava (Gn 29.24).

5. *Herança.* Escravos não hebreus poderiam ser passados de uma geração a outra. Levítico 25.46 manteve a servidão perpétua dos habitantes originais de Canaã nesta questão.

6. *Nascimento.* Os filhos de escravos, nascidos dentro da propriedade de alguém, se tornavam propriedade dele, mesmo se o pai posteriormente adquirisse a liberdade (Êx 21.4; Lv 25.54).

D. *Status* legal e direitos dos escravos. 1. *Manumissão.* A lei do AT a respeito da libertação de escravos está registrada em três passagens (Êx 21.1-11; Lv 25.39-55; Dt 15.12-18). A primeira destas afirmava que um escravo hebreu deve ser liberto após ter servido por 6 anos. Se ele estivesse casado antes de se tornar um escravo, sua esposa deveria ser solta com ele, porém, se ela fora dada por esposa pelo seu senhor, o escravo deveria ser livre, mas sua esposa e filhos permaneceriam como propriedades do senhor. Nesses momentos, se o escravo escolhesse ficar com seu senhor e sua esposa e filhos, ele teria de se apresentar aos juízes, sua orelha seria furada, provavelmente para que algum tipo de símbolo ou sinal pudesse ser fixado, e ele se tornaria um escravo por toda a vida.

Uma escrava era tratada bem diferentemente. Ela era prometida perante a lei para ser uma concubina ou esposa do proprietário ou de um dos seus filhos. Por interessar bastante ao lar, uma escrava seria liberta somente sob condições extraordinárias. Se o senhor estivesse descontente com ela, ele poderia deixar que ela fosse redimida, provavelmente pela sua família. Se ele a houvesse prometido a um dos seus filhos, ela deveria ser tratada como uma das suas filhas. Se o proprietário tomasse outra esposa, ele ainda seria responsável por sua escrava concubina. Se estas três condições não fossem cumpridas, a escrava ficaria livre.

O Livro da Aliança (Êx 20.23) também providenciara a libertação de escravos que fossem mutilados por seus senhores. Questões surgiram a respeito do significado de Êxodo 21.26, 27. O adjetivo "hebreu" não é usado. Alguns sugerem, então, que a injunção se aplica somente a escravos não hebreus, como declara o Talmude. Contudo, seria extraordinário apontar que um homem fosse responsável por bater em um não hebreu, mas não por bater em um escravo hebreu. Isso, provavelmente, foi um pronunciamento aplicado no tratamento para todos os escravos.

A lei de libertação em Deuteronômio tem uma mudança significativa. Ela assegura que as escravas deveriam ser tratadas da mesma maneira que os escravos. Não era mais declarado que um compromisso de casamento do proprietário, ou por um dos seus filhos, fosse uma condição da escravidão feminina.

A terceira lei de libertação é encontrada em Levítico 25.39-55. Ela providenciava para que um hebreu nunca estivesse em servidão perpétua. Um israelita que se vendia para a escravidão deveria ser liberto no ano do Jubileu. Não poderia ser considerado um escravo, mas um servo ou contratado. Escravos verdadeiros foram adquiridos das nações circunvizinhas, e para eles não havia libertação. Eram herdados com outras propriedades (vv. 44-46). Uma terceira medida orientava que, se um hebreu se vendesse por causa da pobreza a um estrangeiro residente, um dos seus parentes teria o direito de redimi-lo. O preço deveria ser baseado na quantia pela qual ele originalmente fora adquirido, e valorizado em relação ao número de anos que faltavam para o Jubileu. Ele deveria ficar livre no ano do Jubileu se não fosse redimido antes.

É difícil dizer se as leis de libertação foram observadas pelos hebreus. Não foi encontrado nenhum documento de manumissão. Ao contrário, Jeremias (34.8-17) repreendeu os príncipes de Judá que seguiam o decreto de Zedequias para libertar os escravos apenas para conduzi-los novamente à servidão. Alguns vêem na libertação do Jubileu a admissão de que os israelitas não conseguiram observar o direito de libertação após 6 anos de servidão, de acordo com os termos do Livro da Aliança.

2. *Direitos religiosos.* O escravo era considerado uma parte da família do proprietário; conseqüentemente, ele participava da vida religiosa. As leis (Êx 20.10; 23.12) lhe garantiam direito ao descanso do sábado. E Deuteronômio (12.12; 16.11,14), a condição de fazer parte no banquete religioso. Assim, o viajante não poderia participar da festa até ser circuncidado, porém o escravo, como membro da família, tinha de ser circuncidado e conseqüentemente sempre participava dos banquetes (Êx 12.43-45). Semelhantemente, um escravo na casa de um sacerdote poderia se alimentar da oferta das coisas santas, porém um viajante no lar, ou até mesmo a filha do sacerdote, se estivesse casada em uma família não sacerdotal, seria proibida de compartilhar da oferta (Lv 22.10-12).

3. *Direitos civis.* Escravos eram protegidos consideravelmente do tratamento desumano. O assassino de um escravo era punido com a morte (Êx 21.12). Se um mestre batesse em um escravo, e este morresse como resultado, o mestre seria punido, mas não fica claro qual era o castigo (21.20s.). Novamente, se um proprietário deixasse aleijado o seu escravo, este teria de ser liberto (21.26). Os termos de proibição aos maus tratos eram bastante severos. O escravo deveria ser liberto, se o espancamento resultasse na perda de um dente (21.27). Restrições também eram estabelecidas na venda ilícita de pessoas para a escravidão e no regresso de escravos fugitivos.

4. *Casamento.* Os escravos hebreus tinham permissão para casar. A lei em Êxodo estabelece que o escravo hebreu deveria estar livre em 6 anos. Se fosse casado quando se tornou servo, sua esposa e filhos deveriam ser libertos com ele (Êx 21.3), porém se lhe fosse concedida uma esposa por seu mestre, então esta e seus filhos deveriam permanecer como propriedade do dono. A última disposição era obviamente a causa da servidão perpétua, pois, se um homem escolhesse permanecer com sua esposa e filhos, seria levado perante o juiz, teria sua orelha furada, como um sinal de sujeição perpétua, e então declarado escravo por toda a vida (21.5,6).

A lei em Êxodo é complexa com respeito a mulheres escravas. Por um lado, permitia que se concedessem esposas aos escravos hebreus (21.2-4), porém, por outro lado, determinava que mulheres deveriam ser tratadas diferentemente (*veja* D. 1). Uma hebréia somente poderia ser escrava na condição de ser a esposa ou concubina do seu mestre ou de um dos seus filhos, e apenas mulheres estrangeiras eram dadas aos escravos hebreus como esposas.

5. *Pecúlio.* Desde os tempos antigos, aos escravos foi concedido o direito de ter propriedade. O pecúlio poderia ser qualquer forma de bem, incluindo escravos (2Sm 9.10). O Código de Hamurabi reconheceu este direito e até decretou a maneira pela qual o pecúlio seria distribuído com a morte do proprietário do escravo. O AT (Lv 25.47-55) providenciava que um homem que se vendesse para a escravidão poderia ser redimido pelo seu parente mais próximo ou "se ele ficar rico, ele poderá se redimir" (v. 49), presumivelmente com seu pecúlio.

Uma disposição única para escravos hebreus pode ser encontrada em Deuteronômio 15.13-15. O escravo que ficasse livre no ano Sabático deveria ser provido com mercadorias do seu mestre como um lembrete para todos de que os hebreus foram libertos da servidão no Egito.

6. *Asilo e extradição.* A disposição da lei de Deuteronômio 23.15,16 a este respeito é difícil de interpretar. "Não entregarás ao seu senhor o escravo que, tendo fugido dele, se acolher a ti. Contigo ficará, no meio de ti..." Isto poderia significar que a todo escravo fugitivo em Israel deveria ser oferecido asilo. Deve se referir, em vez disso, a escravos de países estrangeiros que procuravam asilo entre os hebreus. Existem paralelos a esse tipo de determinação em outros códigos de lei do Oriente Próximo.

7. *Sinal de ignomínia.* Sendo um escravo considerado uma parte da propriedade, alguns procedimentos eram utilizados no Oriente para indicar essa situação. No Egito, escravos eram selados com o nome dos seus donos e ordenado um corte de cabelo único. Na Babilônia, esses métodos foram utilizados, como também tatuagem e pequenas plaquetas que eram carregadas ao redor da cintura, tornozelo ou pescoço. Não há nenhuma indicação clara de que os israelitas usassem quaisquer desses sinais subservientes. A única disposição na lei era que um escravo que escolhesse permanecer em servidão após 6 anos como servo deveria ter sua orelha furada com uma sovela (Êx 21.6; Dt 15.17). Isto, é claro, foi utilizado para fixar-lhe algum tipo de classificação ou símbolo.

E. Proprietários particulares de escravos. A escravidão estatal existiu desde os

primeiros tempos de registros no Oriente Próximo. A primeira menção a isso foi feita no livro de Josué (16.10) e no livro de Juízes (1.28) com referência a um trabalho executado para o Estado pelos cananeus após a conquista da terra. Com o estabelecimento do reino de Davi, a escravidão estatal se tornou mais ampla e importante economicamente. Escravos eram utilizados pelo Estado para trabalhar em minas de cobre e usinas do Arabá. As condições de trabalho, extremamente adversas, causavam mortes em grande escala. Talvez seja por este motivo que Salomão reduziu a escravidão a "todo o povo que restou dos amorreus, heteus, ferezeus, heveus e jebuseus, e que não eram dos filhos de Israel" (1Rs 9.20s.). Em Esdras (2.55-58) e Neemias (7.57-60), eles foram agrupados na lista do censo com os escravos do Templo e o número deles é determinado como 392.

Escravos do Templo eram comuns em todo o período do AT, no Oriente Próximo. Nenhuma citação sobre eles é feita no AT até os tempos pós-exílicos. Eles foram trazidos da Babilônia por Zorobabel e Esdras (Ed 2.43-54; Ne 7.46-56). Esdras declara que havia 220 deles que Davi e seus oficiais tinham separado para atender aos levitas (Ed 8.20). Aparentemente moravam em cômodos separados ligados ao Templo e trabalhavam sob supervisão (Ne 3.31; 11.21). Menção anterior é feita a cativos que foram entregues ao Templo, alguns midianitas (Nm 31.28-30,40), e os gibeonitas que se tornaram "rachadores de lenha e tiradores de água para a casa do meu Deus" (Js 9.23), porém não fica claro se eles procediam como escravos do Templo.



Uma lista de escravos que inclui hebreus, no Egito, por volta do tempo de Josefo. Papiro Nº 35, em 1446, no Museu Britânico © *Brooklyn Museum*.

F. A importância da escravidão. Os códigos definem medidas consideráveis de limites de tratamento de um homem para com seu semelhante, porém relatam pouco sobre como era ser escravo no antigo Oriente. Para isto, pode-se dirigir às narrativas do AT, nas quais escravos eram figuras importantes. Deve ser observado primeiramente que os escravos eram membros do lar e ficavam agrupados com as mulheres e as crianças (Êx 20.17). Os últimos, como escravos, poderiam ser comprados e vendidos. A esposa e a concubina-escrava eram freqüentemente difíceis de distinguir. Como sugere Paulo (Gl 4.1), a criança em Israel "não era melhor do que um escravo", pois ambos eram açoitados (Êx 21.20-27; Pv 13.24), mas o escravo estava permanentemente protegido da injustiça.

Na Palestina, em geral, não era permitido ter muitos escravos, exceto para o Templo e para o Estado. Eles se ocupavam, em geral, com afazeres domésticos no lar e trabalhavam especialmente em operações de grande escala na agricultura e artesanato. Uma afeição calorosa freqüentemente se desenvolvia entre o senhor e seu escravo. Os códigos, tanto em Êxodo como em Deuteronômio, especificamente, atendiam ao escravo que desejasse permanecer em servidão por motivo de estima para com seu senhor. Deve ter havido esse relacionamento entre Abraão e Eliezer, de Damasco, uma vez que Eliezer foi designado herdeiro de seu senhor (Gn 15.1-4) e, posteriormente, enviado a negociar para o herdeiro (cap. 24). Um escravo de Saul (1Sm 9.5; 16.22) era conselheiro e confidente do seu mestre, como foi Geazi, o escravo de Elizeu (2Rs 4.12; 8.4). A menção é também feita a Jara, um escravo egípcio doméstico que foi entregue à filha do seu mestre em casamento (1Cr 2.35). Assim, o quadro freqüente retratado é de afeição e confiança entre as partes, senhor e escravo, restrito à família.

II. Escravidão no NT

Há um silêncio estranho da parte de Cristo e seus apóstolos a respeito da sociedade de escravos no meio da qual eles viviam. Longe de condenar a escravidão, Paulo e Pedro lembravam a seus convertidos de que eles deveriam obedecer a seus

mestres (Ef 6.5-8; Cl 3.22-25; 1Tm 6.1s.; 1Pe 2.18-21). Paulo sugeriu que um escravo fugitivo deveria voluntariamente voltar para o seu mestre (Fm 10-16). Em nenhum lugar ele propôs que os cristãos deveriam entregar seus escravos, mas exortou mestres a tratarem seus escravos com bondade e consideração (Ef 6.9; Cl 4.1). Resumindo, a prática da escravidão não era condenada, mas seus abusos seriam. A atitude dos apóstolos é mais bem explicada pela maneira única por meio da qual os romanos do 1º séc. d.C. tratavam seus escravos e os libertavam em grande quantidade.

A escravidão teve uma longa história no mundo greco-romano na época do NT. Durante a conquista romana, do 3º ao 1º séc. a.C., centenas de milhares de escravos foram introduzidos na sociedade romana. Contudo, tem de se ter cuidado para não generalizar o tratamento bárbaro de escravos pelos romanos nos primeiros séculos antes da era cristã. Mudanças humanitárias poderosas foram incorporadas ao mundo romano por volta do 1º séc. d.C., que levaram radicalmente ao melhor tratamento dos escravos.

Como nos tempos do AT, os homens se tornaram escravos no mundo greco-romano de várias maneiras. A maioria dos casos foi por herança ou compra. Os últimos, geralmente, eram prisioneiros de guerra ou pessoas ilegalmente tomadas e vendidas por piratas para mercadores de escravos. Parece que alguns dos mercadores de escravos se envolveram em um comércio de capturar e vender escravos, atividade comum nos primeiros séculos. De acordo com Cícero (Par. 35), a dívida era a causa da escravidão na antiga Roma, mas esta prática foi proibida por lei, em 326 a.C.

A. Manumissão. A escravidão havia se tornado um caminho bem percorrido pela cidadania romana em todo o império por volta do 1º séc. d.C. Cativos eram educados e treinados nos costumes romanos antes de se tornarem cidadãos. O jovem Plínio em uma carta declarou, como sua justificativa de manumissão, que libertou seus escravos porque desejava ver seu país crescendo em número de cidadãos (Ep. 7. 32. 1). Cassius Dio (46. 7. 6) colocou palavras semelhantes na boca de Augusto César, porém a declaração é menos confiável do que a de Plínio. Por trás dessas declarações, há o fato de que Roma estava afrontada com um declínio da população de cidadãos livres de nascimento. O liberto, no entanto, sob o nome e apoio do seu mestre anterior, poderia cumprir obrigações para com o Estado, sendo a mais importante o serviço militar. É comprovado em vários exemplos que quaisquer que fossem os motivos, os romanos libertavam escravos em grande quantidade.

1. *Freqüência de manumissão.* Há evidência considerável de manumissão. Tenney Frank (AJP 53 [1932], pág. 360) fez um estudo do tesouro sagrado dos romanos dos anos 81 a 49 a.C. e suas conclusões são extraordinárias. Uma das fontes para o tesouro sagrado era a taxa de manumissão, de 5% do valor do escravo a ser liberto. Usando uma avaliação razoável, o valor de 500 denários por escravo, ele chegou à conclusão de que 500 mil escravos foram libertados durante esse período, pois 12 milhões de sextários foram retidos de imposto nessa época. Essa descoberta foi assustadora, visto que a população da cidade de Roma, em 5 a.C., foi estimada em cerca de 870 mil pessoas.

Duas outras pequenas provas na freqüência da manumissão desse período são significativas. César enviou 80 mil pessoas pobres, na maioria libertos, para as províncias fora da cidade de Roma, como colonos nos anos 46-44 a.C. Antes disso, em 57—56, quando uma doação de grãos foi estabelecida para os cidadãos necessitados de Roma, muitos proprietários libertaram seus escravos mais idosos. Isto indica que nem sempre era o humanitarismo que estimulava alguns a libertarem seus escravos (Cassius Dio 39.24).

Provas do primitivo império, na época da Igreja Primitiva, são mais significativas e incomuns. Em um estudo de 13.900 inscrições de túmulos do *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Frank mostrou que de 4.485 pessoas nascidas em Roma e que, com pouca exceção, eram cidadãos pobres, 3.723, ou 83% tinham nomes estrangeiros e 70% tinham nomes gregos. Esta é uma indicação verdadeira de que o indivíduo primeiramente havia sido um escravo ou, talvez, o filho ou filha de um escravo ou um liberto. Existe evidência adicional de que esta porcentagem é provavelmente muito baixa. No instante em que um registro de gerações sucessivas aparece, a porcentagem de nomes gregos se reduz de 64% para 38%. Parece que o liberto logo tentava descartar um nome grego e presumivelmente qualquer outro nome estrangeiro em favor do latim (AHR 21 [1916], págs. 689-708). A confiabilidade do aspecto das conclusões de Frank é corroborada por outros estudos. Em Minturnae, 77% de todos os escravos e libertos eram gregos (*Excavations at Minturnae* 2 [1], págs. 106-113). Semelhantemente, 76% dos libertos e escravos de Cícero eram gregos e 73% dos escravos e libertos de outros, mencionados por Cícero, tinham nomes gregos.

A legislação de Augusto indica que com a morte de seus senhores, os escravos eram libertados em grandes levas. Para controlar tal atividade, Dionísio de Halicarnassus disse que foi incentivado pelo desejo dos proprietários de que seus escravos comparecessem ao seu enterro vestindo os gorros da liberdade (4.24), o *lex Fufia Canina*, que foi aprovado em 2 a.C. A lei assegurava a possibilidade, ao morrerem os proprietários, de que uma parte dos seus escravos fosse libertada em uma escala gradativa. Se alguém possuísse dois ou dez escravos, a metade poderia ser libertada. De dez a trinta, um terço poderia ser libertado. Se um mestre possuísse de cem a quinhentos, somente um quinto poderia ser libertado (Gai 1. 42s.). Era claro, em tudo, o apoio para a justificativa de libertar o grande número de escravos na antiga Roma.

2. *Tempo de serviço.* Falta informação sobre o tempo que um escravo tinha de esperar para sua libertação. Cícero, contudo, esclarece que um servo digno poderia esperar por sua liberdade cerca de 7 anos (Phil. 8. 32), número que coincide exatamente com os requerimentos do AT (Êx 21.2). Não é surpreendente, então, achar que nas obras de Cícero alguns indivíduos, como Tiro, Statius, Dionísio e Euticides haviam sido primeiramente mencionados em ligação a algumas tarefas importantes que executavam como escravos, e poucos anos depois eram chamados de libertos.

3. *Status econômico do liberto.* Quando um mestre libertava seu escravo, freqüentemente estabelecia seu liberto em um negócio e o proprietário se tornava parceiro nisso. Geralmente o escravo aprendia seu ofício como aprendiz no lar do proprietário ou loja de artesanato. Então, com o trabalho extra, ele guardava o bastante para comprar sua liberdade, ou a conseguia graciosamente de seu senhor.

Muitos exemplos de prosperidade de ex-escravos podem ser citados. Visto que Ostia, porto marítimo de Roma, era uma nova comunidade próspera durante o final da República e o princípio do Império, os libertos se aglomeravam ali. Grande parte de magistrados da cidade ficou livre (Gordon, JRS 21 [1931], pág. 70). Outros ainda se tornaram cavaleiros: isto significava que eles possuíam propriedades avaliadas em mais do que 50 mil sextários. Seus nomes são interessantes e indicam suas categorias anteriores e, freqüentemente, suas nacionalidades: Antistius Agathangelus, Carminius Parthenopaeus, Combarisius Vitalis, Cornelius Epagathanius, Licinius Herodes e Lutatius Charitonaenus. Eles acumulavam suas fortunas como comerciantes de grãos, carpinteiros, mercadores de vinho, marceneiros, agrimensores. Dois outros libertos prósperos em Ostia foram um ferreiro e um moleiro.

Em Roma, a situação foi a mesma. Havia uma rua de lojas, a Via Sacra, especializada em jóias. Todos os proprietários das lojas que podiam ser identificados eram libertos. Havia sete mercadores de pérolas, dois joalheiros, dois ourives, um escultor e um elaborador de baixelas. Uma inscrição encontrada em Roma ilustra a prática da época. O proprietário de M. Canuleius Zosimus erigiu uma placa memorial a seu liberto morto aos 28 anos de idade. Ele disse de seu escravo: "Ele transcendeu na arte de esculpir louça clodiana" (CIL 6.9222). Havia duas firmas de construção em Roma. Elas eram dirigidas por G. Domitius Trophimus e C. Calpetanus Favor, que foram libertados e tinham escravos trabalhando sob a supervisão deles. Um dos escravos, Hermes, foi posteriormente libertado por seu proprietário e se tornou C. Calpetanus Hermes (CIL págs. 15,319,904,1112-1114).

4. *Judeus livres.* Os judeus em Roma eram um grupo interessante. Milhares deles foram à cidade de Roma como escravos no período do final da República e princípio do império. Leon (*The Jews of Ancient Rome*,237s.), em estudo das inscrições nas catacumbas, descobriu que não havia uma menção sequer a um escravo entre elas. Isto confirma a declaração de Filo de que muitos judeus foram a Roma como escravos, mas logo se tornaram livres (*legatio* 23.155). Além do mais, muitos judeus tomaram para si mesmos nomes romanos arrogantes e, exceto pelo fato de que foram enterrados em catacumbas judaicas, nunca teriam sido reconhecidos como judeus.

Tudo isso comprova que o escravo romano, longe de viver em servidão perpétua, poderia esperar por um dia de oportunidade. Tornou-se prática comum dos romanos libertar seus escravos e depois os estabelecer em comércio ou profissão. Muitas vezes, o ex-escravo se tornava mais rico do que o seu senhor.

B. O *status* dos escravos. O indivíduo, enquanto escravo, na maioria dos aspectos, era igual ao seu parceiro nascido livre no mundo greco-romano, e em alguns aspectos levava vantagem. Por volta do 1º séc. d.C., os escravos possuíam a maior parte dos direitos legais cedidos a um liberto. Inscrições sepulcrais dos 1º e 2º sécs. indicam a prosperidade e solidariedade familiar do escravo

imperial. Muitos tinham uma quantia considerável de dinheiro à sua disposição e direito a ter esposa e família. Em 20 d.C., um decreto do Senado especificava que criminosos escravos deveriam ser julgados da mesma maneira que um liberto (Just. Dig. 48.2.12.3). Plínio, o mais jovem, tratava os testamentos de seus escravos como válidos, com base em que a casa do mestre era o substituto do Estado (Ep. 8.16.2; 8.24.5). Em 61 d.C., a família de um proprietário de escravos tentou utilizar uma antiga prerrogativa: a execução de todos os escravos do proprietário, que fora morto por um deles. Houve uma revolta muito grande quando a família de Pedanius Secundus ordenou isto, ao chegar a Roma a notícia de que tropas tiveram de ser solicitadas para amenizar a situação, e os escravos não foram mortos (Tac. 14.42.45). Ocorreu também um incidente interessante durante o reinado de Hadrian. O imperador foi atacado por um escravo insano, mas, em vez de ser morto, o escravo foi entregue aos cuidados de um médico (*Script. Hist. Aug., Hadrian* 12.5).

As condições de vida de muitos escravos eram melhores do que a dos libertos que freqüentemente dormiam nas ruas da cidade ou viviam em cubículos. Há evidência considerável para sugerir que os escravos viviam nos limites da casa do seu proprietário. Geralmente, moravam no andar de cima da casa da cidade ou no interior da vila de seu proprietário (Cil. Phil. 2. 67; Colum. Rust. 1. 63). Na vila Laurentian, de Plínio, os quartos para escravos e libertos ficavam em partes separadas da casa, porém eram considerados atraentes o bastante para serem utilizados para o entretenimento de visitas de pernoite (Plínio, Ep.2.17.22). Em Pompéia, uma vila, a Casa del Menandro, tinha quartos separados para escravos colocados em um lado do prédio. Estes quartos ficavam no segundo andar, incluíam uma cozinha e um banheiro, e eram ligados ao restante da casa por um corredor comprido (Maiuri, *Casa del Menandro* 1.186-188).

Na alimentação e na vestimenta os escravos eram iguais aos libertos. A maioria dos escravos em Roma era tão bem vestida quanto o liberto, isto é indicado de maneira incomum. Sêneca declarou que deveria ser introduzido na legislação do Senado que os escravos deveriam vestir um tipo de roupa que os distinguisse dos homens libertos (Sen. *de Clementia* 1.24.1).

Supõe-se que os escravos alimentavam-se tão bem quanto os libertos pobres, porém não há certeza a respeito disso. É difícil acreditar que um mestre providenciasse bens para seus escravos e não os alimentasse adequadamente.

O trabalhador livre nos tempos do NT estava raramente em circunstâncias melhores do que o escravo correlato. Em Roma e nas províncias, a média que ele podia esperar receber por dia era cerca de um denário. Este foi o pagamento dos obreiros na vinha da parábola de Jesus (Mt 20.2). As tropas de Júlio César recebiam 225 denários por ano mais benefícios adicionais de mantimento e espólios (Libernam in RE "Exercitus" 1672-1674). Um dos escrivães de César, um trabalhador habilidoso, recebia um denário por dia (Dessau 6087.62). Augusto aumentou o pagamento ao dar um bônus de três mil denários para 20 anos de trabalho além do salário de 225 denários por ano (Cassius D. 5523). Finalmente, no tempo de Diocleciano, comparando-se os preços dos alimentos aproximadamente eram os mesmos do final da República e início do Império; os salários de aprendiz eram fixados por decreto imperial de meio a um denário por dia (Frank ESAR 1.404). Neste ponto, a comparação de Frank do liberto com o escravo deve ser analisada (ESAR 2.266-283). O homem livre poderia receber um denário por dia de salário, ou cerca de 313 denários por ano, se ele trabalhasse 6 dias por semana. Metade disso, de dois a dois e meio sextários por dia, gastaria em alimentação ou 184 denários por ano. Isto lhe garantia uma provisão de pão, legumes, verduras e frutas. A vestimenta, de qualidade simples, custaria de cinco a dez denários por ano. Se o indivíduo não dormisse nas ruas, como muitos faziam, o alojamento custaria 30 sextários por mês ou 90 denários por ano. Portanto, dos 313 denários obtidos, 279 seriam gastos nas necessidades básicas. Todavia, o escravo, além de receber para essas necessidades básicas, recebia também cinco denários por mês para outros gastos (Sen. Ep. 80. 7). Com essas estatísticas, só se pode concluir que o trabalhador livre, usualmente, não vivia melhor do que o escravo. Aliás, em tempos de dificuldades econômicas, era o escravo que tinha garantia das necessidades básicas para ele e sua família, e não o liberto.

BIBLIOGRAFIA. T. Frank, "Race Mixture in the Roman Empire", RAHR 21 (1916), págs. 689-708; "The Sacred Treasury and the Rate of Manumission", AJP 53 (1932), págs. 360-363; ed. *Economic Survey of Ancient Rome*, vol. I, II (1933-1940); I. Medelsohn, *Slavery in the Ancient Near East*, (1949); W. L. Westermann, *The Slave Systems of the Greek and Roman Antiquity* (1955); G. Kehnscherper, *Die Stellung der Bibel und der alten christlichen Kirche zur Slaverei* (1957).

A. RUPPRECHT

ESCRIBA, ESCRIBAS (ספרים; LXX e NT γραμματεῖς, *especializado na arte de escrever*).

1. Uso no Antigo Testamento. No Israel antigo o ofício de escriba estava confinado principalmente a certos clãs que, sem dúvida, preservaram o ofício como uma profissão de corporação familiar, passando o conhecimento desta habilidade essencial de pai para filho. Entre os queneus havia "famílias de escribas" que habitavam em Jabez (1Cr 2.55). A conexão entre o sogro de Moisés, que era um sacerdote (Êx 3.1), e os queneus (Jz 1.16; 4.11) é um indicador de que a arte de escrever nunca foi removida para longe do sacerdócio.

Durante as monarquias unida e judaica posterior um número substancial de escribas veio dos levitas. O ponto de contato entre as funções rituais e de escriba deriva da exigência por organização fiscal das operações do templo (e.g. na Mesopotâmia e no Egito a maioria dos escritos mais antigos estão associados aos registros do templo). Um levita registrou as tarefas sacerdotais (1Cr 24.6), e o escriba real ajudou na contagem dos fundos públicos coletados para o reparo do Templo (2Rs 12.10,11; 2Cr 14.11). Visto que o fornecimento de cópias escritas da lei era uma responsabilidade (dos escribas) levítica (Dt 17.18), as reformas de Josafá (cp. 2Cr 17) não podem ser dissociadas da função de escriba. Embora a extensão da alfabetização dentro da sociedade israelita seja uma questão complexa, pelo menos um "escrito profético" achou conveniente, se não necessário, empregar um escrivão (Jr 36.26,32), o que sugere fortemente que outros fizeram o mesmo.



Rei Barratab de Sam'al sentado em seu trono, com seu escriba. © *Berlim Museum*

A função de escriba de redigir documentos legais particulares é amplamente atestada na Mesopotâmia e no Egito antes, durante e após o período bíblico. Embora não se afirme que o escriba redigiu o texto de um ato de venda (Jr 32.10-12), isto pode estar implícito já que o documento foi confiado a Baruque diante de testemunhas.

Os mais importantes de todos eram os escribas que serviam no governo. Eles podem ter servido como conselheiros (e.g. 1Cr 27.32), ou assumido a responsabilidade de reunir o exército (2Rs 25.19). O escriba de mais alta posição no governo era o do rei. Sua posição no gabinete é difícil de julgar, visto que listas ministeriais não são dadas em seqüência de posição. Se, contudo o gabinete de Davi está listado na seqüência (2Sm 8.16-18; cp. 1Cr 18.15-17), o escriba real estava classificado abaixo do comandante militar, do "escrivão" e do sumo sacerdote(s), mas acima dos "sacerdotes do palácio" quer fossem "filhos de Davi" (2Sm 8.18) ou algumas outras pessoas (2Sm 20.25; note a ordem diferente em 2Sm 20.23-26). A lista dos oficiais de Salomão pode então ser dada em ordem ascendente (1Rs 4.2-6); Azarias provavelmente era o "sacerdote do palácio" visto que ele não aparece mais em nenhuma outra parte. Depois estão listados dois escribas, filhos de Sisa o escriba de Davi (Seva, cp. acima, duas formas diferentes do mesmo nome semítico); estão então listados o "escrivão" e o novo comandante do exército, juntamente com os dois sumos sacerdotes servindo juntamente. Um novo oficial, o "encarregado do palácio", certamente está posicionado acima do escriba. Pelo menos durante a monarquia unida, portanto, o escriba posicionava-se abaixo do "escrivão". Pode não ter sido este o caso durante as monarquias divididas, já que o escriba é listado duas vezes entre o "escrivão" e o mestre do palácio (2Rs 18.18,37; cp. Is 36.3,22); aqui ele serviu como um dos três ministros nomeados para negociar com Senaqueribe, que exigia a rendição de Jerusalém. Além disso, no reino de Josias, o escriba precede o "escrivão" (assim como o "Governador da Cidade"; 2Rs 22.3-13; 2Cr 34.8-21), sugerindo que o relacionamento entre o escriba e o "escrivão" tinha sido invertido desde a época de Davi. O elevado *status* da família deste escriba, Safã, é evidente a partir das carreiras de seu filho Aicão e dos netos Gedalias e Micaías, filho de Gemarias. Gedalias tornou-se "mestre do palácio" e foi mais tarde designado governador de Judá sob os babilônios; Micaías serviu o ministro chefe do estado sob Jeoaquim (Jr 36.11). Tais escribas reais tinham escritórios (36.12), evidentemente



Estátua de um antigo escriba da era pré-mosaica, no Museu Metropolitano, N. Y.

localizados no complexo de construções do palácio real judaico, servindo para ilustrar a alta posição do escriba do rei no governo judaico. Os profetas também estavam cientes de um contraparte acadiano do escriba real, com alta posição equivalentes (cp. Na 3.17) e funções militares (cp. Jr 52.25). O caráter pluralista, multilíngue do período persa também exigiu especialistas administrativos (Et 3.12; 8.9), e comandantes de províncias também tinham escribas como segundos no comando (Ed 4.8,9,17,23).

2. Esdras e o período intertestamentário. Esdras foi o divisor de águas para o desenvolvimento posterior da compreensão do "escriba". De fato, a transição já está sugerida no livro de Esdras: no decreto real (7.12-26) o "escriba" é usado num sentido administrativo, mas na narrativa (7.6,11) o termo já se refere a Esdras como um escriba que, por causa de sua erudição, está apto para interpretar a lei para o povo comum. Além do mais, por sua linhagem sacerdotal (7.6) ele simboliza a estreita conexão entre o sacerdócio e esta interpretação oficial da lei, a qual existiu provavelmente até o 2º séc. a.C. Esta conexão parece ser a continuação da associação entre as funções cúlticas e de escriba dos dias antigos. Por um decreto real persa, a lei de Moisés se tornou civilmente obrigatória sobre os judeus que viviam "além do Rio" (i.e. a Oeste do Eufrates, 7.25ss.). A tarefa essencial de interpretar a lei de Moisés para que ela pudesse funcionar

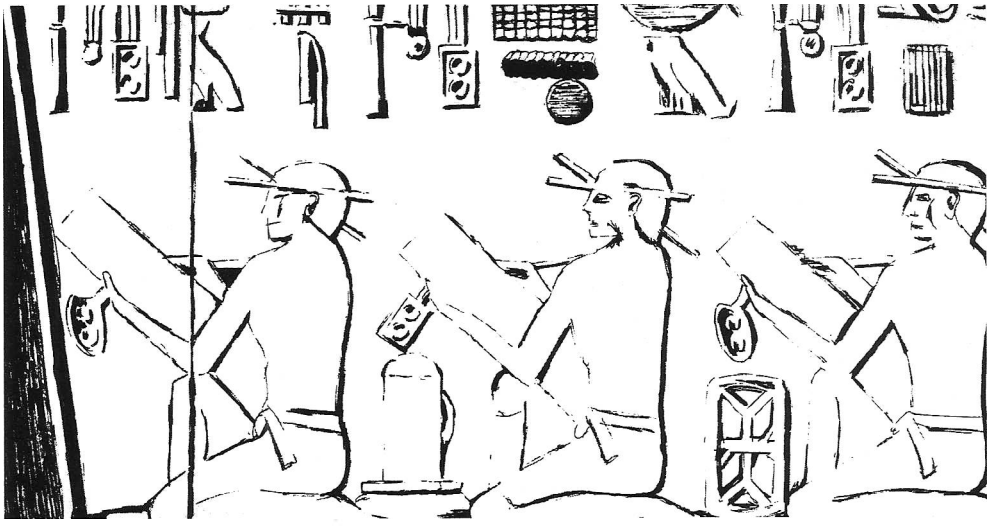
nesta nova capacidade civil foi dada ao sacerdócio (Esdras) e aos levitas (cp. Ne 8.6-9).

As fontes para os vários séculos seguintes são quase exclusivamente a literatura rabínica posterior. Contudo, a hegemonia sacerdotal sobre a correta interpretação legal da lei dificilmente pode ser posta em dúvida. Durante o período persa e a maior parte do período ptolomáico, o sumo sacerdote era o oficial local mais importante do governo e um membro de posição da aristocracia local. Ele era a escolha lógica para receber Alexandre o Grande (Talmude Babilônico, *Yoma* 69a; Josefo Antiq. XI. Viii. 4,5), sendo escoltado pelos nobres, e claramente esperava atuar como o mais alto oficial local sob o governo ptolomáico (Josefo Ant. XII. Iv. 1). Já no reino de Antíoco III sobre a Palestina, o sumo sacerdote era claramente o principal oficial local (2Mac 3.1-4), e os sacerdotes e levitas dominavam as funções especialmente privilegiadas na carta de Antíoco de isenção de taxas (Josefo *Ant.* XII. iii. 3). Significativamente, os "escribas do Templo" estavam incluídos entre os isentos de algumas taxas.

O papel preciso do "escriba" ainda é um pouco difícil de avaliar, contudo, por falta de fonte. De acordo com uma tradição rabínica (*Pirke Aboth* 1.1), a lei oral (que de acordo com a teologia rabínica também foi dada a Moisés no Sinai) foi mediada desde os profetas até a geração de Simeão, "o Justo" (a identificação é discutida; o sumo sacerdote em c. 300 a.C., ou seu neto, c. 210 a.C.) pela "Grande Assembléia". Quando esta tradição é comparada com as regras citadas na literatura rabínica, conforme entregues pelos "escribas", parece bastante provável que os "escribas" dos períodos persa e ptolomáico eram idênticos (ou pelo menos participantes) a este corpo de formuladores da lei oral.

As regras e práticas estabelecidas pelos escribas adquiriram uma autoridade obrigatória, particularmente com a ortodoxia especial dos tempos posteriores (NT). Uma tradição atribui maior autoridade aos ensinamentos deles do que à lei escrita (*Msanh.* 11.3), e exigia-se de um prosélito seguir as tradições escribas assim como a lei escrita simplesmente interpretada (*Siphra* em Lv 19.34). Os escribas eram essencialmente intérpretes bíblicos, pois regras ocasionais de escribas não baseadas na Escritura causaram aos rabinos posteriores considerável consternação (*Kelim* 13.7). Esta situação combina muito bem com as representações de um grupo ou classe de intérpretes funcionando durante os períodos persa e ptolomáico.

Do 2º séc. a.C. vem duas fontes de informação adicionais sobre os escribas. No livro de Ben Sira (*Ecclesiasticus*), cujo autor claramente considerava a si mesmo como estando na tradição escriba, está uma "ode" ao "escriba perfeito" (38.24-39.11). Esta ode confirma a figura de um escriba como um erudito na lei e na sabedoria religiosa, compreendendo as implicações das tradições da lei escrita e da lei oral. Como resultado de sua erudição, ele gozava de uma proeminência nas assembléias públicas, e tanto entendia como exercia justiça entre o povo. Além disso, ele era



Escribas sentados, equipados com penas e paletas apontadas; 4º Dinastia em Giza.© *Pritchard*

considerado particularmente piedoso em virtude de seu conhecimento da vontade revelada de Deus, uma característica da compreensão rabínica de piedade. Se Eclesiástico é saduceu na origem (ou mais apropriadamente proto-saduceu), então nós somos confrontados com mais um ponto de conexão entre o sacerdócio estabelecido e a classe de escribas. Também, durante a revolta dos macabeus uma companhia de escribas "buscou justiça" do sumo sacerdote designado pelos selêucidas, Alcimus, na confiança de que visto que ele era um "sacerdote da linhagem de Arão" (1Mc 7.12ss.) eles não tinham nada a temer. Embora sua confiança tivesse vida curta, o fato reflete uma cooperação permanente entre os escribas e o sacerdócio estabelecido. A cooperação entre os "piedosos" (*Chasidim*) e os escribas, contudo, indica o desenvolvimento posterior, quando o sacerdócio saduceu se opôs àqueles que descendiam dos escribas: os rabinos e os fariseus. Por ocasião da revolta dos macabeus, contudo, as "facções" muito provavelmente, não tinham ainda sido delineadas.

3. Utilização no Novo Testamento. O NT é o último testemunho da utilização de "escriba" como um erudito e uma autoridade na lei. Os "escribas" são encontrados em conexão com o partido (saduceu) sacerdotal (e.g. Mt 2.4; 21.15) e o partido farisaico (cp. Mt 23). Os eruditos deste último partido foram os líderes do que se tornaria o judaísmo rabínico, conhecido subseqüentemente, contudo, como "sábios" (ou, "doutos") e ainda mais tarde como rabinos. Mas os escribas (eruditos) de ambos os partidos desafiaram a Jesus principalmente sobre sua desobediência à prática tradicional da lei (e.g. comer com aqueles que obviamente não observavam estas tradições [Mc 2.16], e comer sem a lavagem ritual das mãos, referindo-se aos discípulos [Mt 15.2; Mc 7.5]). Mateus 23, que é paralelo a Lucas 11, é uma condenação clássica da abordagem escriba da vontade de Deus. Os eruditos de ambos os partidos, muito provavelmente, tomaram parte em quaisquer procedimentos legais judaicos que foram iniciados contra Jesus durante a semana da sua paixão, mas as questões muito complexas sobre a legalidade de tais procedimentos (sob o governo romano) tornam as conclusões adicionais muito tênues. Paulo compreendia claramente o escriba como um dialético (1Co 1.20-25), que era um erudito na lei escrita e oral; na visão de Paulo tais dialéticos eram loucura em face da obra salvífica de Cristo. Contudo, pelo menos em certos segmentos da Igreja Primitiva, a função de escriba como um erudito cristão e instrutor na responsabilidade legal foi preservada (Mt 8.19, esp. 13.52 e 23.34), de modo que a lei mosaica não foi abolida, mas reaplicada às necessidades da Igreja Cristã. A única menção de "escribas" no evangelho de João está na passagem julgada não autêntica tanto em base textual quanto lingüística (Jo 7.53-8.11).

Após o período do NT, "escribas" passou a descrever um professor de crianças e compositor de documentos legais; os nomes "sábio", e em seguida "rabino" sendo então usados para os eruditos da lei.

BIBLIOGRAFIA. R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the OT in English*, I (1913), págs. 282-288; J. Jeremias, "γραμματεῦς", TWNT I, pág. 740ss.; R. de Vaux. AIs, 131s.; A. Rainey, "The Soldier Script in *Papyrus Anastasi* I", JNES XXV (1966), pág. 58ss.

A. Rainey

ESCRITA, a arte e a habilidade de registrar e comunicar símbolos visuais e verbais objetivamente.

I. Expressão e comunicação
   A. Comunicação horizontal
   B. Comunicação vertical
   C. Memória, pessoal — institucional — social
   D. Tipos de sistemas semióticos
      1. Semasiográfico (sinais-significado)
      2. Fonográfico (sinais-som)

II. A origem da comunicação vertical
   A. Sistemas de escrita pré-históricos
      1. Proto-Eufrateanos
      2. Proto-balcâniano-danubiano
      3. Hieróglifos Asiáticos Ocidentais

III. Cuneiforme
   A. Sumeriano
   B. Acadiano
      1. Babilônico
      2. Assírio
      3. Acadiano periférico
   C. Elamita
   D. Hitita
      1. Proto-hatiano
      2. Luviano
      3. Palaiano
   E. Ugarítico
   F. Urartiano
   G. Horreu
   H. Persa

IV. Hieróglifo
  A. Pré-histórico
  B. Egípcio
    1. Reino Antigo
    2. Reino Médio
    3. Hierático
    4. Demótico
    5. Meroítico
    6. Cóptico
  C. Hitita

V. Semítico ocidental e grego
  A. Pictográfico cretense
  B. Silábico proto-fenício
  C. Alfabético fenício
  D. Hebraico antigo
  E. Árabe do sul (Etíope)
  F. Aramaico
    1. Hebraico (escrita quadrada)
    2. Siríaco
    3. Árabe
  G. Grego

VI. Escrita nas Escrituras
  A. Antigo Testamento
  B. Novo Testamento

I. Expressão e comunicação

O pensamento humano reduzido a seus aspectos moleculares começa com um intercâmbio de energia eletro-química dentro e fora das células neurais do cérebro. No entanto, é bem conhecido que, através de repetições constantes, o corpo humano pode responder a percepções visuais e auditivas sem aparentemente conceber estas sensações em palavras. Assim, a tarefa de finalmente definir qual é exatamente a natureza da expressão e da comunicação parece ser uma busca metafísica ao invés de uma busca científica exata. Portanto, a questão da escrita é estudada melhor como um processo histórico da invenção de uma das ferramentas mais úteis para o homem, baseada numa das faculdades mais centrais do homem, a da expressão. O homem pode expressar seus pensamentos individuais através de quase todas as partes e funções do seu corpo; porém, todos os homens, de qualquer período histórico, dependeram da visão e da audição como as áreas primárias para entrada e saída de dados. À medida que não somos capazes de especular sobre um homem sem pensamento, então não podemos conceber um homem sem expressão ou comunicação.

A. A comunicação horizontal é a transferência de dados de uma fonte para um ou mais receptores ao mesmo tempo e lugar. Requer que o orador e o ouvinte ou expositor e observador estejam no mesmo lugar e sejam contemporâneos quanto ao tempo. O limite máximo da efetividade deste sistema seria de bisavô a bisneto, um máximo de cerca de 90 anos. Para alongar esta distância alguma transferência mecânica, um registro, fita ou restabelecimento deve intervir para construir uma ponte sobre o intervalo de tempo. Obviamente, as artes plásticas são muito satisfatórias para isto, e quadros, estátuas, etc., de figuras históricas antigas podem nos levar de volta a pelo menos ao 5º milênio a.C., enquanto que técnicas gravadoras mecânicas nos permitem recuperar sons e vozes desde a Guerra da Criméia (1854 d.C.). Qualquer tradição baseada em comunicação oral é então apenas reafirmação contínua da comunicação horizontal. Canções, histórias, poemas, narrativas, sagas e até mesmo estatísticas podem ser e têm sido preservados desta forma, mas a precisão disto é extremamente questionável. Freqüentemente, o material é moldado e difundido por alguma forma mnemônica, na qual é lançado de maneira que o material original é apagado por sua última forma literária ou artística. Os mitos da antigüidade clássica provavelmente são exemplos primitivos deste tipo de digressão (de Santillana, *The Origins of Scientific Thought* [1961]). Deve se ter cuidado para que o meio da moderna comunicação horizontal de grupos sociais primitivos não seja extrapolada de volta à pré-história, para explicar alguma origem perdida há muito tempo. Tal recapitulação filogenética é inaceitável.

B. A comunicação vertical é a transmissão de dados através de períodos de tempo além da vida do indivíduo ou do seu grupo social. Este é sempre um processo mecânico e resulta no pensamento sendo incorporado em um artefato, uma construção, um artigo fabricado. É evidente que quanto mais simples a noção, mais fácil e universalmente ela pode ser comunicada; por exemplo, os esboços rudes de supernovas esculpidos por índios americanos pré-históricos. Visto que o conceito-pensamento era mais facilmente comunicado verticalmente, era natural que a fala-pensamento estivesse ligada, no final das contas, ao conceito-pensamento para obter a mesma continuidade vertical. De fato, isto foi feito por intermédio de símbolos, ou sistemas semióticos.

C. A memória tem vários aspectos. Ela não é apenas o depósito da experiência individual, mas de algum modo *gestal* é possível conceber uma memória que forma corporação, uma memória municipal, até mesmo para contemplar a cidade neste sentido como um computador. Há uma justificação básica para isto no fato de que todos os sistemas de escrita antigos parecem ter se originado em áreas urbanas de produção de mantimento. Tais padrões sociais suscitam a necessidade de outro aspecto da comunicação, além do horizontal e do vertical; eles exigem exibição. Exibição, neste sentido, é o registro das ações da comunidade como uma comunidade, apresentado para todos verem, como por exemplo, códigos legais, orações declarativas e encantamentos, anais do passado e inscrições de construção. De fato, todas estas três forças, comunicação horizontal, vertical e exibição, combinaram com a sociedade urbana emergente e suas instituições para produzir primeiro a necessidade, e então, a resposta na técnica de escrever.

D. Tipos de sistemas semióticos ou conjuntos de símbolos integrados de vários tipos foram produzidos na primeira era germinal da escrita. Na história da escrita, a primeira a aparecer não estava necessariamente relacionada ao som ou forma dos idiomas daqueles que a inventaram. Tais sistemas não-fonéticos são chamados semasiográficos.

1. *Semasiográfico* se encaixa em três categorias: a. Pictograma, ilustrações simples parecidas com desenhos de valor universal, como um quadro de um animal ou estrutura com suas características singulares feitas óbvias, por exemplo, figura 1: a. Fraseogramas, normalmente vários pictogramas organizados para indicar uma ação, mas suficientemente correlacionadas de forma que com o tempo se tornem uma unidade efetiva, freqüentemente o indicador verbal ou da ação nos manuscritos de pictogramas, por exemplo, figura 1: b. Logogramas são palavras símbolos, onde uma palavra em 1:1 correspondente a um sinal é compreendida, embora não seja desenhada visualmente nem indicada foneticamente. Freqüentemente, como os outros dois tipos, ela está totalmente separada do idioma do escritor ou do leitor. Marca de gado, marca de propriedade, certas abreviações de ligadura, e até mesmo marcas de comércio se encaixam nesta categoria. São abundantes os exemplos modernos de tais logogramas como, "&", "7-UP", ou "$", nenhum dos quais tem qualquer relação com as palavras com as quais eles estão ligados, ou com as noções com as quais estão associados. Sistemas de escrita antigos freqüentemente contêm tantos logogramas que o significado de um texto é totalmente ininteligível. Um outro aspecto desconcertante dos logogramas é que eles se tornam tão completamente convencionais e estilizados que, como alguns pictogramas, o significado original está perdido. Em alguns documentos antigos a verdadeira palavra intencionada nunca é escrita. É sistematicamente simbolizada com um logograma. O resultado é que a verdadeira palavra no idioma é desconhecida, como se todos os "es" no idioma português fossem substituídos por "&", e com o tempo a ortografia de "e" se perdesse. Alguns logogramas representativos são mostrados para comparação em 1: c. Juntamente com, e ligeiramente depois do surgimento dos sistemas semasiográficos, o sistema fonográfico com base lingüística apareceu no sistema de escrita em desenvolvimento. Basicamente, estes tendem para a pura representação simbólica da fala, mas eles são insuficientes devido à necessidade de economizar o número de sinais. Esta economia normalmente conduz à "polifonia", na qual um sinal tem mais que um som fonético ligado a ele. É esta a dificuldade que tanto agrava a soletração em inglês.

2. Novamente, como com os sistemas semasiográficos, surgiram três ***sistemas fonográficos*** relacionados. Eles são: a. Silábico, no qual cada sinal não representa simplesmente um som unitário, mas também uma combinação de vogal ou vogal mais consoante ou consoante mais vogal ou no extremo consoante mais vogal mais consoante. Este tipo de sistema funciona muito bem com certos tipos de idiomas que têm palavras monossilábicas; b: Os sistemas fonêmicos têm um sinal para um som, ou uma vogal ou uma consoante. A maioria dos silabários tem espalhado dentro de si alfabetos fonéticos perfeitamente confiáveis; c: Sub-fonêmico ou, como podem ser chamados, sistemas métricos, são compostos de diacríticos elaborados que, semelhante a anotações musicais, indicam toda a nuança da palavra falada. O presente sistema de impressão em uso nos idiomas modernos utiliza somente o sistema fonêmico, mas o escorço instantâneo de tempo possível com o processamento eletrônico de dados pode tornar o potencial dos sistemas métricos diacríticos uma realidade, de forma que a escrita daria uma volta completa do pictograma universal para o universal :. - ... - , e no fim 0, 0, 1, 1, 0, 0, 01...

II. A ORIGEM DA COMUNICAÇÃO VERTICAL

A Ásia Ocidental antiga não foi apenas o berço da civilização Ocidental, mas também dos primeiros sistemas de escrita, e nesta região geográfica e etnográfica ocorreram todas as fases dos sistemas semasiográficos e fonográficos. Como com tantos outros relacionamentos sociais complexos, governo, finanças, construção e comércio, assim a escrita de repente aparece sem registros ou antepassados para indicar suas fontes. Com o estabelecimento de aldeias e a organização de instituições sociais que requerem comunicação vertical e exibição, a escrita foi inventada (A. J. Jawad, *The Advent of the Era of Townships in Northern Mesopotamia* [1965])

A. Sistemas de escrita pré-históricos devem ser representados do mais recente conhecido ao mais antigo conhecido. Os mais antigos documentos escritos conhecidos foram escavados no sítio da antiga Uruque (Ereque bíblica, Gn 10.10), e foram inscritos aproximadamente em 3000 a.C. São tabuletas sumerianas inscritas com textos econômicos no idioma sumeriano não semítico, não indo-europeu. Contudo, uma investigação recente demonstrou que o sistema de escrita de Uruque, e todos os textos sumerianos posteriores, provavelmente não foi invenção dos sumérios, embora eles indubitavelmente o modificaram e o ampliaram para se ajustar a seu idioma em essência monossilábico.

1. Estes antepassados literários dos sumérios foram chamados de **Proto-Eufrateanos**, por seu evidente lugar de estabelecimento (B. Landsberger, "Mezopotamya 'da Mendeniyetin *Doğuşu*", *Ankara Universitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Dergisi* [1943-1945]). Alguns debates seguiram-se sobre quem eram estas pessoas e de onde elas vieram, mas até que uma colônia Proto-Eufrateana identificável seja escavada os problemas permanecerão sem solução. Porém, a descoberta na Transilvânia romena de uma antiga aldeia neolítica, Tartária, com um esconderijo de vários tabletes, todos datados pela estratigrafia como anteriores a 3000 a.C., aumentou a possibilidade de que o indefinível proto-eufrateano seria descoberto. Uma comparação de sinais de Uruque e de Tartária é mostrada na figura 2.

2. Talvez a melhor solução seja simplesmente indicar os textos de Tartária como ***proto-balcâniano-danubiano***. Há pouca dúvida sobre a possibilidade de serem descobertos materiais escritos ainda mais velhos e mais dispersos, visto que os sinais proto-balcâmicos-danubianos parecem ser pelo menos logográficos se não já silábicos.

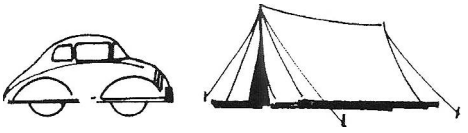
3. Embora os sistemas de Uruque e Tartária sejam agora os mais antigos conhecidos, eles logo foram seguidos por vários manuscritos de origem igualmente desconhecida, e ainda bastante resistentes à decifração. Todos estes sistemas surgiram na Ásia Ocidental, e são mais hieroglíficos no sentido de que o caráter pictográfico de sua execução é mais óbvio. Ao contrário, qualquer um dos sistemas mais antigos parece estar mais próximo a desenhos de objetos simplificados. Também a multiplicidade de sinais parece indicar mais que um sistema silábico, embora uma avaliação deste tipo seja especulativa. Algum tempo depois de 3000 a.C., o povo do sudoeste do Irã, conhecido como elamitas, produziu um sistema elaborado de escrita chamado pelos estudiosos de proto-elamita. O idioma elamita é não-semítico e não indo-europeu. Não está relacionado a qualquer outro idioma conhecido, e assim os textos ainda desafiam a decifração. A partir do arranjo do que parecem ser sinais numéricos é concluído que eles, como os textos de Uruque, são econômicos quanto ao conteúdo. Datando de um tempo ligeiramente posterior, há um conjunto de símbolos em selos, cerâmicas e folhas metálicas inscritas. Estes foram fabricados aproximadamente em 2300 a.C. num grupo de cidades no Rio Indus, situado em Harappa, Mohenjodaro e Chanhudaro. São vistos exemplos de sinais Proto-Elamitas e Proto-Índicos na figura 3. Os hieróglifos estão normalmente associados ao Egito, de cujo sistema de escrita o nome foi cunhado. Nas representações de gliptografia mais antigas é encontrada uma forma pictográfica de sinais quase primitivo. Estes sinais estão nos placas de ardósia, ou paletas, escavadas em Hieracómpolis no Alto Egito. Estas paletas revelam cenas de campanhas de antigos líderes egípcios pré-históricos. Embora tenham sido feitas tentativas de associá-los com figuras históricas conhecidas, existe pouca base para conclusões finais diferentes da interpretação óbvia dos pictogramas (fig. 3). Estão agora perdidas quais foram exatamente as fases no desenvolvimento posterior do sistema hieroglífico elaborado, mas algumas relações podem ser deduzidas. Antes do sistema egípcio plenamente desenvolvido ser completado e, na realidade, antes de sua criação, o silabário proto-eufrateano, posteriormente sumério, tinha sido estabelecido, e devia ser a escrita dominante

no Oriente Próximo de 3000 a 500 a.C. Com o tempo os sinais de Uruque se tornaram estilizados, e os traços alinhados e uniformes tornaram-se conhecidos como escrita em "forma de unha", "forma de cunha" em português, *Keilschrift* em alemão, mas o nome francês tem continuado como era, derivado do latim "*cuneus*" — "*forma*".

III. Cuneiforme

A. Sumeriano. O antecessor do clássico manuscrito cuneiforme apareceu pela primeira vez em forma reconhecível em documentos econômicos da área do templo de Uruque, na camada estratigráfica do período Jemdet Nasr. Embora a maior parte das mais de 1.000 tábuas seja memorandos de pequenas empresas, há alguns que contêm os complexos dicionários que foram usados para ensinar o idioma sumeriano e o sistema de escrita para os próximos dois milênios. Os sinais nestes tabletes são mais pictográficos que cuneiformes, mas eles têm os mesmos valores fonéticos que o manuscrito simplificado posterior. A maioria dos textos econômicos consiste em pouco mais que nomes, números e artigos, marcando um período específico de tempo e a atividade comercial completa conduzida durante esse tempo. Visto que muitos destes tabletes eram etiquetas fixadas aos artigos envolvidos, dos quais eles eram há muito tempo separados, é agora impossível decifrar seu significado. Ao todo, há mais de 700 sinais discerníveis usados nos tabletes de Uruque, em comparação com os 1.100 sinais usados na literatura clássica sumeriana. O manuscrito sumeriano pode ser dividido em quatro períodos cronológicos de desenvolvimento, Arcaico-pictográfico (3100-2700 a.C.); Ur I & II (2700-2370 a.C.); Gudea de Lagash (2370-2100 a.C.) e Ur III (2100-1950 a.C.). É provável que os sinais pictográficos tenham surgido do uso de cunho e selos cilíndricos impressos sobre barro ou cera para marcar a propriedade de artigos. Os primitivos tabletes de contabilidade de Uruque, Jemdet Nasr e Fara mostram pequenas grades ou registros, nos quais são escritos nomes e números exibindo a quantia trocada da agência central para ou de cada indivíduo, e no verso está o total (fig. 4). Nestes textos, há muito pouco do modo de formulação de fala; eles são quase completamente semasiográficos. Todavia, há um sistema aritmético sexagesimal (com base no 60) decimal (com base no 10) misturado e que é surpreendentemente efetivo. O fato mais impressionante de todos é a economia mercantil vital e complicada que produziu os textos. Depois de extensa simplificação dos sinais, foi alcançado finalmente o próprio silabário efetivo de Ur III. Com este sistema o pensamento metafísico de sofisticação surpreendente poderia ser moldado em poesia paralelística, por exemplo, o ciclo de canções, *Lamentation over the Destruction of Ur* (S. N. Kramer, *Assyriological Studies* Nº 12 [1940]). O sistema sumeriano que serviu como o padrão para todos os silabários cuneiformes subseqüentes, continha mais que apenas sinais silábicos simples. Foram inventados quatro tipos de sinais. Os mais comuns são os sinais silábicos simples, mas por causa de uma característica única do idioma sumeriano, muitos sinais vieram a ter o valor fonético idêntico. Parece que a língua sumeriana falada era tonal, semelhante a muitos idiomas afro-asiáticos modernos; i.e. palavras e significados são distintos um do outro não somente pela diferença no som, mas dos tons cantantes, de forma que *daaa* em C médio seria uma palavra diferente que *daaa* em F. Para distinguir estes muitos sons semelhantes, os sumerianos produziram as sílabas diferentes com sinais separados. O resultado é uma polifonia confusa de muitos sinais para um som e muitos sons para um sinal. Um som "A" deve ser distinguido de todas as suas variantes como: a, á, *ă*, a_4, a_5... a_{10} e a_2 ; enquanto que um sinal "X" pode ter as leituras: *be*, *pè*, *pì*, *bad*, *bat*, *bat*, *pád*, *pát*, *pát*, *bít*, *pít*, *mid*, *mit*, *mit*, *til*, *tel*, *tíl*, *tél*, *ziz*, *sun*, *qìt*, *mát*, *mút*, *tig*, *úš*, *sis*, gam_5, me_4, bi_4. *šum(m)a* ou *zaz*. A ordem das variantes nesta lista é aproximadamente estatística com respeito a freqüência, 90% de todas as citações seriam a sílaba "*be*" enquanto que talvez "*bi*" seria a leitura correta em somente. 001% de todas as ocorrências. Exatamente quando foi feita a substituição do nome do objeto para soar semelhante ao nome (por exemplo, dez pequenas pontos :::::, mais um esboço de um joelho = Dez-ney) finalmente aconteceu é impossível de se determinar, mas foi o grande impulso para o estabelecimento da escrita cuneiforme.

O segundo conjunto mais comum de sinais cuneiformes em sumeriano são os logogramas. Estes são pictogramas únicos que representam uma palavra inteira, em geral totalmente afastado do próprio pictograma. Se os primeiros sinais eram nomes de instituições econômicas e mercantis, então é lógico que as suas marcas registradas se tornariam o estágio logográfico. Menos comum que os logográficos são os sinais determinativos que indicam a classe de objetos ou pessoas à qual a palavra seguinte pertence; assim todos os objetos de madeira eram precedidos pelo sinal de *GIŠ*, que simplesmente significava, "próxima



1a



1b



1c

Fig. 1 Logografos representativos.

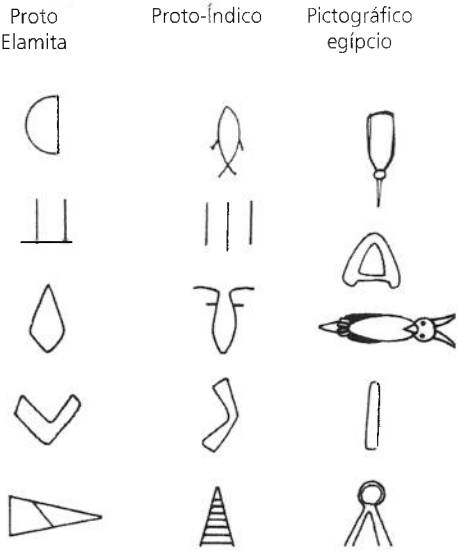


Fig. 3 Três escritas não decifradas (tirado de I. J. Gelb, *A Study of Writing* [1952] págs. 83,89ss)

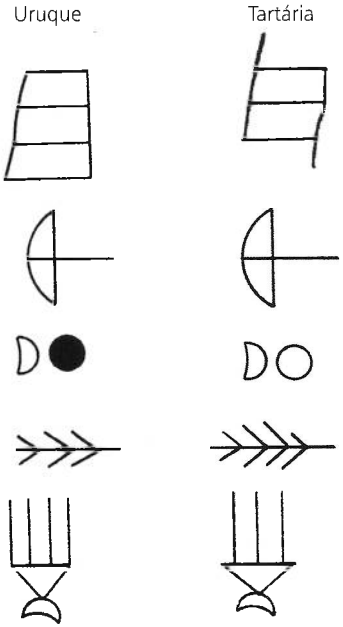


Fig. 2 A mais antiga escrita conhecida (K. Jaritz, Schriftarchaologie der altemesopotamischen Kultur [1967] passim) (M. S. F. Jood, "The Tartaria Tablets", *Antiquity* 41:162 [1967]).

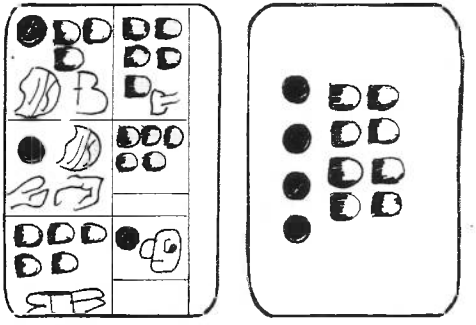


Fig. 4

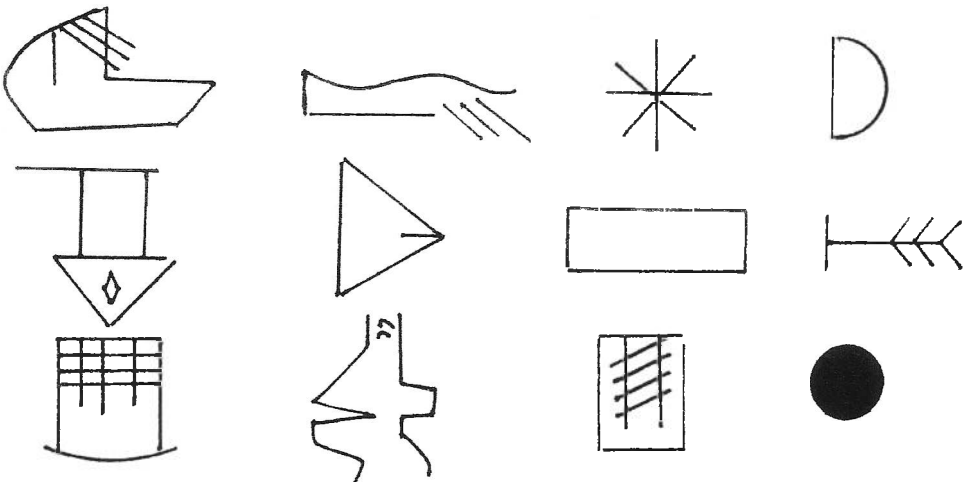
Vs. 3x10 e 18x1 nomes em cada registro. Rs. Total 48

(segundo Falkenstein, Archaische Texte aus Uruk, 1936, pl. 36, nº 353).

palavra um objeto de madeira". Os menos comuns, mas possivelmente os mais difíceis, eram os sinais numéricos e gramaticais que não eram sob hipótese alguma pronunciados, mas simplesmente eram sinais diacríticos como o sinal plural freqüentemente supérfluo *MEŠ*. Todos os quatro tipos aparecem na figura 5. Visto que o sumeriano é aglutinativo, i.e. adiciona partículas gramaticais e fonéticas em cadeias longas e complexas de palavras e frases, com o tempo alguns conjuntos de sinais se tornaram entre si em padrões unificados dando a uma grande parte da literatura uma qualidade estereotipada, e formando expressões idiomáticas e figuras de retórica que ainda são comuns. Em nenhuma época na história longa da escrita cuneiforme todas as sílabas possíveis de qualquer idioma foram registradas em sinais. Se uma escala ou tabela de todas as combinações possíveis de vogal-consoante e consoante-vogal for formulada, será descoberto que um princípio de economia estava em vigor. Este princípio operava de duas maneiras: 1. a tendência por sílabas de uma vogal específica e consoantes semelhantes a serem agrupadas em um sinal como: *kab*, *kap*, *qáb*, *qáp*, *qáb*, *qáp*, > sinal de *KAB*. 2. A tendência de uma consoante e seu conjunto completo de vogais potentes serem agrupadas em um sinal como: *aḫ*, *eḫ*, *iḫ*, *uḫ* > sinal de *AH*. Geralmente o primeiro agrupamento que conserva a vogal é mais comum que o último, e quando a consoante é mantida ele é dividido em dois conjuntos de vogais a/u vs. e/i, que é uma distribuição fonêmica geral no idioma sumeriano. Já no período da grandeza da Suméria, Ur III, o sistema de escrita era quase puramente fonográfico e muitos dos logogramas complexos tinham sido reduzidos a sinais silábicos. É amplamente aceito, com base em evidência razoável, que os caracteres em forma de cunha surgiram pelo uso do estilo de cana ou junco que, quando cortado obliquamente, deixaria uma superfície triangular exposta que culmina em um ponto afiado. Quando forçado sobre o barro úmido resultava numa entalhe piramidal familiar. Semelhante aos outros sistemas de sinal complexos, os maias e chineses, por exemplo, desenvolveram diferenças entre escolas e tradições de escribas e até variações de estilo individual estão presentes.

A civilização sumeriana, com o tempo, chegou a depender da escrita e até certo ponto comparou alfabetização com cultura e civilização, uma noção que ainda persiste no mundo Ocidental. Nas escolas de escribas, *É.DUB.BA*, "casa de Tablete", os escribas aprendiam copiando a literatura, hinos, epopéias, lamentos e textos léxicos antigos. Estes últimos são de interesse muito grande. Os sumérios parecem ter tido alguma intenção de organizar o mundo fenomenal em termos da sua preciosa habilidade de escrever. Para fazer isto eles estabeleceram longas listas de palavras, geralmente nomes de objetos e funções que, por sua vez, cresceram em imensas séries léxicas, comumente descritas como *listenwissenschaft* (W. von Soden, "Sumerische und babylonische Wissenschaft", *Die Eigenbegrifflichkeit Der Babylonischen Weit/Leisiung und Grenze Sumerischer und Babvlonischer Wissenschaft* [1965]). Estas possuem nomes enigmáticos estranhos tirados de suas primeiras linhas como: *HAR.RA* = *hubullu* e *IZI* = *išatu*, embora estritamente estes dois sejam de um tempo muito posterior, quando as listas sumerianas foram comparadas com seus sinônimos Semitas Orientais. Como parte das coleções de aprendizagem escriba em forma inscrita, tipo de edição de enciclopédia, todas as outras formas de aprendizagem eram reunidas e ampliadas pelos escribas; nomenclatura biológica, flexão gramatical, formas de dosagem e tabelas matemáticas são encontradas nos tabletes escolares. Esta unificação de aprendizagem ao lado da prática da arte escriba é a chave para a compreensão dos sumerianos urbanos e seu sistema de escrita. Com o advento dos povos Semitas Orientais, que culminou com o estabelecimento da primeira dinastia acadiana, a civilização sumeriana passou para as mãos dos semitas que, por sua vez, estudaram e entesouraram esta herança passando-a adiante durante cerca de 2.000 anos. A assimilação da cultura sumeriana pela acadiana ocasionou o uso do idioma sumeriano como um meio literário e o uso do cuneiforme sumeriano para escrever para o diferente idioma acadiano. Os dois idiomas trocaram palavras emprestadas durante o processo, a preponderância passando do sumeriano para o acadiano.

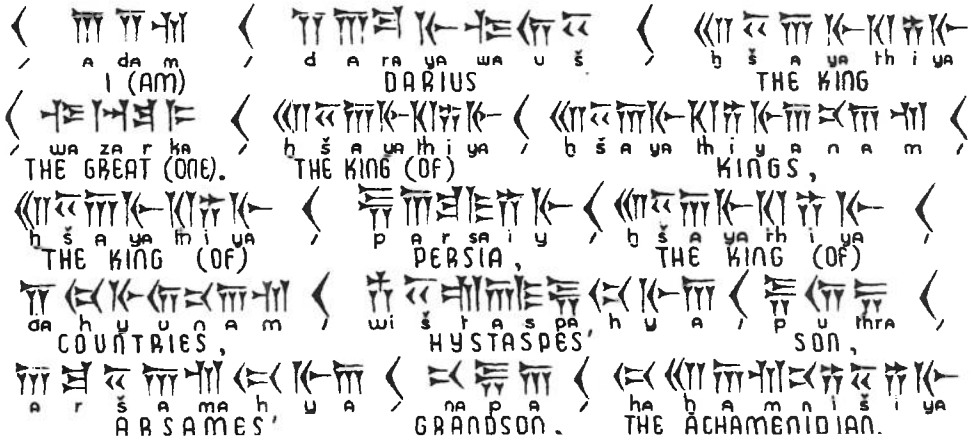
B. Acadiano entrou em uso como idioma escrito após as conquistas de Sarru-kîn (Sargão) de Agade (Acade), o primeiro grande conquistador mundial, que devastou a Mesopotâmia central em 2371 a.C. O idioma acadiano ajusta-se pobremente no silabário sumeriano, porque é polissilábico e tem agrupamentos de consoante difíceis. As vogais têm variações mais complexas que o silabário sumeriano poderia reproduzir. O resultado foi que inscrições cuneiformes acadianas seguiram de perto as formas e convenções das inscrições sumerianas mais antigas. O cuneiforme acadiano pode ser dividido em Acadiano Antigo, aproximadamente equivalente ao Ur III sumeriano;



Sinal Silábico	Lagográfo	Determinativos	Sinais gramaticais
Ka = boca Lal = mel Dag = quarto	Da = direção Geme = escrava Alim = búfalo	Dingir = antes do nome de uma deidade Gish = antes de um objeto de madeira Sig = objetos de madeira	Ush = 1 Mesh = sinal de plural Shar = 3.600

Fig. 5 Tipos de sinais no sumeriano cuneiforme silábico.

O começo da inscrição de DARIO, rei da Pérsia (521-486 a.C.), na rocha de Beistum



Eu (Sou) Dario, o rei,
O grande. O rei (dos) reis,
O rei (da) Pérsia. O rei (dos)
Territórios, filho de Histapes,
Neto de Arsames o aquemenidiano.

Fig. 6 Tradução de parte de uma inscrição de Dario, em persa antiga (segundo Pfeiffer).

Antigo, Médio e Neo-babilônico; Antigo, Médio e Neo-assírio. O Acadiano Antigo é muito difícil, pois ele utiliza muitos logogramas sumerianos (Sumerogramas) e reproduz em detalhes minuciosos os refinamentos e nuanças da língua Semita Oriental, a qual posteriormente saiu de uso. O silabário acadiano foi submetido aos mesmos processos de poda e economia que o sumeriano, de forma que cada vez mais ele se aproximou de um sistema fonográfico.

1. A próxima fase na escrita, o **antigo babilônico**, como seu contemporâneo, o antigo assírio das colônias mercantes da Capadócia, utilizava poucos logogramas e determinativos e reproduzia a maioria das palavras silabicamente. Mesmo assim, a escrita não se ajustava completamente ao idioma, pois algumas frações das sílabas tiveram de ser eliminadas para obter a pronúncia correta. Em muitos exemplos a mesma palavra poderia ser quebrada de várias formas diferentes para produzir sílabas assimiláveis. Por exemplo, para escrever a palavra "Pittsburgh" (Pitisburgo) é necessário desassociar o agrupamento de consoantes — ttsb — a fim de que possa ser escrito com sinais de vogal-consoante ou consoante-vogal, as escolhas sendo: Pi-it-te-es-bu-ur-rg-eh, onde todos "es" são mudos e todas as vogais duplas são eliminadas. Se sinais de consoante-vogal-consoante forem usados poderia ser escrito: Pit-tes-bur-geh. Situações precisamente análogas ocorrem em todas as fases do silabário cuneiforme, e muitas palavras aparecem soletradas em uma variedade de formas. Durante séculos, certamente, certas formas padrões se tornaram convencionais. Ao contrário de alguns outros sistemas antigos, nenhum sistema alfabético jamais foi incluído na base dos sinais cuneiformes. O silabário babilônico clássico, como usado pelo Cassitas (1600-1174 a.C.), depois que eles destruíram e absorveram a cultura babilônica, enfatiza os sons e a ortografia do dialeto babilônico de Acade.

2. Com o ressurgimento da Assíria sob Assurubalite (1365-1330 a.C.) surgiu uma predominância de sinais favorecendo o dialeto assírio. Os reis da última metade do milênio da cultura acadiana, chegando ao tempo de Ciro, honraram grandemente o estudo do cuneiforme e preservaram a literatura antiga onde quer que eles a encontrassem. Durante os reinados dos soberanos neo-assírios, especialmente Assurbanipal (668-631 a.C.), extensas bibliotecas de textos representativos de todos os períodos foram colecionados, e escribas foram empregados para fazer novas edições das literaturas antigas. É um monumento ao gênio de seus inventores que os reis do 6º séc. a.C. podiam decifrar tabletes com 2500 anos de idade, e escritos em cuneiforme. Não só era usado o cuneiforme na Mesopotâmia propriamente dita, mas ele se tornou o instrumento internacional da *língua franca* comum, acadiano. Os escribas na corte do faraó, no palácio do regente indo-europeu de Mittani e os comandantes da Síria-Palestina, todos se correspondiam em escrita cuneiforme. A fixação firme das vogais no sistema permitiu a restauração do idioma nativo em várias das localidades geográficas fora da Mesopotâmia. De importância especial sob este aspecto é o idioma da Palestina antiga, antes da conquista a qual está representada em porções das cartas de El Amarna, que circulavam entre os faraós da 18ª dinastia e os seus príncipes vassalos no Oriente Próximo. Nestes e em outros textos cuneiformes ocorre o fenômeno de "glosas", onde o escriba escrevia uma palavra em acadiano, e então depois de usar uma cunha oblíqua como divisor de palavra, acrescentava a transcrição cuneiforme da palavra em seu próprio idioma, para deixar duplamente garantido que o escriba que a receberia e leria antes do seu destinatário soubesse sua intenção.

3. A escrita nestes textos **acadianos periféricos** normalmente é exercida pobremente, e a gramática e sintaxe do idioma completamente à mercê da língua materna do escriba. A partir do acadiano periférico, a escrita difundiu-se mais chegando a outros grupos de idiomas não semitas e não acadianos, que a modificaram radicalmente para transcrever melhor suas próprias línguas. Na maioria dos casos, estas alterações foram definitivamente vantajosas na direção de um sistema fonográfico. Elas também resultaram na inclusão de um novo conjunto de sinais logográficos, que são melhor chamados de "acadiogramas". Como os escribas neo-assírios, estes dedicadores provincianos tendiam a usar o sistema de escrever a raiz ou logograma sumeriano, se existia um, e então o seguia com um complemento fonético dando a forma e pronúncia da palavra nativa a ser substituída no contexto pelo Sumerograma. Para ilustrar, suponhamos que em vez de escrever a palavra portuguesa "desejando", seja colocada a raiz latina "vol-" e então se acrescente o mesmo final, como se fosse um termo português, de forma que VOL-ando seja o resultado, mas é lido como "desejando", semelhantemente ao recente cuneiforme *GIG-iṣ* para o acadiano *mahiṣ*, "foi

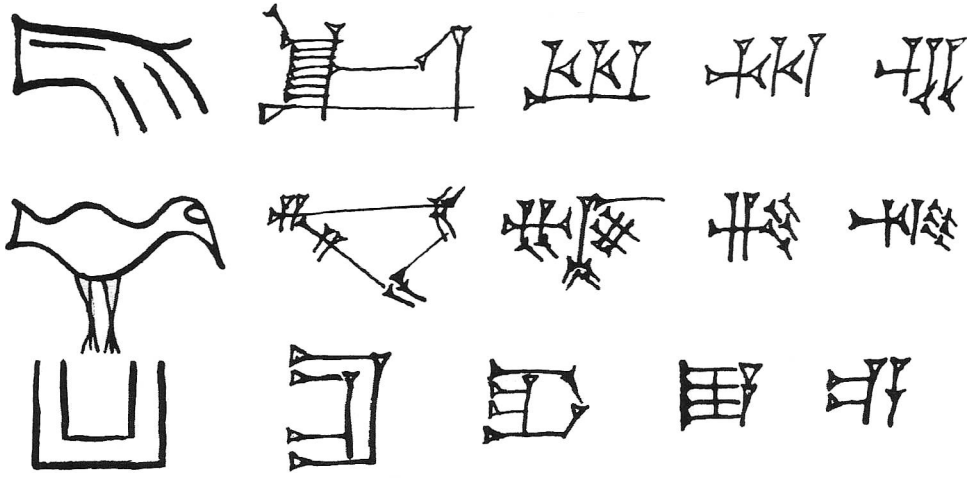


Fig. 7 Desenvolvimento do cuneiforme mesopotâmico

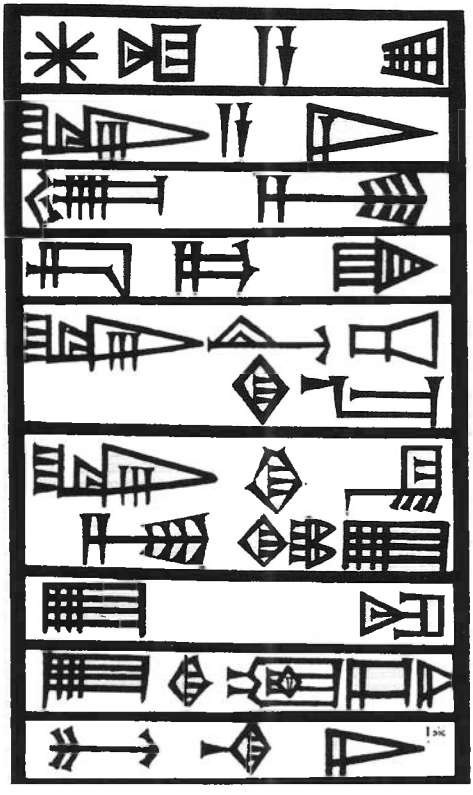
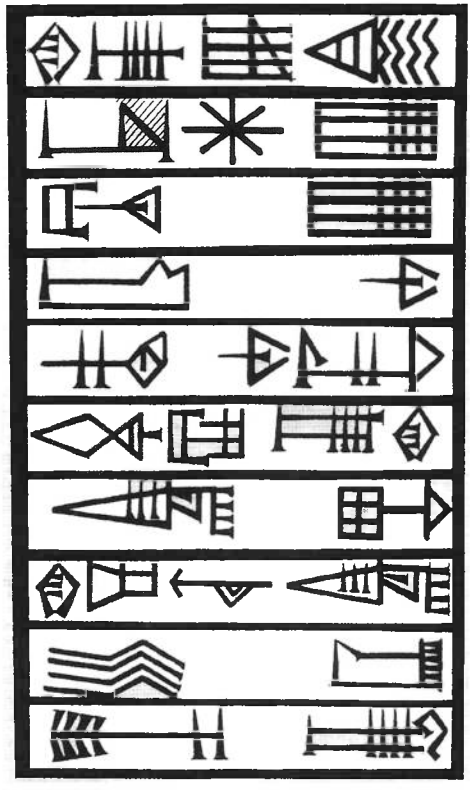


Fig. 8 Cópia a mão da Inscrição Sumeriana no Tijolo As. 31-736



Cópia a mão da Inscrição Acadiana no Tijolo As. 31-765

atingido" ou *ERIN-am* para x*abam*, "contingente (objeto direto)". Uma comparação das formas de vários sinais representativos de Uruque, através do neo-assírio, é mostrada na figura 7. A supremacia do sistema cuneiforme e a disponibilidade da vasta literatura mesopotâmica estimularam a adoção do cuneiforme por muitos outros povos. Um texto bilíngüe sumeriano e acadiano é mostrado na figura 8.

C. Elamita foi escrito em seus próprios pictogramas peculiares até 2500 a.C., quando um sistema fonográfico, baseado no cuneiforme acadiano, foi introduzido. Ao todo, o sistema novo tinha apenas 131 sinais silábicos, 25 logogramas e somente 7 determinativos. O elamita se tornou um dos idiomas oficiais do império persa, e está representado na grande inscrição trilíngüe da pedra de *Bahistan* (Idioma e Literatura Persa, q.v.). No período posterior o silabário foi reduzido a 102 sinais silábicos, 8 logogramas e 3 determinativos. Foram escavados muitos sítios novos no Irã e um grande corpo de textos elamitas recentemente descobertos e decifrados agora esperam publicação.

D. Hitita, ou como alguns propõem, "Nésite", é a mais antiga língua indo-européia conhecida. Estranho como pode parecer, o cuneiforme hitita foi usado simultaneamente com outro idioma similar, hieróglifo hitita, cada um escrito em seu respectivo sistema de sinais. Os sinais, embora baseados no sistema sumero-acadiano, são bastante distintos embora grande quantidade de textos acadianos tenha sido escavada de sítios hititas. Uma peculiaridade do uso hitita é escrever consoantes não vocalizadas, t, p, e k dobrados para indicá-las como contra o sonoro, d, b, e g, que são escritos separadamente. Como em qualquer sistema silábico usado para escrever um idioma indo-europeu com seus agrupamentos de consoantes, muitas vogais são escritas somente para indicar a consoante fechada e não para pronúncia. Os resultados são longas séries de sílabas que desafiam a pronúncia, e devem ser reduzidas cuidadosamente à sua transcrição fonética atual, por exemplo *har-ša-na-al-la — an-da-an = xarsanallantan* "toma (particípio acusativo)" ou *an-tu-uh-ša-an-na-an-za = antuxsanats* "ser humano" (flexionado). A literatura hitita mais formal, como as inscrições reais, estava baseada em modelos sumero-acadianos. Num texto deste tipo, três idiomas diferentes serão misturados para produzir um pensamento, por exemplo, *SAG-du-an*, que consiste do sumerograma *SAG* = "cabeça" mais o complemento fonético acadiano que demonstra que o *SAG* deve ser lido como seu equivalente acadiano, *qaqqadu*, mais a flexão hitita *an*. Os hititas também continuaram o trabalho da antiga escola de escribas sumeriana, e acrescentaram uma coluna hitita às séries léxicas.

1. Visto que o império hitita era uma confederação de vários estados insignificantes e grupos étnicos relacionados, outros idiomas menores aparecem nos arquivos. Um deles o ***proto-hatiano***, proto-hitita ou simplesmente hatiano, parece ter sido usado como uma língua cúltica sagrada e aparece apenas em alguns textos de rituais, onde inclusões no idioma são precedidas pelo indicador *hattili*, "hatiano". Não está relacionado ao hitita, e é reproduzido em sua totalidade na escrita silábica sem logogramas.

2. Existe uma coleção de citações mais completa no idioma de ***luviano***, que é semelhante em estrutura ao hitita e, de fato, é a língua empregada como "hieróglifo" hitita. As passagens no idioma sempre são precedidas pelo indicador, *luwili*, "luwiano". Semelhante ao hatiano, é escrito exclusivamente com os sinais silábicos. Um sub-dialeto do luwiano foi desenvolvido no idioma do reino de Lícia, ao redor da bacia do Rio Licos, na área da Anatólia entre Creta e Chipre. Os lícios chamavam seu idioma de *Treknemli*, "Trecnenliano" da mesma maneira como os acima.

3. O menos conhecido dos dialetos poliglotas do império hitita é o ***palaico***, introduzido pelo indicador, *palaumnili*, "palaiano", e é Indo Europeu quanto a estrutura e era escrito exclusivamente com o silabário, alguns dos quais aparecem na figura 9.

E. Ugarítico, diferente do hitita, é o mais antigo idioma conhecido do semita ocidental. Antedata o hebraico bíblico em c. 1000 anos. Foi o primeiro idioma semita a ser registrado numa escrita puramente alfabética e fonográfica. Os sinais são, sem dúvida, baseados no confuso modo e sistema cuneiforme, e como o cuneiforme ele era lido da esquerda para a direita. Porém, nenhum sinal é equivalente a qualquer sinal acadiano que possa ser determinado. O princípio alfabético permite uma redução ainda maior no número de sinais de mais de cem nos melhores silabários para trinta sinais apenas. Porém ocorre uma inovação aqui. É na natureza dos idiomas semitas que verbos, substantivos, adjetivos e a maioria das outras classes de palavras podem ser ligadas pelo uso de

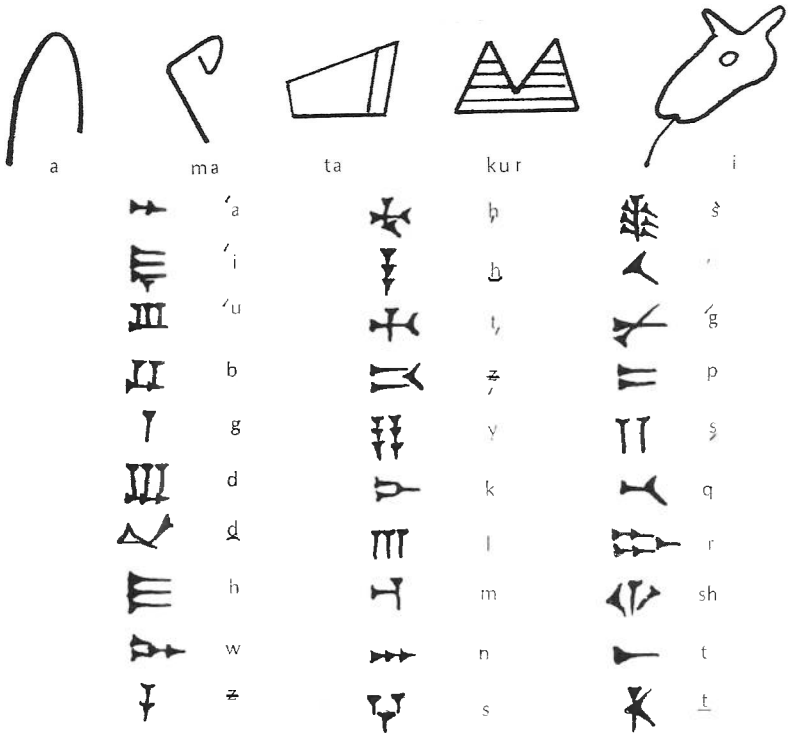
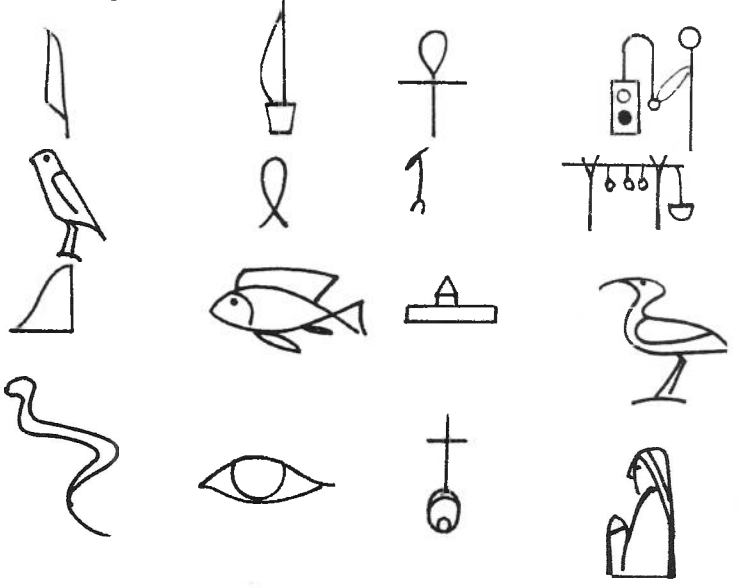


Fig. 9 Hieroglífo hitita e ugarítico silábico
(segundo P. Meriggi, *Hierogly phischethitisches Glossar* [1962] pág. 182ss.)

Fig. 10 Tipos de sinais no hieroglífo silábico egípcio
(segundo A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar* [1957] *passim*)



alfabética (sinais unilaterais) | Sinais bilaterais | Sinais trilaterais | Determinativos

raízes que são formadas a partir de 1, 2 ou 3 consoantes. Normalmente estas são tri-consonantais e são invariáveis com exceção a fusões dentro de normas lógicas específicas. As vogais seguem os padrões consonantais e são elevadas, abaixadas, intensificadas ou emudecidas em relação a sua posição e ênfase na palavra. O resultado é que os idiomas semitas falados e escritos têm muito mais cognatos unidos que nos idiomas indo-europeus, por exemplo, sentenças como, "O golpeador golpeou o golpeado a pedacinhos" é muito comum. O AT está cheio de exemplos deste tipo de formulação. Por causa desta característica, as vogais podem ser excluídas completamente no sistema semiótico. Esta redução da transcrição fonográfica a estritamente consoantes é o fator básico que está por trás de todos os sistemas de taquigrafia antigo ou moderno. Contudo, a única dificuldade no sistema ugarítico era o uso e a forma do *alefe*. No Proto-Semita e em todos os seus derivados, há um grande número de sons glóticos. Normalmente três são predominantes. Estes aparecem freqüentemente na posição inicial em palavras, pois os idiomas semitas rejeitam palavras começando com vogais, por exemplo, o grego "Platão" se tornou *Aflaton* no hebraico-árabe medieval, e a nova primeira letra era o *alefe*. Por outro lado o ugarítico, como o acadiano e seus dialetos, tinham as três vogais longas, a, u, e e/î, e assim produzia três sinais silábicos diferentes para o *alefe-a*, *alefe-u* e *alefe-i* embora reduzindo todos os outros sinais a um alfabeto. Numa inspeção mais cuidadosa será descoberto que algumas letras tendem a vir em freqüente proximidade a certas vogais, de forma que de fato há um sentido no qual o alfabeto ugarítico opera muito como um silabário, e aqui e acolá ao longo do corpo da literatura ugarítica, os sinais consonantais aparecem em locais onde eles indicam vogais e quantidade de vogais. A ordem dos sinais no alfabeto é: * a b g ḫ d h w z ḥ t y m ḏ n ẓ s ʿ p ṣ q r ṯ g t i s̱. Um divisor de palavra e espaçamento para pontuação são regularmente utilizados. O hábito de escrever consoantes e não vogais pode ter sido uma inovação egípcia emprestada pelos escribas ugaríticos, pois havia muita influência política e cultural do Egito nos negócios ugaríticos. É provável que o semita tenha selecionado o melhor dos dois sistemas de escrita, a economia consonantal do Egito e a simplicidade de sinais encontrados no cuneiforme. A lista de sinais ugaríticos é vista na figura 9.

F. A civilização **Urartiana** floresceu na área de Lago Van, ao Norte da Anatólia, em cerca de 1100-600 a.C. Seu idioma, que está relacionado às línguas caucasianas, é chamado Urartiano ou Vânico. As inscrições Urartianas são escritas em estilo cuneiforme neo-assírio, com uma grande porcentagem de escritos logográficos. Há várias bilíngües importantes.

G. Horreu é um dos idiomas mais velhos do Oriente Próximo. Era falado pelos habitantes das vertentes superiores do Tigre e Eufrates, como também do Norte da Síria-Palestina já no 2º milênio a.C. É este grupo lingüístico que é suspeito de ser o transmissor cultural da civilização acadiana para a Síria-Palestina e Anatólia. Foram escavados de sítios hititas, ugaríticos e mesopotâmicos textos hurrianos escritos em cuneiforme amplamente silábico com poucos logogramas. Os hurrianos eram conhecidos no AT como horeus (Gn 14.6; et al.). Sua língua, que é aglutinante, não-indo-européia e não-semita, é escrita com uma ortografia silábica e estilo que contém poucos logogramas. A forma atual dos sinais cuneiformes obedece ao acadiano periférico mencionado acima. O reino hurriano central estava estabelecido na região do Médio e Alto Tigre e era chamado de Mitani. O estado mitaniano consistia de cidadãos hurrianos e nobres indo-europeus, que fizeram dele, como o hitita, uma confederação poliglota de grupos étnicos e lingüísticos diferentes.

H. Persa é o idioma dominante do império medo-persa, que chegou a dominar o Oriente Próximo e Egito no 6º séc. a.C. O império persa tinha três idiomas oficiais na corte, o persa antigo, o elamita e o acadiano, e utilizava o aramaico para a comunicação administrativa. Porém, o cuneiforme persa traz pouca semelhança com o acadiano. É um silabário com menos de uma dúzia de logogramas e determinativos acrescentados (veja fig. 6) (Idioma e Literatura Persa, q.v.). Depois do desaparecimento da Pérsia o cuneiforme declinou rapidamente. Depois das conquistas alexandrinas e da fundação do reino helênico, ocorreu um breve renascimento da escrita sob os selêucidas. Mesmo assim não era usado para documentos econômicos ou empresariais, mas apenas pelas administrações conservadoras dos templos pagãos. Sobrevivem alguns fragmentos de textos léxicos sumero-acadianos que foram transliterados para caracteres unciais gregos. Nas lutas culturais que resultaram do advento do Cristianismo, novamente o sacerdócio pagão voltou-se para o cuneiforme, mas já em 75 d.C., os últimos documentos em barro foram escritos e o conhecimento da escrita que

Pictografo Original c. 3500 a.C.	Caracteres simplificados c.3000 a.C.	Sumeriano arcaico c. 2800 a.C.	Babilônico antigo c. 1800 a.C.	Assírio c. 800 a.C.	Neo-Babilônico c. 600 a.C.	Transliteração silábica	Significado
						KU$_6$	Peixe
						GUD	Boi
						ANŠU	Burro
						ŠE	Grão
						DINGIR	Deus
						UTU	Domingo
						APIN	Arar
						É	Casa
						LÚ	Homem

O desenvolvimento da escrita cuneiforme

voltara em tradição direta 3200 anos foi esquecido. Provavelmente nenhum outro evento aumentou e alterou desta forma nosso horizonte histórico que a decifração e estudo dos textos cuneiformes.

IV. Hieróglifo

A. Pré-histórico. No sentido exato, o termo hieróglifo, como cunhado pelos historiadores gregos, refere-se apenas à forma pictográfica dos sinais egípcios. Contudo, na prática ele desenvolveu a conotação aumentada de uma escrita pictográfica-logográfica e silábica misturada. As esculturas monumentais em que as inscrições hieroglíficas eram freqüentemente executadas, nunca eram usadas exceto para funções do cerimonial religioso. Visto que o ofício faraônico era divino, suas declarações e proclamações eram colocadas num estilo sobrenatural. Se, como é alegado, as paletas de ardósia de Hieraconpolis contêm a escrita silábica completamente desenvolvida e não simplesmente pictogramas, então a origem do hieróglifo egípcio deve ser colocado em pelo menos 3000 a.C. Se não, o que antes parece ser o caso, então o sistema egípcio deve ser datado não antes de 2900 a.C.

B. Egípcio. Geralmente é assumido que o ímpeto para a invenção do sistema egípcio veio da Suméria. São mantidas muitas características em comum. Essencialmente, o sistema hieroglífico é um silabário do tipo mencionado acima, como um desenvolvimento do sumeriano. Isto é, um no qual as consoantes são rígidas, mas as vogais são expressas apenas vagamente, por exemplo, no silabário sumero-acadiano onde o sinal de *AH* também pode ser lido: *eh*, *ih*, ou *uh*; no silabário egípcio, onde nenhuma vogal específica é compreendida e um sinal *ka* é de fato *kx*, o *x* representando a, u, o, e ou i, de forma que o sinal *ka* pode ser lido como *ka*, *ku*, *ko*, *ke* ou *ki*, contanto que alguma vogal seja pronunciada. Como com o silabário sumero-acadiano, não há apenas sinais de consoante-vogal e vogal-consoante, mas também combinações. Alias, há sinais mono-consonantais, bi consonantais e tri-consonantais. Não é necessário acrescentar que de todos esses acima, um elemento poderia ter sido reduzido, produzindo assim um alfabeto, mas na longa história da escrita hieróglifa isto nunca aconteceu. Enterrado sob a vastidão de centenas de sinais, havia um conjunto de consoantes simples mais o *x* ou o elemento. Elas eram. ´ í y c w b p f m n r h ḥ ḫ š s š k/q k g t t d ḏ. Os sinais bi-consonantais eram: ᶜ ´p´ h´ s´ t´ w´ m´ h´ š t b ḥ s ᶜ´p h s t w m´h´ š´ t´ b´ ḥ´ s´ k´ d´ mí (em três formas) ní tí ᶜ´w íw nw rw ḥw hw sw šw dw ´b nb wp kp nm ḥm km gm tm ín wn mn nn ḥn hn sn šn ír wr pr mr nr rḥ hr dr bḥ pḥ mḥ nḥ ms ns gs ís ḥs ᶜk sk mt ht st šd kd ḏd dd ᶜd wḏ nḏ ḥd. Pode ser facilmente visto que os sinais com glóticos e o *alefe* predominam, e estes provavelmente também agiam, como os três *alefes* no ugarítico, como indicadores de vogal. Os sinais tri-consonantais, visto que as palavras semitas têm três consoantes na raiz, diferem pouco dos logogramas. Não é necessário acrescentar que houve muitos deles aparecendo e sendo modificados durante os séculos. Em um aspecto, o sistema egípcio sobrepujou grandemente o sumeriano e isso foi nos milhares de determinativos. Estes pequenos pictogramas são acrescentados a muitas palavras que foram soletradas silabicamente, de forma que há de fato uma redundância tanto de sinais fonográficos como semasiográficos. Na figura 9 são mostrados espécimes de todos os tipos na ortografia egípcia média. Em relato detalhado, todos os quatro tipos de sinal, silábico, logográfico, determinativo e sinais gramático-diacríticos, podem ser demonstrados tanto nos sistemas de escrita sumerianos quanto nos egípcios. A teoria dos dois sistemas é idêntica.

No período do **Reino Antigo** egípcio (2900-2160 a.C.), as inscrições epigráficas são elaboradamente gravadas e com freqüência coloridas atraentemente. Os Textos das Pirâmides deste período têm seu próprio dialeto e sinais ligeiramente variantes. Ao contrário dos acadianos, os egípcios mudaram interiormente durante os séculos, de forma que novas características gramaticais e sintáticas foram acrescentadas e as antigas eliminadas. O **Reino Médio** egípcio se desenvolveu a partir do sistema do Reino Antigo, com algumas modificações no modo de falar popular. Durante a primeira parte deste período (2000 a.C.) uma forma de escrever as letras com tinta entrou em moda. Este sistema de sinais que poderia ser escrito mais facilmente em folhas de papiro e ostraca de barro é chamado de escrita hierática. O Último Período egípcio, um sucessor do Reino Médio egípcio, incorporou muitas novas características lingüísticas e sintáticas, alterando radicalmente o desenvolvimento futuro do idioma. Em 700 a.C., apareceu uma forma ainda mais simplificada do **hierático**, que não era somente uma variação semiótica, mas marcava um novo sistema gramatical, de vocabulário e de escrita. A última fase era o **cóptico**, que apareceu depois da conquista persa, 6º séc. a.C. É escrito num alfa-

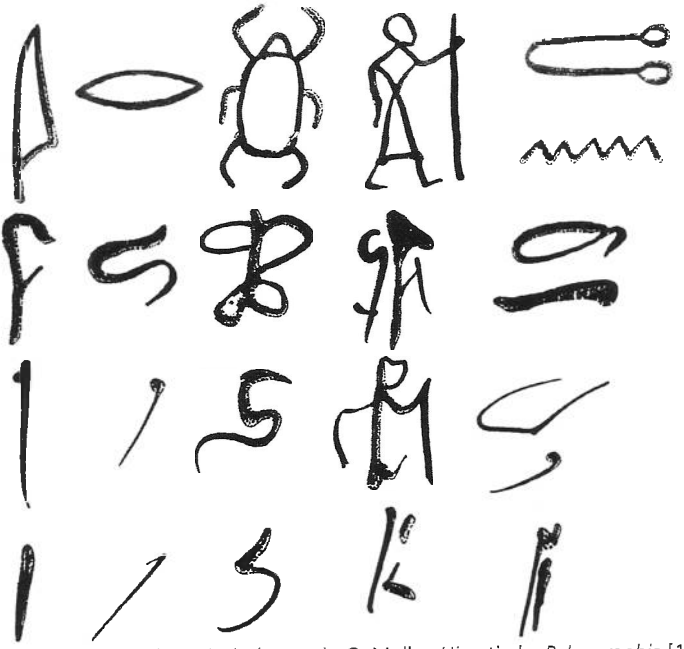


Fig. 11 Desenvolvimento da escrita egípcia (segundo G. Moller, *Hieratische Palaographie* [1909] *passim*)

Fig. 12 Quatro classes de escrita cretense (segundo A. J. Evans, *Scripta Minoa* [1909] *passim*)



beto grego modificado, mas ainda retém o sistema básico do silabário antigo. É dividido em quatro dialetos principais, saídico, boaírico, faiumico e achmímico. Estes utilizam o mesmo sistema de sinais, mas demonstram divergências no vocabulário e na transcrição devido a variações coloquiais na língua. Porém, com base no **demótico** e contemporâneo com o cóptico, uma outra escrita surgiu nos primeiros domínios etíopes na ilha de Meroë. Lá emergiu um duplo conjunto de sinais, muito parecido com o hieróglifo simplificado, e era usado para inscrições epigráficas monumentais; o outro bem menos complexo era usado em papiro e ostraca. Espécimes de todas as escritas egípcias e seu desenvolvimento são mostrados na figura 11. Depois do advento do governo ptolemaico (323 a.C.) o uso do hieróglifo declinou rapidamente. Diferente do cuneiforme, o sistema hieróglifo não foi apropriado diretamente por qualquer outro grupo lingüístico. Somente o idioma **meroítico**, ainda não decifrado, foi escrito nele. O egípcio-meroítico reduziu o sistema mais o número de sinais, provavelmente até copiando o grego, e desenvolveu uma escrita alfabética direta de apenas vinte e três sinais, alguns dos quais eram vogais puras. Todos os outros sistemas derivativos do hieróglifo eram indiretos e somente o semita ocidental e o africano sobreviveram.

C. O Hitita, embora normalmente escrito no seu cuneiforme modificado, era em suas variações dialetais escrito num hieróglifo inventado, totalmente independente. Embora o ímpeto possa ter vindo do Egito, nenhuma das formas dos sinais são distintamente egípcias. O hieróglifo hitita floresceu entre 1500 e 700 a.C. Ele desenvolveu vários estilos, um estilo pictográfico primitivo e mais tarde um sistema cursivo estilizado. É um silabário com uns sessenta sinais. Todos os sinais invariavelmente são do tipo de consoante-vogal, que exigia a escrita de sons redundantes e não pronunciáveis. Bilíngües fenício-hieroglíficos foram descobertos em Karatepe e outros sítios turcos de reinos anteriores insignificantes dos sécs. 12 ao 8º a.C. O silabário é mostrado na figura 9. As origens do silabário hitita, mais que provável, devem ser encontradas na área egéia, onde ainda um terceiro sistema de escrita antiga apareceu. Perto do fim do 3º milênio a.C., as mesmas migrações que tinham trazido os indo-europeus para o Irã e Anatólia, causaram um movimento de novos povos para a costa Norte do Mar Mediterrâneo. Nos séculos posteriores, estas viagens periódicas seriam lembradas nos poemas homéricos. A civilização assim estabelecida é conhecida como minoana, e floresceu de 2400 a 1400 a.C. Foram feitas tentativas de associar estes habitantes de Minoã com as civilizações ugarítica e cananéia da costa síria, mas a evidência deduzida ainda é altamente controversa (C. H. Gordon, *Evidence for the Minoan Language* [19661; M. C. Astour, *Hellenosemitica* [1965]).

V. Semita Ocidental e Grego

Embora as duas famílias de idioma representadas pelo semita ocidental (i.e ugarítico, cananita, fenício e hebraico) e o grego sejam bastante distintas, os sistemas de escrita que eles empregaram por milênios são dependentes um do outro. Com respeito aos sistemas semióticos envolvidos, eles devem ser considerados como uma unidade.

A. Pictográfico cretense, ou hieróglifo, é conhecido a partir de tabletes descobertos em Creta, em Knossos, Hagia Triada e em outros lugares e em vários sítios na península grega propriamente dita. Os caracteres podem ter se desenvolvido de selos e outras marcas de propriedade. Tais impressões de selo remontam a aproximadamente 2500 a.C., enquanto que o sistema pictográfico de escrita inicial apareceu por volta de 2000 a.C., na parte inicial da fase cultural conhecida como "Minoã Médio I". Havia duas variações deste silabário pictográfico introduzidas, "A" em uso de 2000-1875 a.C. e "B" 1875-1700 a.C. O povo de Creta era aventureiro mercantil, que estabeleceu supremacia naval, cidades-estados marítimas nas costas rochosas das ilhas e penínsulas do Mar Mediterrâneo Oriental. Com o tempo seu comércio cresceu suficientemente para forçar uma simplificação dos pictogramas elaborados. Em 1700 a.C., a fase cultural conhecida como "Minoã Médio III", uma escrita cursiva simplificada, tinha entrado em uso e, por sua vez, foi substituída por outro ainda mais abstrato. Eles são conhecidos como Linear "A" e "B" respectivamente. Apenas o Linear "B" foi decifrado com êxito, embora o trabalho e o discernimento atualmente estejam trazendo evidência de uma "abertura de caminho" na decifração de Linear "A" e os pictogramas de Creta. Em todas as formas o sistema de Creta é um silabário com um grande número de logogramas, que dobram como os determinativos. Porém há algumas peculiaridades interessantes no Linear "B" que também podem ser aplicadas às formas mais antigas. Em alguns ditongos, a vogal "i" é expressa, em outros não, embora sejam omitidas

as posições finais *l, m, n, r* e *s* em sílabas de vogal-consoante. Existem menos de cem sinais, ao todo, que se encaixam numa grade ou tabela nítida de vogais vs. consoantes. O Linear "A" contém um pouco mais de oitenta sinais e o que parece ser os logográficos-determinativos. M. Ventris, um jovem arquiteto britânico, provou em 1956 que o idioma do Linear "B" era grego, estranhamente soletrado, arcaicamente escrito em formas silábicas que, como o cuneiforme hitita, continha muitas redundâncias e vogais não pronunciáveis. O idioma do Linear "A" certamente não é grego e há pouca probabilidade que seja qualquer outro idioma indo-europeu. Resta descobrir se o erudito que o comparou com acadiano, ugarítico ou fenício será justificado pela decifração final. São mostradas as quatro categorias de escrita cretense na figura 12. Enquanto o hieróglifo egípcio e hitita preservaram a forma completa dos pictográficos individuais, com exceção de algumas adaptações cursivas, a língua cretense passou rapidamente para uma fase linear. Por outro lado, o egípcio recente, especialmente o meroítico, resumiu os sinais de acordo com um princípio alfabético. Não há nenhuma indicação de que o idioma cretense passou por isto. Ramificações posteriores se desenvolveram do sistema de Creta. Na realidade, não passa um ano sem que alguns textos novos sejam escavados, escritos num derivado desconhecido da escrita de Creta. Os principais são: cipriota, um recente ciprominoânico, eteo-cretense e a escrita de Faistos e Biblos. São mostradas espécimes de alguns destes na figura 12. A importância global do sistema de Creta na história da escrita é seu rígido silabário consoante-vogal e sua redução a sinais lineares simples que poderiam ser usados semelhantemente para inscrições epigráficas ou escritos com tinta em papiro e pergaminho mais perecíveis.

B. Silábico proto-fenício é, de fato, uma construção teórica de um sistema que serviu como intermediário entre o semita -ugarítico Oriental por um lado e o egípcio no outro. Os textos mais antigos na Palestina ainda conhecidos são inscrições fragmentárias problemáticas em fragmentos de cerâmica, datadas por alguns no final do séc. 18 e início do 17 a.C., e descobertas em Gezer, Siquém e Laquis. Eles variam, quanto à forma dos caracteres de pictogáficos cursivos remanescentes do silabário egeu até o cursivo corrente completamente linear. É importante observar que esta série de "experimentação" silábica aconteceu durante o período hicso, quando as tribos nômades do Oriente Próximo e os reinos insignificantes das civilizações estabelecidas no vale do rio estavam em conflito constante. A ligação entre estes textos palestinos não decifrados e os fragmentos paleo-sinaíticos é apenas especulativa. Os fragmentos foram inscritos pelas expedições faraônicas enviadas para trabalhar nas minas de cobre e turquesa de Serabit el-Hadem na Península do Sinai. As inscrições foram decifradas escassamente apenas, mas o princípio no qual elas são escritas é usar o som inicial de um logograma egípcio como uma letra independente ou caractere com o elemento *x* ou *o* como vogal. Este é um grande avanço em direção a um alfabeto, mas não é um passo suficiente e completo. Algumas amostras desta escrita aparecem na figura 13. É evidente que foram abstraídos do hierático ou do recente hieróglifo egípcio. Um conjunto de textos remotamente semelhantes foi encontrado no Fayyum egípcio, cuja data ainda está sob debate. De algum destes sistemas de inscrição ou de um derivado deles se desenvolveu o sistema mais antigo plenamente representado, o fenício antigo. A mais antiga inscrição completa e decifrável é a inscrição de Biblos da tumba de *'Ahirâm*, datada por volta do séc. 12 a.C. Biblos produziu outras escritas mais velhas, mas elas devem ser classificadas com fragmentos Proto - e Paleo-palestinos, mencionados antes. O fato importante é que vários sistemas de escrita estavam em prática na Palestina, 500 anos antes de Davi ser coroado, e que qualquer um ou todos eles foram ou poderiam ter sido usados para o idioma hebraico.

C. Fenício é o idioma da inscrição de *'Ahirâm*, e continuou a ser um dos idiomas dominantes do Oriente Próximo ao longo do período helênico e romano até o período Medieval Antigo. O sistema fenício é um silabário com a adição de algumas poucas letras vocálicas como o *alefe* que, como seu antecessor ugarítico, pode ser usado como uma vogal ou consoante ou ambos simultaneamente. A tênue linha entre a escrita silábica e a alfabética nunca é cruzada pelo sistema fenício. A questão da epigrafia do norte e sul é o estudo das duas grandes divisões da escrita que se desenvolveu a partir da escrita fenícia. Um pequeno número de inscrições hebraicas completas é conhecido e estão escritas em caracteres muito parecidos com os do fenício. O mais antigo destes é o Calendário de Gezer, uma composição poética curta de sete linhas, relacionando os meses do ano agrícola. É datado do 9º séc. a.C.

D. Hebraico antigo então, é a escrita e idioma das inscrições que ocorreram antes do

cativeiro sob a Babilônia. É semelhante ao fenício linear de seu tempo. Há pouca dúvida que as cópias mais antigas dos livros bíblicos foram escritas em tais caracteres. O semita do sul desenvolveu-se ao longo de linhas diferentes e logo se tornou bastante distinto. Suas raízes podem ser traçadas de volta a escrita paleo-sinaítica, pois está contida por um período considerável na península árabe. Na parte norte da área, desenvolveu-se as escritas safaítica, lihyanitica, dedanítica, thamudenica e outras menos conhecidas. Enquanto que no sul da área árabe desenvolveram-se as escritas minaeana, sabaeana, himyaritica, qatabanica e hadramautica. Porém, foi na Etiópia que estes desenvolvimentos aconteceram por si mesmos.

E. Árabe do Sul é, portanto, um sistema separado das ramificações cursivas do ramo semita ocidental em geral. Em 300 d.C., estas escritas árabes finalmente desapareceram para serem substituídas pelo sistema de escrita árabe clássico, difundido pelo mundo pelo surgimento e difusão do Islamismo. Os estudiosos freqüentemente têm assumido que de algum modo o idioma e escrita árabe clássica tiveram alguma influência ou mantiveram alguma posição referente ao hebraico da Bíblia. Naturalmente isto é falso, por causa do simples fato de que o mais antigo de todo árabe clássico, no dialeto de Meca, aparece uns 500 anos depois do último livro do AT. Como o hebraico e o fenício antigo as escritas árabes do sul eram essencialmente silabários em que as consoantes continham um elemento *x* ou *0* de valor vocálico indeterminado. A prova está no fato que quando exportado pelos comerciantes árabes para a costa leste do Mar Vermelho e para a costa leste da África central, estas mesmas escritas desenvolveram-se em silabários maduros com sinais vocálicos claramente identificados. Se eles tivessem tido verdadeiros alfabetos, isto teria sido uma reversão impossível para uma condição mais primitiva. O etíope, o idioma oficial do reino cristão de Axum, no período Medieval Antigo, é melhor conhecido como *Ge'ez*, a língua ritual da igreja cóptica etíope. Foi desenvolvido a partir de um dialeto árabe do sul com um substrato africano oriental. O sistema de escrita é um derivado da escrita sabeana que continha vinte e nove caracteres. Com algumas edições ele é a escrita moderna na qual são escritos os múltiplos idiomas semitas da Etiópia. A língua oficial é o Amharico, mas o mesmo aplica a Tigré, Tigrina, Harari, Gafat, Guragé e Argobba e uma multidão de dialetos menores. A escrita sabeana e o *Ge'ez* aparecem na figura 14.

F. Aramaico é um idioma semita oriental intimamente associado com o acadiano em seu período médio. Foi um dos dialetos que se desenvolveu após os povos semitas orientais começarem a avançar para o Ocidente. Suas origens podem certamente ser localizadas na língua dos amorreus que teve ampla dispersão ao longo da área da Mesopotâmia e da Síria-Palestina em alguma época antes do 2º milênio a.C. De 1750 a.C. em diante, o idioma semita oriental na forma amorita e o semita ocidental podem ser distinguidos de restos textuais. Certamente antes de 1400 a.C., o hebraico, o fenício e o aramaico eram todos distintos um do outro.

1. Após o estabelecimento da Primeira Comunidade havia vários dialetos reconhecíveis na Palestina, propriamente dito: hebraico, fenício, aramaico, moabita e algum derivado do árabe do sul. Todos os dialetos do norte e do oeste eram escritos na escrita fenícia. Porém, parece que foi o aramaico que introduziu a conhecida ***escrita quadrada***. Este era um dos idiomas administrativos comuns do império persa, e Daniel, Esdras e Neemias foram educados nele, como seus livros provam abundantemente. Isto foi chamado "a mão da chancelaria persa" (F. M. Cruze, "The Development of the Jewish Scripts", *The Bible and the Ancient Near East* [1961], pág. 136ss.) e a evidência dos DSS e do Papiro Elefantino mostra a expansão rápida deste "manuscrito quadrado" por toda a área dos idiomas semitas ocidentais. Visto que a Síria-Palestina estava sob uma série de administrações estrangeiras, desde a era helenística até as curtas revoltas que resultaram na conquista romana, é natural que não apenas a língua, mas também a escrita fosse afetada. Um dos mais importante destes efeitos foi a adição de indicadores vocálicos para o elemento *x* ou *O* que antes havia. Isto começou antes da era cristã e continuou rapidamente depois até a escrita aramaica e hebraica se tornarem, na realidade, um alfabeto completo. Os vários sistemas de sinais chamados "pontuação" ou "sinais vocálicos" vieram juntos primeiro na renascença medieval da aprendizagem judaica na Babilônia, onde o Talmude foi escrito, e posteriormente após a conquista árabe da Espanha. Conforme os estudiosos judeo-árabes da Espanha estudavam a gramática hebraica, ela foi feita cada vez mais de acordo com o trabalho dos gramáticos árabes.

2. Com o tempo, o aramaico deixou de ser falado em sua forma original e passou para o ***siríaco*** e seus dialetos cristãos posteriores. O



Fig. 13 Sinais proto-sinaítico (segundo W. F. Albright, "The Proto-Sinitic Inscriptions and Their Decipherment", *Harvad Theological Studies XXII* [1966] ilustrações 4-9 *passim*)

Fig. 14 Escrita Sabeana e Ge'ez (segundo A. Dillman, *Ethiopic Grammar* [1907] Tel. 1)



siríaco era escrito em vários sistemas de escritas incluindo o aramaico "escrita quadrada" e o árabe cursivo. Um ramo deste desenvolvimento é o mandeano, o idioma de uma seita quase judia do Irã, que desenvolveu sua própria "escrita quadrada". Após a divisão do império romano e a fundação da Igreja Oriental Grega, os missionários nestorianos foram para a Ásia e Eurásia com a mensagem cristã. Sua escrita siríaca se tornou o primeiro sistema alfabético a ser usado por muitos idiomas Ural-Altai, como o Sogdiano. Inscrições siríacas foram localizadas no monolito de pedra na China Ocidental já no 7º séc. d.C.

3. De acordo com os sistemas vocálicos diacríticos utilizados no aramaico e hebraico, os sistemas derivados os acrescentaram depois do 1º séc. d.C, e quando começou a ser o poder dominante no Oriente Próximo, a cultura islâmica adotou a prática, resultando num conjunto complexo de sinais vocálicos usado no ***árabe*** e em todas as escritas do mundo afro-asiático que afetou. Visto que tanto a Bíblia Hebraica quanto o Alcorão árabe continham proibições contra a fabricação de "estátuas" e "imagens" a própria escrita se tornou um dispositivo artístico e ornamental. As telas de madeira esculpidas e treliças da maior parte da idade dourada islâmica estão cobertas com centenas de rolos cursivos da escrita árabe. Da mesma maneira, o alfabeto hebraico foi encerrado em si mesmo e cobriu em rica simetria os recipientes de prata e de ouro da sinagoga medieval. Contemporâneo com este uso artístico fantástico da escrita, surgiu uma interpretação do alfabeto como uma mensagem dentro e sobre si mesmo. Esta noção sobre a escrita hebraica como o objeto de interpretação mágica e mística produziu um vasto folclore do texto e até mesmo a pontuação vocálica do AT. Porque os caracteres eram usados também como números se desenvolveram numeristicos floreados. Com o tempo a verdadeira história do texto hebraico foi esquecida, juntamente com os traços de suas numerosas VSS e tradições textuais. Até o rabinato do final do período Medieval e o início do período Moderno o texto hebraico estava com todas as suas notas massoréticas, uma vasta construção monolítica com pouca evidência de seu longo e dramático pano de fundo histórico à vista. Quando o estudo do idioma e da literatura hebraica foi reavivada na Renascença, J. Reuchlin (1455-1522) e seus seguidores tiveram pouca escolha a não ser começar com os mitos e lendas da tradição judaica. Já no séc. 17 d.C. estudiosos de hebraico, como o suíço Buxtorfs, acreditavam firmemente na originalidade e inflexibilidade dos pontos vocálicos, e discussões sobre sua importância para as doutrinas da inspiração e da infalibilidade eram comuns. O sistema hebraico de escrita é um dos mais antigos ainda em uso, e o único caractere semita a sobreviver à idade helênica. Também é o mais econômico com somente vinte e dois sinais. No período romano, o idioma fenício se degenerou em um dialeto nativo norte-africano usado em Cartago, e chamado punico, e em seu declínio final, neo-punico. Esta língua foi escrita com os caracteres fenícios padrões em sua fase inicial, mas ficou sob a influência do aramaico e da escrita quadrada. Porém, foi introduzido um sistema de usar o som gutural e glótico antigo como puros e simples sinais vocálicos. Assim o *alefe* se tornou "a", *'ayin* "e", e *vau* serviu para "nós", *jode* para "i". O resultado foi um alfabeto curto e altamente eficiente no mais pleno sentido fonográfico. Com o tempo o hebraico medieval seguiu os mesmos processos e produziu o sistema de caracteres Ídiche, que reproduz e transcreve as fonéticas alemãs em escrita quadrada hebraica usando alguns dos sinais antigos para equivalentes puramente vocálicos. As sombras do significado e nuanças das palavras na Bíblia Hebraica estão inextricavelmente em estreita ligação com o excelente embora antigo sistema de escrita, o veículo e o componente da palavra de Deus escrita. O silabário hebraico inclui comunicação vertical em sua forma mais elevada e mais importante, e, ao assim fazer, teve uma profunda influência na civilização Ocidental.

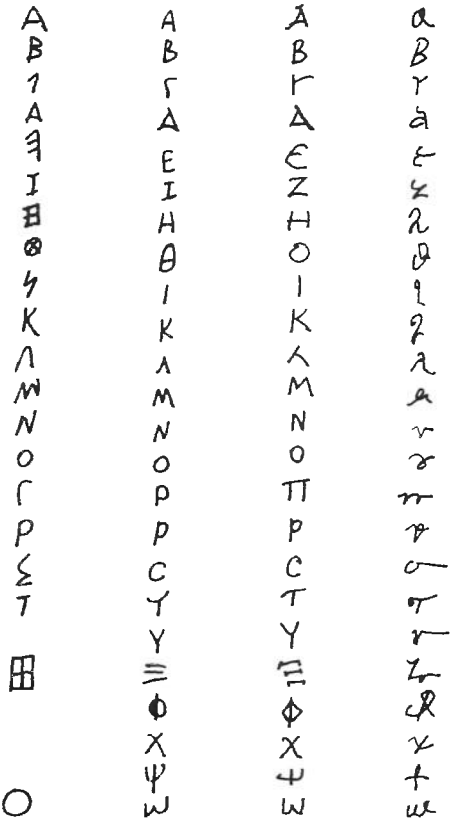
G. Grego, como observado acima, foi o primeiro a estabelecer um silabário elaborado e esbanjador, que posteriormente se desenvolveu numa forma altamente cursiva e abstrata. De forma bastante interessante os autores clássicos de Atenas e Iônia nunca mencionam esta fase inicial quase hieróglifa da escrita grega. As tradições gregas são unânimes em apresentar a escrita grega como derivada do fenício. Porém, não está claro exatamente quando e onde esta grande transmissão cultural aconteceu. Entre a escrita silábica do Linear "B" nos tabletes de Pylos e a primeira inscrição alfabética desenvolvida da Grécia propriamente dita há apenas cerca de 450-500 anos, de 1200 a.C. a ou após 750 a.C. Neste período há pouca evidência existente e nenhuma que mostra as fases de desenvolvimento. Na mais antiga inscrição alfabética grega, as formas de *b g d l m n* e *r* são iguais a alguns tipos fenícios. Visto que os mesmos fonemas são encontrados tanto no idioma grego quanto no semita, os sons

EM BOUSTROFEDOM ESCRITA
AS LINHAS CRUZADAS
PARA FRENTE E PARA TRÁS COMO
UM BOI ARA UM CAMPO. MUITAS
ANTIGAS INSCRIÇÕES ERAM ESCRITAS
DESTA FORMA

Fig. 16 Boustrofedom

são indubitavelmente idênticos. A direção de todos os derivativos do sistema de escrita semita ocidental é da direita para a esquerda e, de fato, a mais antiga inscrição grega conhecida, tal como a inscrição do vaso ateniense de Dipylon, lê-se da direita para a esquerda. No final do 9º séc. a.C., os caracteres fenícios foram adotados pelas cidades que falavam o grego na península Ática e nas ilhas da Anatólia Ocidental. Estas adoções individuais causaram a proliferação de uma variedade de formas e escrita. Textos do 6ºséc. a.C. são escritos freqüentemente de uma maneira peculiar indo da esquerda para a direita e depois da direita para a esquerda, conhecida como o grego *boustrophedon*, "como um boi ara um campo" (fig. 16). Os sons do idioma grego que não havia no semita foram indicados por meio de sinais recentemente inventados, e entre estes estava a coleção completa de vogais. O sinal inicial dos sistemas semitas, *alefe*, foi utilizado como o som de "a" e o nome *alfa* foi mantido. O gutural fenício e hebraico "*h*"/"h", *hê* foi utilizado como "e" e chamado *eta*, enquanto que o antigo '*ayin* foi usado para "o" e chamado *omicron*, "curto/pequeno 'o'" enquanto que o *yod* semita foi usado para "i" e renomeado *iota*. O fato de que os nomes de ambos os sistemas alfabéticos são tão semelhantes e ainda explicáveis apenas etimologicamente a partir de uma origem semita, e que quando sinais vocálicos são usados em textos semitas é este mesmo sinal que ocorre, prova a derivação fenícia do sistema grego. Os agrupamentos consonantais difíceis eram escritos, no princípio, como ks, posteriormente como *xi*; ps, *psi*; kh, *chi*; ph, *phi* e a vogal "o" longa, chamada *omega*, "longo/grande 'o'". Há evidência, a partir dos poetas iônicos mais antigos e até mesmo de Homero, de que este era o caso e são vistas tais ortografias em monumentos epigráficos. Com o tempo as formas diferentes das letras foram unificadas e padronizadas pelo comércio e pela associação entre os estados gregos. Algumas

Fig. 15 Escrita grega



letras mais difíceis usadas para transcrever diferenças dialéticas deixaram completamente de existir, como o *digamma*, concebida muito como o moderno "F" maiúsculo e pronunciado "w/v"; *koppa*, concebido como um "O" com uma linha comprida verticalmente para baixo, bem parecido com um pirulito. Ainda outra letra descartada foi o *samphi*, um sibilante de valor desconhecido. Porém, como todos os caracteres semitas e gregos dobravam como números inteiros no sistema numérico, estes sinais antigos foram mantidos como números. Atenas formalmente aceitou a escrita iônica de Mileto em 403 a.C., e é provável que outros membros das ligas e organizações da época fizeram o mesmo. A escrita clássica final de vinte e quatro sinais, o primeiro alfabeto suficiente e completo do mundo, foi assim formado. Todos os caracteres modernos do tipo romano, eslavo e alemão são derivados desta fonte. Através dos séculos até o surgimento do Império Romano, o

alfabeto grego assumiu várias formas, e foi um dos primeiros a ser realmente projetado num sentido artístico. O resultado foi um bom estilo epigráfico reservado para monumentos e sério uso formal, chamado uncial, e um estilo cursivo ou letra corrida, chamado minúscula. Com a precisão da cosmovisão mecanística que sustentava muito da cultura Ática, foram feitas tentativas para indicar marcações diacríticas a fim de estimular e transcrever os numerosos tons, elisões e picos de mudanças inerentes no melhor grego clássico grego. As três marcas de acento clássicas, o agudo, o grave e o circunflexo foram acrescentadas nos 2º e 3º sécs. cristãos pelos eruditos de Bizâncio. Os caracteres antigos, clássicos e unciais/minúsculos são ilustrados na figura 15. O grego da era helênica tornou-se tão completamente o meio de comunicação do povo comum, que seu uso nos evangelhos e escritos subseqüentes do NT foi tanto providencial quanto natural. Tão bem ajustado ao cosmopolitanismo do evangelho que João pôde, sem restrição, resumir a onipresença e eternidade do Cristo glorificado com as palavras simples, "eu sou o Alfa e o Ômega" (Ap 22.13).

VI. Escrita nas Escrituras

A. Antigo Testamento como um termo abarca primeiramente um registro inscrito, um livro escrito. É desnecessário postular uma longa tradição de transmissão oral como o AT estabelece, tendo significado não simplesmente no momento existencial, mas no escrito eterno. Mesmo Abraão, no 2º milênio, teria observado cinco sistemas de escrita distintos e completos comumente em uso no ambiente cultural ao seu redor. O AT contém declarações orais, sermões, conversas e outras declamações diretas, mas é principalmente um registro escrito. O AT usa várias palavras para o conceito de escrever. Muitas destas são traduzidas em mais de um modo nas VSS atuais, normalmente como "letra" (q.v.). A palavra comum "escrever" é כתב. É cognata ao ugarítico *k t b*, um substantivo formado dela, e um cognato em árabe, *kitab/p*, é encontrada por todo o cenário idiomático afro-asiático, pois é usada como um eufemismo para o Alcorão. A palavra em hebraico aparentemente significa tanto a escrita epigráfica gravada como a caligrafia em tinta. Seu uso não está restrito a uma área do AT, nem ao povo de Israel apenas. O treinamento e a organização do ofício de escriba não é mencionado no AT, mas por analogia a outros povos do período é seguro assumir que havia indivíduos específicos que ganhavam seu dinheiro como "estenógrafos públicos", e que ocupavam um cargo de autoridade e proeminência em Israel. Freqüentemente nos livros históricos os escribas são convocados, chamados, ordenados ou dispensados de modo que eles devem ter sido um ajudante comum para os ofícios reais e religiosos. À medida que o hebraico clássico antigo se tornou menos falado, e os povos que falavam o aramaico foram acrescentados aos domínios israelitas pelos macabeus e hasmoneus, a leitura quer de uma tradução do AT em aramaico ou uma interpretação pronta tornou-se comum na sinagoga. É provavelmente, por este motivo, que Cristo na sua paixão na cruz citou a versão aramaica do Salmo 22.1 (Mt 27.46).

B. Novo Testamento. O NT pressupõe que o AT é essencialmente um documento escrito e também assume que o próprio NT é o cumprimento escrito do AT. Este conceito simples penetra e ilumina muitos pontos das declarações do NT. Que Jesus estava familiarizado com a "escrita quadrada aramaica" é demonstrado pela menção em Mateus 5.18 das duas minúsculas peculiaridades na escrita quadrada, o muito pequeno *iode* e o *keraia*, κεραια em grego, um "chifre", usado no grego clássico no sentido de pontos insignificantes da gramática, como as marcas diacríticas. A palavra também é mencionada neste sentido em Lucas 16.17. Em ambas as passagens, ela parece se referir à projeção mais inferior da mão direita sobre a letra hebraica *beth*. Porém, poderia referir-se a qualquer ponto aparentemente minúsculo do sistema de escrita. O NT repetidamente dá ênfase tanto de forma direta, como explicado acima, quanto indireta, como em Gálatas 3.16, à importância da escrita e gramática exata, precisa do texto do AT. O termo grego, γράφω, e a forma prefixada, επιγράφω, et al., são utilizados no NT como no grego clássico para denotar o ato e a arte de escrever. A voz passiva-média do verbo, γράφομαι, é usada num sentido autoritário especial, melhor traduzido como "está escrito" com a suposição entendida, "e não deve ser alterado". Esta é uma extensão direta do uso padrão do NT com respeito à autoridade divina e a finalidade do AT, e sua explicação correta e consumada na encarnação de Cristo e no testemunho dos evangelhos sobre ele.

BIBLIOGRAFIA. Nota: a bibliografia segue as seções por números.

1. Expressão e Comunicação.

F. G. Kenyon, *Ancient Books and Modern Discoveries* (1927); Th. W. Danzel, *Die Anfänge der Schrift*

(1929); O. Schrader, "Schreiben und Lesen", *Reallexikon der indogermanische Altertumskunde* (1929), págs. 338-353; M. Burrows, *What Mean these Stones?* (1941); C. Loukotka, *Vyvojl pisma* [Development of Writing, in Czech.] (1946); D. Diringer, *The Alphabet. A Key to the History of Mankind*, 2 ed. (1949); I. J. Geib, *Writing* (1952), este artigo é fortemente dependente do estudo pioneiro do Professor Gelb; S. H. Hooke, "Reading and Writing", *A History of Technology*, I (1954); C. Higounet, *L'écriture* (1955); J. F. Friedrich, *Extinct Languages* (1957); M. Cohen, *La grande invention de l'écriture et son évolution* (1958); H. Jensen, *Die Schrijt in Vergangenheit und Gegenwart* (1958); P. E. Cleator, *Lost Languages* (1959); H. Hoenigswald, *Language Change and Linguistic Reconstruction* (1960); D. Diringer, *Writing* (1962); Y. Bar-Hillel, *Language and Information* (1964); H. Hornung, "Schrift", *Lexikon der Alten Welt* (1965), págs. 2726-2734; L. Pareti, *History of Mankind*, II (1965), U.N.E.S.C.O. págs. 57-107; W. F. Albright e T. O. Lambdin, "The Evidence of Language", *The New Cambridge Ancient History*, I. iv (1966) cp. revista do autor, WTJ, Maio 1967. XXIX, No. 2, págs. 196-199; M. McLuhan, *Understanding Media* (1966).

2. A Origem da Comunicação Vertical.

F. Bork, *Die Strichinschrijten von Susa* (1924); C. Frank, "Elam Schrift", *Reallexikon der Vorgeschichte*, III (1925), pág. 83ss.; J. Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization*, 3 vols. (1931); B. Hrozny "Inschriften and Kultur der Proto-Inder...", *Archiv Orientalni*, 12 (1941), 13 (1942); E. Edel, *Altägyptische Grammatik* (1955); M. Wheeler, *The Indus Civilization* (1962); W. Hinz, "Zur Entzifferung der elamischen Strichschrift", *Iranica Antiqus*, 2 (1962), pág. 1ss.; A. H. Gardiner, *The Egypt of the Pharaohs* (1965); V. Popovitch, "Une Civilization Eqéo-Orientale surle le Moyen Danube", *Révue Archéologique*, 2 (1965) págs. 1-56; M. S. F. Hood, "The Tartaria Tablets", *Antiquity*, 41 (1967), Nº 162, págs. 99-113; e "The Tartaria Tablets", *Scientific American*, Maio (1968), págs. 30-37; E. Neustupny', "The Tartaria Tablets, A Chronological Issue", *Antiquity*, 42 (1968), Nº 165, pág. 32ss.

3. Cuneiforme.

F. Thureau-Dangin, *Recherches sur l'origine de l'écriture cuneiforme* (1898); G. A. Barton, *The Origin and Development of Babylonian Writing*, 2 vols. (1913); F. Thureau-Dangin, *Le syllabaire Akkadienne* (1926); F. W. Köning, *Corpus inscriptionum Elamicarum* (1928); A. Deimal, *Keilschrift-Palaeographie* (1929); F. Thureau-Dangin, *Les homophones Sumeriens* (1929); E. H. Sturtet e G. Bechtel, *A Hittite Chrestomathy* (1935); A. Falkenstein, *Archaische Texte ausruk* (1936); E. Unger, Keilschrift-Symbolik (1940); E. A. Speiser, *Introduction to Hurrian* (1941); A. Deimel, *Sumerisches Lexikon*, I 3 ed. (1947); R. Labat, *Manuel d'épigraphie Akkadienne* (1948); W. von Soden, *Das akkadische Sylabar* (1948); G. G. Cameron, *Persepolis Treasury Tablets* (1948); I. J. Gelb, *Old Akkadian Writing and Grammar*, M. A. D. 2 (1952); I. M. Dyakonov, "A Comparative Historical Survey of Urartean and Hurrite", *Problems of Hitto-Hurriology* (1961); C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (1965).

4. Hieroglífico.

F. L. Griffith, *Meroitic Inscriptions* (1912); A.H. Gardiner, "The Nature and Development of the Egyptian Hieroglyphic Writing", *Journal ofEgyptian Archaeology*, 2 (1915), pág. 61ss.; A. Erman, *Die Hieroglypnen* (1917); G. Möller, *Hieratische Palaographie*, 3 vols. (1927); W. F. Albright, *TheVocalization of the Egyptian Syllabic Orthography* (1934); F. Lexa, *Grammaire dénotique* (1947-1951); W. Till, *Koptische Grammatik* (1955); W. Till, "Vom Wesen der ägyptischen Schrift", *Die Sprache*, 3 (1956), pág. 207ss.; A. H. Gardiner, *Egyprian Grammar*, 3 ed. (1957); H. Kees, S. Schott, H. Brunner, E. Otto and S. Morenz; *Ägyptische Schrift und Sprache* (1959); E. Laroche, *Les hiéroglyphes hittites*, pt. 1 (1960); P. Meriggi, *Hieroglyphisch-Hethitisches Glossar* (1962).

5. Semita Ocidental e Grego.

M. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Eqigraphik*, 3 vols. (1902-1915); A. J. Evans, *Scripta Minoa*, 2 vols. (1909 e 1952); H. Hirschfeld, "The Dot in Semitic Paleography", JQR n.s. 10 (1919), págs. 159-183; A. Ungnad, *Das Wesen des Ursemitischen* (1925); S. Yevin, "The Palestino-Sinaitic Inscriptions", *Palestine Exploration Quarterly* (1937), págs. 80-193; F. V. Winnett, *A Study of Lihyanite and Thamudic Inscriptions* (1937); N. Abbott, *The Rise of the North Arabic Script and its Kur'ânic Development* (1939); Z. S. Harris, *Development of the Canaanite Dialects* (1939); F. R. Blake, "The Development of Symbols for Vowels in the Alphabets derived from Phoenician", JAOS, lx (1940), pág. 391ss.; M. Höfner, *Altsüdarabische Grammatik* (1943); C. Brockelmann, *Abessinische Studien* (1950); J. Friedrich, *Phonizisch-punische Grammatik* (1951); C. Rabin, *Ancient West-Arabian* (1951); E. Ullendorff, "Studies in the Ethiopic Syllabary", *Africa*, 21 (1951), and *The Semitic Languages of Ethiopia* (1955); O. Hoffman and A. Debrunner, *Geschichte der griechischen Sprache*, 2 vols. (1953, 1954); F. M. Cross, "The Evolution of the Proto-Canaanite Alphabet", BASOR (1954), Nº 134; C. Brockelmann, *Syrische Grammatik*, 7 ed. (1955); M. Ventria e J. Chadwick, *Documents in Mycenaean Greek* (1956); S. Birnbaum, *The Hebrew Scripts*, Fasc. 1-4 (1957); I. J. Gelb, "New Evidence in Favor of the Syllabic Character of West Semitic Writing", *Bibliotheca*

Orientalis, 15 (1958), pág. 1ss.; L. R. Palmer, "Luvian and Linear 'A'", *Transactions of the Philological Society* (1958), pág. 75ss.; W. C. Brice, *Inscriptions in the Minoan Linear Script of Class A* (1961); W. L. Moran, "The Hebrew Language in its Northwest Semitic Background", *The Bible and the Ancient Near East* (1961), pág. 57ss.; S. Morag, *The Vocalization Systems of Arabic, Hebrew and Aramaic* (1962); A. F. L. Beeston, *A Descriptive Grammar of Epigraphic South Arabian* (1962); J. Chadwick, "The Prehistory of the Greek Language", *The New Cambridge Ancient History*, II, xxxix (1963); org. S. Moscati, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages* (1964); R. Hauschild, *Die Indogermanischen Völker und Sprache Kleinasiens* (1964); G. E. Weil, *Initiation à la Massorah* (1964); H. B. Huffman, *Amorite Personal Names in the Mari Texts* (1965); A. Murtonen, *Early Semitic* (1967).

W. White Jr.

ESCRITOS HERMÉTICOS. Uma coleção de tratados religiosos e filosóficos, o corpo principal do que é conhecido como o *Corpus Hermeticum*, também citado como o *Hermetica*, provavelmente datado por volta do 2º ou 3º séc. a.C.

O título da literatura é derivado do nome, Hermes Trismegistus ("Hermes triplamente magnífico"). O mensageiro grego dos deuses, Hermes, foi identificado com o deus egípcio Tote. A literatura, que provavelmente originou-se no Egito, mas escrita em grego, foi um produto típico do sincretismo helenístico. Assim, "Hermes" tornou-se uma designação adequada para a figura que revelou os segredos relativos à origem divina e salvação do homem. Afinidades são evidentes com o pensamento platônico, o estoicismo, Filo, o Gnosticismo, o Evangelho de João (com contrastes notáveis) e o AT, do qual é, em parte, dependente.

O material existente consiste de várias formas, estendendo-se de discursos e diálogos das partes principais de dezoito obras a um número de fragmentos, alguns dos quais estão na biblioteca gnóstica de Chenoboskion (os chamados textos Nag Hammadi). O tratado mais conhecido é o *Poimandres*, o primeiro na coleção. O *Asclepius*, existente em latim, mostra dependência do *Poimandres*. É encontrado, em parte, na biblioteca de Chenoboskion, Códice VI. Περί Παλιγγενεσίας ("Regeneração concernente") é outra parte significativa da coleção.

O significado do nome *Poimandres* pode ser "Pastor do homem" (Jonas) ou "o conhecimento do deus do sol" (Scott, Dodd, et al.). O segundo combina com o tema dominante, mantido em comum com o gnosticismo, de religião como conhecimento verdadeiro. "Poimandres" é o ser espírito que fornece a informação, registrada no primeiro tratado, sobre a origem do mundo, a queda do homem e sua restauração por meio do conhecimento. A LXX de Gênesis está reproduzida em vários detalhes, mas em uma cosmogonia totalmente diferente. Esta cosmogonia envolve a geração sucessiva de seres intermediários, que incluem Luz, identificados com Nous (Mente), a Palavra ou Filho de Deus, e o Demiurgo, que criou o mundo. Por meio do desejo, o homem, a criança de Deus, tornou-se mortal, mas por intermédio do *gnosis* (conhecimento) sua alma pode atravessar as esferas até a deidade. Esta restauração é descrita em Περί Παλιγγενεσίας como um renascimento, durante o qual a alma é purificada das coisas, característica da vida no mundo material, que o estavam punindo: luxúria, ignorância, ira, etc. Cada um desses é movido por um "poder" apropriado de Deus, que é Luz e Vida.

Seguindo as conclusões de C. H. Dodd e outros, pode ser afirmado que as afinidades com as formas de pensamento cristão, particularmente aqueles de João, não precisam implicar dependência em uma ou outra direção. Os dados básicos do evangelho cristão concernentes à obra expiatória de Cristo são seriamente escassos.

BIBLIOGRAFIA. C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (1935); A. J. Festugiére, *La revelation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols. (1944-1954); A. D. Nock (org.) e A. J. Festugière (trad.), *Hermès Trismégiste: Corpus Hermeticum*, 4 vols. (1945-1954, rev. 1960); C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1955), págs. 10-55 e passim; G. Van Moorsel, *The Mysteries of Hermes Trismegistus* (1955); H. Jonas, *The Gnostic Religion*, 2 ed. (1963), págs. 147-173.

W. L. Liefeld

ESCRITURA

I. Terminologia do NT
  A. Termos descritivos
    1. Enfocando a forma escrita
    2. Enfocando algumas qualidades adicionais da literatura
    3. Termos compostos
  B. Fórmula introdutória
    1. Enfatizando a forma escrita
    2. Em termos indicativos de uma voz viva
    3. Em termos de cumprimento
  C. Sumário

II. A inspiração da Escritura
  A. O termo "inspiração"
  B. A relação entre inspiração e revelação
  C. A inspiração do AT
    1. O fenômeno veterotestamentário da inspiração
    2. O testemunho de Cristo da inspiração do AT
    3. O testemunho dos escritores do NT
  D. A inspiração do NT
    1. Apóstolos e profetas do NT como homens do Espírito
    2. Sua consciência da inspiração
  E. O caráter da inspiração bíblica
    1. O Espírito como o Autor supremo de tudo que é corretamente chamado "Escritura"
    2. Toda a Escritura é de plena e igual inspiração
    3. O controle dos escritores pelo Espírito
    4. O uso pelo Espírito da individualidade dos escritores
    5. O caráter "verbal" da inspiração
    6. Inspiração como uma obra acabada
    7. Inspiração e as dificuldades da Escritura

III. A autoridade da Escritura
  A. Sua relação com a inspiração
  B. A autoridade do AT
    1. Seu reconhecimento dentro do período do AT
    2. Seu reconhecimento por Cristo
    3. Seu reconhecimento pelos escritores do NT
  C. A autoridade do NT
    1. A natureza do apostolado
    2. A natureza da tradição apostólica
    3. Apostolicidade e autoridade do NT

IV. O uso da Escritura
  A. Os fins práticos para os quais a Escritura foi dada
  B. A Escritura e a iluminação espiritual
  C. A interpretação da Escritura
    1. A importância da interpretação
    2. O intérprete divino
    3. O propósito da Escritura
    4. A Escritura como auto-interpretativa
    5. O princípio histórico-gramatical
    6. O princípio teológico

I. Terminologia do Novo Testamento

A. Termos descritivos. 1. *Enfocando a forma escrita.* A palavra *Escritura* (γραφή) ocorre com alguma freqüência no NT, às vezes no singular, às vezes no plural, às vezes sem mas geralmente com o artigo. B. B. Warfield indica que mesmo onde o artigo está ausente, alguma outra característica indica limitação; e.g. o uso de um adjetivo (Jo 19.37; Rm 16.26). Embora seu uso extrabíblico seja amplo, ela sempre é empregada no NT com referência à Sagrada Escritura. O plural denota as Sagradas Escrituras como um todo (Mt 21.42; Jo 5.39; 1Co 15.3,4) e assim, em grande número, é mais coletivo do que distributivo. Não há nenhuma passagem onde signifique claramente "os livros" considerados como entidades separadas, mas é usada numa forma que se aproxima disto em 2 Pedro 1.16 (embora Warfield afirme que a frase aqui signifique "as outras passagens", pág. 234s.). O uso do singular tem levado a uma certa quantidade de debate. Alguns sustentam que sempre se refere a uma passagem do AT em particular, enquanto outros sustentam que às vezes tem o mesmo significado que o plural. Uma defesa mais forte pode ser emitida para a última. G. Shrenk (753) aponta, e.g. para Gálatas 3.8,22, "onde a personificação de γραφή torna totalmente inconcebível que Paulo simplesmente tivesse em vista um texto individual". Uma expressão como "esta escritura" é evidência clara de que uma única passagem está em vista (e.g. Mc 12.10; Lc 4.21; At 8.35; cp. Jo 19.37). É provável também, embora não com certeza, que γραφή denote uma declaração individual sempre que seguida por uma citação (e.g. Jo 7.38; 13.18; 19.24,36). Mesmo em tais casos deve haver uma referência a Escritura como um todo (ibid). O uso do singular para o AT todo, certamente não é freqüente fora do NT, mas é difícil eliminá-lo do próprio NT. O termo γραφαὶ ἁγίαι, "Sagradas Escrituras", ocorre uma vez (Rm 1.2), mas o uso autoritativo do AT como literatura divinamente inspirada faz do termo uma descrição totalmente apropriada.

Γράμμα, "escrita" ocorre muito raramente no NT com referência às Escrituras *por si*. A expressão ἱερὰ γράμματα "as sagradas letras" (2Tm 3.15) é o único caso claro, embora João 5.47 aborde este sentido técnico. Quando Paulo usa γράμμα ele constantemente o faz num sentido um pouco depreciativo (Rm 2.29; 7.6; 2Co 3.6s; cp. 3.14-16). Como aparece do uso geral do AT por Paulo, sua intenção não é depreciar a lei como Escritura, mas somente como concebida para tornar possível

a salvação pelas obras da carne. Por isso ele pode opô-la ao Espírito, embora ele veja o Espírito como o Autor da Escritura (At 28.25).

Τὸ γεγραμμένον, "a coisa escrita", é de ocorrência freqüente na LXX em sua forma plural (e.g. 2Cr 35.26; Dn 9.11). Ocorre também tanto no NT no singular (e.g. Lc 20.17; 2Co 4.13; cp. 1Co 15.54) quanto no plural (Lc 18.31; Gl 3.10; cp. Jo 12.16), e se refere a uma passagem ou a um grupo de passagens em termos de seu conteúdo. É interessante notar que ela ocorre também em Apocalipse 1.3; 22.18s. em referência a um livro do NT; e isto sugere uma ampliação do conceito de Escritura além dos limites do AT no NT. A natureza impressionante do contexto confirma isto.

Τὸ Βιβλίον, "o livro", um termo usado na LXX para livros particulares da Sagrada Escritura (Dt 17.18; Jr 25.13; Na 1.1). Em Daniel 9.2 seu uso no plural poderia ser uma referência à coleção de literatura profética. O uso neotestamentário do singular é semelhante (Lc 4.17), e o plural em 2 Timóteo 4.13 poderia se referir a uma quantia de rolos de livros do AT. Ἡ βίβλος, "livro", é usado numa forma semelhante no singular (Js 1.8; At 1.20) e não ocorre no plural na Bíblia grega. Embora estas duas palavras não tenham se estabelecido como expressões técnicas para a Escritura da mesma forma que alguns outros termos, este é seu uso mais característico na LXX e no NT. A exceção mais significativa é somente uma exceção aparente, pois o livro mencionado em Apocalipse 5.1ss é sagrado, embora seja celestial e não escrito por mão humana (cp. também Ap 17.8; 20.12; e, significativamente, 22.7,9,10,18,19).

2. *Enfocando algumas qualidades adicionais da literatura.* Ὁ λόγος του θεοῦ, "a palavra de Deus". Este termo concentra a atenção na origem divina da Palavra e é usado para a Escritura em Marcos 7.13; João 10.35; Romanos 9.6; Hebreus 4.12. O conceito de a Palavra de Deus ou, mais freqüentemente, a Palavra do Senhor, é extremamente comum no AT, e o plural também ocorre constantemente (e.g. cp. Jr 18.1,2). É significativo que o Evangelho como proclamado primeiro autoritativamente pelo Senhor (Lc 8.21; 11.28) e pelos seus apóstolos (At 6.7; 11.1; 1Ts 2.13; 1Pe 1.23) seja também chamado "a palavra de Deus". Isto sugere que ele adquiriu a mesma categoria das Escrituras do AT. Importante também é o grande valor colocado sobre as "palavras do Senhor" (i.e. palavras do Senhor Jesus) no NT (Lc 22.61; cp. At 20.35; 1Co 7.10,12,25). A primeira carta a Timóteo 5.18 aparentemente cita como Escritura não somente Deuteronômio 25.4, mas Lucas 10.7, quer deste evangelho ou da tradição oral das palavras de Jesus. Mais uma vez, encontra-se uma ampliação do conceito de "Palavra de Deus" além dos limites do AT no NT.

Τὰ λόγια τοῦ θεοῦ, "os oráculos de Deus". Esta expressão, que ocorre em Atos 7.38; Romanos 3.2; Hebreus 5.12; e 1 Pedro 4.11, é geralmente entendida como sendo uma referência ao AT, embora em 1 Pedro 4.11 possa se referir às declarações inspiradas do profeta cristão dos dias do NT. G. Kittel, contudo, afirma que diz respeito mais propriamente a história da salvação contida na Bíblia, mas Doere e Warfield defendem convincentemente o conceito tradicional (Doere, págs. 111-123; Warfield, págs. 251-407). Como usado na literatura clássica e helenista, Warfield diz que "ela significa, somente 'palavras, simples 'afirmações', mas distintivamente 'afirmações oraculares', comunicações com autoridade divina, ante as quais os homens permanecem em reverência e para as quais eles se curvam em humildade; e este significado elevado não está apenas implícito, mas é explícito no termo" (pág. 403).

Νόμος, "lei". Esta palavra é usada de várias formas no NT (cp. J. Murray, "Lei", NBD, págs. 721-723), mas quando usada para a literatura sagrada normalmente designa a literatura mosaica, e por isso, às vezes, é chamada "a lei de Moisés" (cp. Mt 12.5; Lc 2.22), ou "a lei do Senhor" (Lc 2.23). Contudo, existem passagens onde claramente significa o AT como um todo, tal como em João 10.34; 15.25; e 1 Coríntios 14.21 que fazem citações dos Salmos e de Isaías como "a lei". O equivalente hebraico é תורה que na verdade significa "instrução" e o AT inteiro é instrução divina para o povo de Deus.

Οι προφῆται, "os profetas". Este termo é usado nesta forma plural (Mt 5.17; Rm 1.2; cp. Mt 26.56) e no singular (Mt 2.5; Lc 3.4) para a literatura profética do AT. Contudo, semelhante ao termo "lei", este também pode ser usado para o AT todo, pois Mateus (11.13) registra que "todos os profetas e a lei profetizaram até João". Parece provável que Mateus 26.56 e Romanos 16.26 sejam referências a todo o AT e não somente à literatura que era profética no sentido estrito. O AT todo é profético, pois ele é a palavra de Deus ao homem através de canais humanos e ela aponta para Cristo (Lc 24.27).

Ἡ πολαιά διαθήκη ("a antiga aliança" 2Co 3.14) parece ser uma referência ao registro escrito da lei mosaica (cp. v. 15) mas, provavelmente, deu origem (através de uma tradução diferente do gre-

go subjacente, refletido no "Antigo Testamento" da BJ) à designação patrística posterior das divisões do Cânon como o AT e o NT.

3. *Termos compostos.* Os judeus empregavam os termos "a lei e os profetas" e "a lei, os profetas e os escritos" para designar todo o AT. Os "escritos" são as outras Escrituras que não são suficientemente homogêneas para um único título e o terceiro termo geral às vezes era omitido, de modo que o AT era conhecido por seus tipos maiores de literatura. No NT há freqüentes referências à "lei e os profetas" (Mt 5.17; 22.40; Lc 16.16; Rm 3.21) ou a "Moisés e os profetas" (Lc 16.29). Em Lucas 24.44 "na Lei de Moisés, nos Profetas e nos Salmos" são mencionados, a última palavra aponta para o primeiro e maior dos Escritos e, talvez, aquele que fala mais claramente de Cristo. Assim como vimos que "a Lei" e também "os Profetas" podem possuir um sentido mais restrito ou mais amplo, da mesma forma o termo "Escritos" no NT geralmente se refere a todo o AT (ver especialmente Lc 24.27, onde o sentido mais amplo provavelmente é pretendido, mas onde talvez haja um relance alusivo na direção do sentido mais restrito).

B. Fórmulas introdutórias. 1. *Enfatizando a forma escrita.* Γέγραπται pode ser traduzido como "está escrito", ou "permanece escrito" e seu uso implica na existência de um documento escrito autoritativo, além do qual não há apelação. No grego clássico era usado para documentos legais, enquanto que no NT é empregado uniformemente para o AT. Ocorre mais freqüentemente nos evangelhos sinóticos, Atos e nas epístolas paulinas. Às vezes é adicionada uma referência ao lugar da citação; e.g. "na lei de Moisés está escrito" (1Co 9.9) ou, "está escrito na profecia de Isaías" (Mc 1.2). O evangelho de João ocasionalmente o usa, embora ele normalmente empregue o equivalente perifrástico γεγραμμένον ἐστίν, "está escrito", que, de fato, é peculiar a João no NT (Jo 2.17; 6.31, etc.). Shrenk (pág. 745) aponta para o fato de que João usava estas formas de linguagem (Jo 20.30s.). Em relação a seu próprio livro ele declara: "Mas não há uma ênfase menos solene ao testemunho da composição em 1 João." Ele continua a referir-se à convicção da importância reveladora do escrito em Apocalipse (*veja* 1Jo 1.4; 2.1; 2.12-14; 5.13; Ap 1.11,19; 14.13; 22.19). Aqui então está uma evidência adicional apontando na direção de uma ampliação do conceito de Escritura para incluir os escritos da Nova Aliança.

2. *Em termos indicativos de uma voz viva.* Λέγει, "ele disse" ou "disse" e φησί, "ele disse" ou "disse", ocorre com alguma freqüência no NT. Às vezes têm um sujeito expresso, como Deus (Mt 19.4s.; At 4.24s.), ou o Espírito Santo (At 28.25; Hb 3.7), talvez até mesmo Cristo (10.45) e, freqüentemente, a Escritura (Jo 7.38,42; Rm 4.3; Tg 4.5). Em alguns destes e de outros exemplos são usadas outras formas de tempos dos verbos e, ocasionalmente, outros verbos de discurso, tal como λαλειν, "falar". E. E. Ellis (*Paul's Use of the Old Testament*, págs. 107-113) chama a atenção para a fórmula λέγει κύριος, "diz o Senhor" no NT e, especialmente, em Paulo (Rm 12.19; 1Co 14.21; cp. At 7.49; Hb 8.8-12). Esta fórmula é de ocorrência extremamente freqüente nos profetas do AT, mas os escritores do NT às vezes o incluem até quando não está presente no texto do AT. Além disso, fórmulas como essa, às vezes, são empregadas para as declarações (At 21.11) ou escritos dos profetas do NT.

E quanto às passagens onde nenhum sujeito é expresso ou deduzido claramente do contexto? Tais passagens são muito freqüentes, especialmente nas epístolas paulinas (Rm 9.15; Ef 4.8; 5.14; e também em Tg 4.6). Alguns entenderiam como significando "Deus diz", outros, "diz a Escritura", enquanto que ainda outros afirmariam que às vezes significam, "é dito", com a suposição de que a fonte não é importante. Warfield demonstrou de forma magistral que esta última não é uma opção válida (cap. 7). Ele diz na conclusão de sua avaliação da evidência: "Nós bem podemos estar dispostos a traduzir a frase, no NT assim como em Filo, onde quer que ocorra, 'diz' — com a implicação de que *este* 'diz' é o mesmo que 'a Escritura diz', e que este 'a Escritura diz' é o mesmo que 'Deus diz'. É esta implicação que é, na verdade, o fato fundamental no caso" (pág. 348). De acordo com isso, e apesar de sua diferença geral de abordagem da de Warfield, Alan Richardson aponta para a tradução inexata da RSV de Efésios 4.8; 5.14 ("Escritura, Autoridade da", IDB [1962], pág. 249). Efésios 5.14 apresenta dificuldades, pois o assunto citado não pode ser encontrado em tantas palavras no AT. Certamente talvez represente um arranjo de passagens, mas alguns escritores modernos têm sugerido que é proveniente de um hino cristão primitivo. A fórmula introdutória sugere fortemente sua inspiração e assim, se nenhuma equivalência convincente no AT pode ser encontrada, é melhor vê-la como uma afirmação profética do NT.

3. *Em termos de cumprimento.* O português "para se cumprir" geralmente é uma

tradução de πληρωθῆναι ou τελειωθῆναι ou uma de suas combinações. Esta linguagem ocorre amplamente no NT, mas mais freqüentemente em Mateus e em João. Ela mostra a unidade da revelação bíblica em termos de profecia e cumprimento, de tipo e antítipo. João também via este mesmo princípio em atividade em relação às palavras de Jesus (Jo 18.9; cp. 2.22).

C. Sumário. O uso da terminologia considerada acima é um surpreendente testemunho da fé dos escritores neotestamentários no AT como um livro divinamente inspirado e autoritativo. É claro que esta fé pode ser indicada sem o uso de tais termos, e o livro de Apocalipse, que não contém nenhuma citação do NT com fórmula de citação, apesar disso, mostra a mais completa dependência do AT em cada ponto. Também é digno de nota que os escritores do NT mostram alguma tendência para ampliar sua própria linguagem técnica para as afirmações e escritos de pessoas inspiradas sob a Nova Aliança.

II. A Inspiração da Escritura

A. O termo "inspiração". Inspiração conforme aplicado a Escritura foi bem definido como "uma influência sobrenatural do Espírito Santo sobre homens divinamente escolhidos, motivo pelo qual seus escritos se tornaram dignos de confiança e autoritativos" (C. F. H. Henry, "Inspiration", BDT [1960], pág. 286). A palavra θεόπνευστος, "dada por inspiração de Deus", é encontrada somente uma vez e significa "soprada por Deus", i.e. "inspirada por Deus" (2Tm 3.16, ARA). A palavra "inspiração" em português, às vezes, tende a ser mal interpretada, porque parece sugerir mais respirando para dentro do que soprar para fora.

B. A relação entre inspiração e revelação. Estas estão estreitamente relacionadas sem ser idênticas. A revelação está preocupada com a manifestação da verdade de Deus para o homem, enquanto que a inspiração é sua comunicação em forma verbal. O termo "inspiração" pode ser devidamente aplicado para a fala, bem como para a Palavra escrita, como nas declarações dadas pelo Espírito dos profetas do AT antes destas serem dadas em forma escrita, mas a comunicação falada e escrita são igualmente verbais. Para a revelação ter forma permanente ela precisa ser comunicada em escrita e assim a inspiração é sua serva. Isto não quer dizer que a Escritura é simplesmente o registro da revelação (embora seja isto) pois possui *status* de revelação na sua própria prerrogativa, como se vê das citações neotestamentárias das passagens do AT como "a palavra de Deus" (e.g. Jo 10.35; Rm 3.2). Muitas teologias modernas negam o elemento proposicional na revelação, e assim não é surpresa encontrar que o retorno da "revelação" a um lugar central no vocabulário teológico não tem sido seguido por uma renovação do interesse na inspiração. A própria Bíblia está preocupada com ambos, contudo, pela raridade da palavra "inspiração" na Escritura, não reflete a importância da idéia ali.

C. A inspiração do AT. 1. *O fenômeno veterotestamentário da inspiração.* Muitos dos canais de revelação do AT exibem uma clara consciência da sua inspiração. Isto é particularmente verdade da linhagem de profetas de Moisés em diante. À luz de 2 Samuel 23.1-3 é instrutivo notar que Davi é descrito no NT como um profeta (At 2.30). Em geral, pareceria que o verdadeiro profeta não era somente uma pessoa inspirada, mas consciente de que o era.

Os profetas, pelo seu emprego de expressões tais como: "Assim diz o Senhor", e "Veio a mim a palavra do Senhor, dizendo", mostram que estavam conscientes da inspiração na comunicação oral da verdade divina. É claro que somente aquelas profecias que foram mais tarde registradas sobreviveram, mas não pode haver dúvida de que a inspiração de uma comunicação não depende de sua existência em forma oral, como contrária à forma escrita (Jr 36). Enquanto ela estiver preservada inalterada, pouco importa quantos canais são empregados antes da Palavra atingir o recipiente. Moisés, por exemplo, recebia a Palavra de Deus, mas a passava para o povo através de Arão (Êx 4.15,28,30). Embora o produto final neste exemplo fosse uma declaração de Arão, ele não perdia nada de seu caráter como Palavra divina por causa deste processo de mediação. Moisés também escreveu as palavras do Senhor (Êx 24.3s.,7). O livro da aliança é, portanto, tanto a Palavra do Senhor como o são as duas tábuas que Deus escreveu no Monte (Êx 31.18).

Uma qualidade importante da palavra do homem inspirado é seu caráter e objetivo divino. Isto não quer dizer que a Palavra de Deus incluía alguma coisa da experiência do profeta — no caso de homens como Davi, Jeremias e Oséias, está claro que constantemente o fez — mas que ela nunca foi simplesmente o próprio pensamento e palavra deles, mas sempre o pensamento e Palavra

de Deus. O profeta Natã foi capaz de distinguir entre seu próprio pensamento e a Palavra de Deus (2Sm 7.3ss.).

É especialmente a origem divina da palavra inspirada que distingue o verdadeiro do falso profeta, embora isto obviamente não esteja aberto a teste direto. Os testes da profecia estão em critérios como o cumprimento e a conformidade com a revelação dada anteriormente, especialmente através de Moisés (Dt 13.1ss.; 18.15ss.; Jr 23.9ss.; Ez 12.21-14.11). Há uma excelente discussão sobre a verdadeira e a falsa profecia em J. A. Motyer, "Prophecy, Prophets", NBD, pág. 1041s., onde ele mostra, proveitosamente, que o teste não era tanto o cumprimento da palavra do verdadeiro profeta, mas o não cumprimento da palavra do falso. É útil notar que embora os profetas fossem normalmente homens piedosos e a palavra deles sempre fosse adaptada aos propósitos divinos de santidade, nem mesmo é a piedade e o caráter deles que os constituía como verdadeiros profetas, como mostra o (reconhecidamente incomum) caso de Balaão (Nm 22.1-24.25; 31.16; 2Pe 2.15s.; Ap 2.14). O que importa é se sua palavra é simplesmente um produto de sua própria mente (Ez 13.2s.) ou de um espírito maligno (1Rs 22.19,20), ou é a Palavra do Deus vivo.

Esta discussão sobre a inspiração no AT tem se preocupado sobretudo com profecia, porque nos profetas a inspiração é consciente. Outros escritores, tais como historiadores e poetas, não revelam uma tal consciência explicitamente. A inspiração não deve contudo, ser comparada com sua declaração nem mesmo com sua consciência. Há outro testemunho para a inspiração dos outros escritores do AT.

2. *O testemunho de Cristo da inspiração do AT.* O Senhor reconheceu que os livros do AT tinham autores humanos (Mt 15.7; 22.43; 24.15; Mc 7.10; Jo 5.46), mas ele os via como instrumentos do Espírito divino. A palavra veio "por intermédio dos profetas" (Mt 21.4s.; Lc 18.31) e isto sugere que eles foram usados por um outro, que era o Autor supremo de suas palavras. Para Jesus, a Escritura é "a palavra de Deus" (Jo 10.34s.). Está claro em Marcos 7.1-13 (uma passagem que merece um estudo muito mais detalhado do que pode ser dado aqui) que o Senhor rejeitou a autoridade da "tradição dos anciãos", mas que para ele o que "Moisés disse" (v.10) constituía "a palavra de Deus" (v.13). Em Marcos 12.35-37 ele encerrou um argumento, já convincente sem ele, com uma afirmação da inspiração de Davi quando escreveu o Salmo 110. "E Jesus ensinando no templo, perguntou: Como dizem os escribas que o Cristo é filho de Davi? O próprio Davi falou, pelo Espírito Santo: Disse o Senhor ao meu Senhor: Assenta-te à minha direita, até que eu ponha os teus inimigos debaixo dos teus pés. O mesmo Davi chama-lhe Senhor; como pois, é ele seu filho?"

3. *O testemunho dos escritores do NT.* Quando alguém busca no NT, ele encontra exatamente a mesma atitude de Jesus para com o AT. Como ele, os escritores do NT reconheciam a autoria humana dos livros. O escritor aos Hebreus, contudo, parece evitar a referência aos autores humanos sempre que possível, a fim de salientar a autoria divina da Escritura (e.g. cp. Hb 1.5-8,13 com 2.6). Isto é simplesmente uma ênfase sobre um fato que é uma característica geral dos escritores do NT; i.e., sua irrestrita aceitação da origem divina da Escritura do AT. Os profetas "falaram em nome do Senhor" (Tg 5.10). No evangelho de Mateus, por exemplo, há uma certa quantidade de variedade nas fórmulas de citação empregadas, mas sempre está claro que para Mateus o escritor do AT era um instrumento de Deus, cuja palavra veio "através do profeta" (cp. também At 1.16; 2.16; 28.25; Rm 9.25). As Escrituras são "os oráculos de Deus" (At 7.28; Rm 3.2; Hb 5.12). Warfield chama a atenção para o grande significado do uso da palavra "Escritura" em vez de "Deus" em algumas passagens (Rm 9.17; Gl 3.8,22; cp. também Tg 4.5s.). Ele disse: "Estes atos poderiam ser atribuídos à Escritura somente como o resultado da identificação habitual, na mente do escritor, do texto da Escritura com Deus, como falando que tornou-se natural usar o termo 'diz a Escritura' quando o que se pretendia na verdade era, 'Deus, conforme registrado na Escritura, disse'" (págs. 299,300, cp. pág. 145s.).

A importância deste fenômeno é que ele revela um fato psicológico de grande importância para a avaliação do conceito de Paulo da Escritura do AT. Um paralelo parcial dos lábios do Senhor pode ser encontrado em Mateus 19.4s., onde está claro que para ele Deus e a Escritura, quando falam, devem ser equiparados.

D. A inspiração do NT. 1. *Apóstolos e profetas do NT como homens do Espírito.* O Espírito de Deus não cessou sua obra de inspiração com a conclusão do Cânon do AT. Após um período de silêncio, uma nova era de profecia nasceu exatamente antes, e em

testemunho ao advento de Cristo, como vemos de forma especialmente clara em Lucas (caps. 1 e 2). Profetizar é mencionado na passagem de Joel a qual Pedro se referiu no Dia de Pentecostes (Jl 2.28s.; AT 2.17s.). Além disso, existem diversas referências a profetas em Atos dos Apóstolos e outros lugares no NT (At 11.28; 13.1; 15.32; 21.10s.; 1Co 12.28s.; Ef 4.11; et al.).

Entretanto, de importância ainda maior do que os profetas, eram os apóstolos. Os doze foram especialmente escolhidos pelo Senhor e instruídos por ele durante todo o seu ministério. A eles ele deu promessas especiais com respeito à obra do Espírito neles como o Espírito da Verdade (Jo 14.16s.,25s.; 15.26; 16.12-15). Ele testemunharia de Cristo declarando-lhes as coisas de Cristo, relembrando-os dos ensinamentos de seu Mestre, e mostrando-lhes as coisas porvir. Desta forma o Espírito complementaria e completaria a instrução que Jesus dera a eles.

2. *Sua consciência de inspiração.* Há evidência de uma *consciência* de inspiração nos profetas do AT e o mesmo fenômeno aparece nos homens inspirados do período do NT. Em relação a isto 1 João 4.1-6 é uma passagem interessante, já que está preocupada com a falsa profecia. Após prescrever um teste confessional, João diz: "Eles procedem do mundo; por essa razão, falam da parte do mundo, e o mundo os ouve. Nós somos de Deus; aquele que conhece a Deus nos ouve; aquele que não é da parte de Deus não nos ouve. Nisto reconhecemos o espírito da verdade e o espírito do erro." Com a suposição da autoria apostólica da epístola, a primeira pessoa do plural da afirmação: "Nós somos de Deus", fará referência aos apóstolos e ao seu testemunho de Cristo (cp. 1.1-5). As palavras "Espírito da verdade" (deve-se preferir a letra maiúscula) são recordativas do discurso de despedida (Jo 14-16). Aqui há uma clara indicação de uma consciência de inspiração. Note também o mesmo fenômeno discernível nas seguintes passagens: 1 Coríntios 2.9s.,13; 7.40; Efésios 3.5; 1 Timóteo 4.1; Apocalipse 1.1-3,10ss.; 22.18.

Mais uma vez deve-se lembrar que uma falha do escritor em referir-se a sua natureza inspirada não é uma indicação de que ela está ausente, assim como a reivindicação de inspiração não fornece prova lógica dela. Paulo estava consciente de que sua palavra era aceita como a Palavra de Deus pelos tessalonicenses pela fé (1Ts 2.13), e de como o Espírito Santo estabeleceu uma convicção desta verdade no coração deles (1Ts 1.5). É importante também lembrar que a única forma em que nós temos as declarações inspiradas dos homens do NT, assim como do AT, é a forma escrita.

E. O caráter da inspiração bíblica. 1. *O Espírito como o Autor supremo de tudo o que é corretamente chamado "Escritura".* A Bíblia não é simplesmente literatura humana, e tudo que é corretamente chamado "Escritura" é inspirado por Deus (2Tm 3.16). Este versículo em seu contexto se refere primariamente ao AT, mas seu princípio é igualmente aplicável a outra literatura para a qual pode-se aplicar este termo. A delimitação precisa está sujeita a um estudo do Cânon da Escritura, mas podemos notar que a reivindicação de inspiração ocorre no NT assim como no AT, e que Pedro considerava as epístolas de Paulo como Escritura (2Pe 3.15s.).

2. *Toda Escritura é de plena e igual inspiração.* A afirmação de 2 Timóteo 3.16 diz respeito a "toda a Escritura". Não é admissível traduzir estas palavras como, "cada escritura inspirada de Deus" se isto é compreendido como distinguindo as Escrituras que são inspiradas das que não são. Se o adjetivo πᾶσα, "toda" ou "cada" é atributivo ou predicativo é uma questão de pouca importância. É a *interpretação* da afirmação que importa. O NT nada sabe de "Escritura" que não seja divinamente originada.

Esta passagem justifica o uso do termo "plenária" ("completa") com relação à Escritura e a rejeição do conceito de graus de inspiração. A revelação certamente admite graus, pois a descoberta da verdade pode ser pequena ou grande; mas um livro é inspirado por Deus ou não é. As passagens da Escritura podem até mesmo diferir em seu valor, mas elas não diferem em sua inspiração, e deste modo todas devem encontrar um lugar na Palavra de Deus.

3. *O controle dos escritores pelo Espírito.* 2 Pedro 1.21 afirma: "porque nunca jamais qualquer profecia foi dada por vontade humana; entretanto, homens santos falaram da parte de Deus, movidos pelo Espírito Santo." Comentando isto Warfield diz: "O que é 'sustentado' é usado pelo 'sustentador' e transmitido pelo poder do sustentador, não pelo seu próprio; para o objetivo do sustentador, não para o seu próprio" (pág. 137). A Inspiração não é a mera intensificação dos poderes dos escritores, mas o controle deles pelo Espírito divino.

4. *O uso pelo Espírito da individualidade dos escritores.* A inspiração não anula ou suprime a individualidade de qualquer escritor em particular, mas a emprega. A Palavra de Deus veio a existência através de muitos canais humanos diferentes e a evidência da variação estilística presta testemunho sobre a realidade do fator humano. Isto é verdade mesmo com respeito aos profetas do AT, onde a forma pela qual a palavra era constantemente recebida — numa visão ou sonho — testifica mais fortemente da sua objetividade. É ainda mais evidente em escritos como as epístolas. As cartas de Paulo, por exemplo, mostram sinais de sua própria individualidade. Uma grande quantidade de pesquisa levou a produção de um livro como o evangelho de Lucas (Lc 1.1-4). Hodge escreveu com respeito a inspiração da parte de Deus: "Quando ele ordena o louvor da boca de crianças, elas devem falar como crianças ou todo o poder e beleza do tributo serão perdidos" (C. Hodge, *Systematic Theology*, Vol. I [1872], pág. 157). Quando os Reformadores usaram o termo "ditado" em relação à Escritura, como faziam ocasionalmente, eles pareciam empregá-lo simplesmente para pôr ênfase sobre a origem divina da Escritura, e não para definir seu método invariável.

5. *O caráter "verbal" da inspiração.* Inspiração diz respeito à comunicação verbal da verdade. Embora reconhecendo a superintendência do Espírito sobre todo o processo que repousa por trás do presente escrito (ou discurso), é ao produto final que o termo "inspirado" é devidamente aplicado. É a *Escritura* que é inspirada por Deus (2Tm 3.16). É natural, então, que a inspiração deva ser verbal, visto que diz respeito a comunicação da verdade em linguagem. Isto não quer dizer que consiste do ditado de palavras, mas que os vários processos que repousam por trás dela, envolvendo a individualidade, o ambiente, a instrução, a experiência e outros fatores dos escritores, são de tal modo manipulados por Deus que o resultado são palavras que não são somente humanas, mas completamente dele. A noção comumente sustentada de que as idéias foram divinamente dadas, mas que os escritores foram deixados a si mesmos na expressão verbal do pensamento, não combinará com a evidência bíblica. Passagens como Êxodo 4.30; Jeremias 1.9; Ezequiel 2.7ss.; 1 Coríntios 2.13; e Apocalipse 22.18s centralizam a atenção nas palavras como divinamente comunicadas. Tal tentativa de forçar um caminho entre idéias e palavras também encara dificuldades psicológicas. Além disso, existem passagens da Escritura onde a ênfase recai mais sobre o uso de uma palavra em vez de outra (e.g. Mt 22.43-45; Jo 10.34s.; Gl 3.16).

Por outro lado, ninguém deve cair no erro oposto de imaginar que as palavras da Escritura tem importância à parte do significado que elas transmitem. É o sentido que é totalmente importante, e é por esta razão que os escritores inspirados do NT às vezes empregavam uma tradução livre de algumas passagens do AT, quando estas poderiam apresentar mais eficazmente o ponto que eles queriam destacar. A questão seria um problema somente se o sentido da passagem original fosse violado. Isto levanta a questão inteira do uso do AT pelos escritores do NT, a qual pertence ao tema da interpretação.

6. *Inspiração como uma obra acabada.* A inspiração, que é uma obra acabada do Espírito, não deve ser confundida com a iluminação, que é contínua. Entre os manuscritos originais inspirados e nós repousa um ou dois processos. Se as línguas originais são conhecidas ao leitor o único processo é a transmissão do texto. A ciência da crítica textual da Bíblia é muito refinada e exata, e o estudo dela mostra que o texto, embora não resguardado completamente do processo normal de corrupção que afeta toda transmissão, foi maravilhosamente protegido de modo que a mensagem revelada na Escritura estivesse disponível para cada geração sucessiva. Os tradutores têm uma tarefa de reverenciar a redação do original e procurar transmitir numa outra língua o pensamento do grego e do hebraico. A ampla utilização da LXX (a versão grega do AT) pelos escritores do NT mostra que a tradução é legítima e pode ser declarado que a tradução pode ser — na verdade *deve* ser — tratada como a Palavra de Deus à medida que ela transmite fielmente o pensamento do original.

7. *Inspiração e as dificuldades da Escritura.* O cristão recebe a Palavra de Deus por meio do seu próprio testemunho. Isto não quer dizer, é claro, que o leitor reverente da Escritura não encontre nenhum problema. As dificuldades na Escritura são um estímulo para se buscar a iluminação divina e para o estudo diligente. Elas não são um chamado a abandonar a elevada doutrina da Escritura. A convicção do cientista da unidade do universo não é abandonada quando ele encontra problemas. Da mesma forma, a convicção dos cristãos da unidade da Escritura não é abandonada em face das dificuldades bíblicas. Às vezes é

afirmado que a doutrina da Escritura deveria estar baseada em todos os fenômenos de Escritura, incluindo suas dificuldades. É questionável se isto é viável, pois a avaliação e harmonização de todos os fenômenos é consideravelmente maior que a obra de uma vida. Além disso, a própria Bíblia contém afirmações claras a respeito de sua própria inspiração. É sobre estas que a doutrina da inspiração deveria estar baseada. A aceitação da Escritura como dada divinamente sobre esta base implanta a convicção de sua unidade e os problemas podem agora ser abordados, e resolvidos progressivamente, à luz disto.

III. A Autoridade da Escritura

A. Sua relação com a inspiração. A inspiração e a autoridade da Escritura são distinguíveis, porém inseparáveis. Questões de religião são de tão grande importância que simplesmente a autoridade humana é insuficiente. Não são os autores humanos como tais que dão à Bíblia a sua autoridade, mas seu Autor divino. É porque ela se origina dele que sua mensagem deve ser recebida e crida. Consequentemente, a inspiração é corretamente discutida antes da autoridade, e não pode haver nenhuma doutrina da autoridade bíblica estável onde não há doutrina da inspiração estável.

B. A autoridade do AT 1. *Seu reconhecimento dentro do período do AT.* Um exame dos livros históricos do AT revela o fato de que a lei era considerada como autoritativa por aqueles que a liam. Nas fronteiras da Terra Prometida, Deus direcionou Josué a ela. "Tão-somente sê forte e mui corajoso para teres o cuidado de fazer segundo toda a lei que meu servo Moisés te ordenou; dela não te desvies, nem para a direita nem para a esquerda, para que sejas bem-sucedido por onde quer que andares. Não cesses de falar deste livro da lei; antes, medita nele dia e noite, para que tenhas cuidado de fazer segundo tudo quanto nele está escrito; então, farás prosperar o teu caminho e serás bem-sucedido" (Js 1.7s.; cp. 8.30-35; 22.5; 23.6 1Rs 2.3; 2Rs 14.6; 22.8ss.). Em 2 Reis 23.24s. a redação é particularmente significante: "Aboliu também Josias os médiuns, os feiticeiros, os ídolos do lar, os ídolos e todas as abominações que se viam na terra de Judá e em Jerusalém, para cumprir as palavras da lei, que estavam escritas no livro que o sacerdote Hilquias achara na Casa do Senhor. Antes dele, não houve rei que lhe fosse semelhante, que se convertesse ao Senhor de todo o seu coração, e de toda a sua alma, e de todas as suas forças, segundo toda a Lei de Moisés; e, depois dele, nunca se levantou outro igual." Há um relacionamento íntimo entre voltar-se para o Senhor e obedecer aos preceitos da lei. Para o reconhecimento da autoridade da lei em outras partes do AT veja também o Salmo 119; Daniel 9.10-13; Amós 2.4; e Malaquias 4.4.

A lei obviamente foi planejada para a posteridade e não somente para a geração para a qual foi inicialmente dada, e não falta evidência de que isto é verdade com relação às revelações proféticas também (Is 30.8; Jr 30.1ss.; 36.1ss.; Hc2.2ss). Daniel 9.1s. afirma: "No primeiro ano de Dario, filho de Assuero, da linhagem dos medos, o qual foi constituído rei sobre o reino dos caldeus, no primeiro ano do seu reinado, eu, Daniel entendi, pelos livros, que o número de anos, de que falara o Senhor ao profeta Jeremias, em que haviam de durar as assolações de Jerusalém, era de setenta anos." A oração de Daniel, que se seguiu imediatamente a isto, deixa claro que ele considerava a Palavra de Deus, através de Jeremias, como completamente autoritativa. O Salmo 89 também mostra o salmista pleiteando as promessas de Deus dadas a Davi (2Sm 7) de tal forma que mostra sua aceitação da sua autoridade divina.

2. *Seu reconhecimento por Cristo.* Jesus não citou os rabinos como autoritativos, mas ele constantemente citava a Escritura desta forma. Ele contrasta a tradição escriba com a Palavra de Deus no AT (Mt 15.1-6). Sua fórmula freqüentemente repetida γέγραπται, "está escrito", estando no tempo perfeito, bem pode ser traduzida: "permanece escrito", pois isto sugere a presente relevância e não somente a composição original da Escritura veterotestamentária (e.g. Mt 11.10; Lc 22.37; Jo 6.45). Uma nota também deveria ser dada sobre o tempo presente como usado por Jesus em Mateus 13.14; Lucas 20.42; e João 5.45. Considere o significado das palavras "a vós" em Mateus 22.31s. Dirigindo-se aos saduceus, Jesus disse: "E, quanto à ressurreição dos mortos, não tendes lido o que Deus vos declarou: Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó?" Para ele então, o AT era um livro que falava com uma voz viva, tendo autoridade permanente. Seu ensino em Mateus 5.21-48, às vezes, é considerado como envolvendo uma depreciação do AT em comparação com sua própria instrução, mas isto é uma má compreensão da passagem. As vigorosas afirmações a respeito da lei que as precedem (5.17-20) mostram que esta

não poderia ser sua intenção. Na verdade ele está mostrando quão profundas são as implicações da lei, revelando padrões ainda mais elevados do que aqueles que a lei requeria, e corrigindo algumas inferências erradas extraídas da lei. A afirmação intercalada em João 10.35 resume sua atitude para com o AT: "e a Escritura não pode falhar."

Jesus tratou o AT como autoritativo até mesmo para a sua própria vida. O ponto principal das narrativas da tentação (Mt 4.1-11; Lc 4.1-13) é que era o dever do Senhor, como verdadeiro Homem, ouvir a voz de Deus através do AT e não a voz de Satanás.

O Senhor admitiu a fidedignidade até mesmo dos pequenos detalhes no AT. Ele se referiu a muitos eventos de historicidade que são colocados em dúvida por muitos hoje: o casamento de Adão e Eva (Mt 19.4s.) e as histórias de Abraão (Jo 8.56), Noé, e Ló e sua esposa (Lc 17.26-32). Pode-se objetar que histórias fictícias podem ser empregadas para transmitir a verdade espiritual. No entanto, tal argumento não pode ser aplicado consistentemente à utilização do AT pelo Senhor. Ele estava falando a pessoas que acreditavam na autenticidade literal das histórias do AT. Não há nenhum sinal de que ele as tomou em qualquer outra forma, e existem algumas passagens onde o ponto principal seria destruído se elas não fossem históricas. É impossível justificar sua linguagem em Mateus 12.41 e Lucas 11.50s. a não ser que os eventos do AT, aos quais ele se refere, sejam absolutamente históricos e reais. Como podem os homens que são descritos como se arrependendo numa história fictícia se levantar num julgamento real para condenar homens reais? (*veja* Wenham, págs. 12-14).

3. *Seu reconhecimento pelos escritores do NT.* Judeus e cristãos concordam com a autoridade do AT. Consequentemente, um fator importante no testemunho cristão para os judeus nos dias do NT era a demonstração do testemunho do AT com relação a Cristo. Isto caracterizou o sermão de Pedro no Pentecostes e todos os sermões aos judeus em Atos dos Apóstolos (e.g. At 2.24-36; 17.2s.,11; 18.28; 28.23). Não é que o testemunho dos profetas fosse tratado pelos apóstolos como autoritativo somente para os contemporâneos dos profetas, mas suas profecias na forma escrita têm validade contínua (Rm 1.1,2; 16.26; Mc 1.2; 2Tm 3.16; 1Pe 2.6; 2Pe 1.20). Para os escritores do NT, como para Jesus, o AT tem autoridade presente. Eles, também, usam a fórmula "está escrito" extensivamente e o uso do tempo presente nas seguintes passagens deveria ser notado: Romanos 4.3; 9.25,27; Gálatas 4.30; Hebreus 8.13; 2 Pedro 1.19. O caráter atualizado do AT também emerge em algumas passagens importantes onde é afirmado expressivamente que ele foi escrito tendo em mente os homens da era do NT, e não simplesmente para os homens do AT. Por exemplo, Paulo, escrevendo acerca de Abraão (Gn 15.6), tem isso a dizer: "E não somente por causa dele está escrito que lhe foi levado em conta, mas também por nossa causa, posto que a nós igualmente nos será imputado, a saber, a nós que cremos naquele que ressuscitou dentre os mortos, Jesus, nosso Senhor, o qual foi entregue por causa das nossas transgressões e ressuscitou por causa da nossa justificação" (Rm 4.23s.; cp. AT 7.38; 13.47; Rm 15.4s.; 1Co 9.9s.; 10.6-11; 2Co 7.1).

C. A autoridade do NT. 1. *A natureza do apostolado.* É de vital importância compreender o fato de que os apóstolos de Cristo foram designados por ele para um ofício muito especial, que foi único e irrepetível. Em retrospecto, nós podemos ver que uma das maiores tarefas dos apóstolos devia ser a produção do conjunto da literatura do NT. J. B. Lightfoot, expondo a diferença entre as palavras ἄγγελος, "mensageiro", e ὁ πόστολος, "apóstolo", diz: "Aplicado a uma pessoa, *apostolos* significa mais do que *angelos*. O 'apóstolo' não é somente o mensageiro, mas o representante da pessoa que o enviou. Ele está incumbido com uma missão, tem poderes conferidos sobre ele" (*Galatians* [1865], pág. 89). É verdade que não está completamente claro quantas pessoas foram consideradas como apóstolos de Cristo. Não pode haver nenhuma contestação acerca dos doze originais ou Paulo, que, como eles, foi especialmente designado por ele (1Co 9.1; Gl 1.1; cp. At 1.8,22). Alguns consideram que a palavra ainda era usada desta forma especial quando ela foi aplicada a Andrônico e Júnias (Rm 16.7). Barnabé (At 14.14, cp. 13.1) e Tiago o irmão do Senhor (1Co 15.7; Gl 2.9) podem também ser incluídos no círculo de apóstolos de Cristo. Contudo, há evidência de um uso um pouco maior do termo para indicar apóstolos (i.e. mensageiros especialmente designados) das igrejas que receberam uma comissão por uma igreja em particular para um propósito particular (2Co 8.23; Fp 2.25). Estes não eram comparáveis àqueles que eram apóstolos de Cristo.

O Senhor evidentemente considerou a seleção do grupo apostólico original como uma questão de grande importância, pois ele se preparou para

isso através de um tempo extenso de oração (Mc 3.13-19; Lc 6.12ss.). Mateus 10.1—11.1 dá os termos de sua comissão durante o período do seu ministério terreno. Jesus se concentrou nestes homens, dando muito mais tempo para a instrução deles do que para a instrução dos outros. Tem sido assunto de muito debate se eles estavam certos em designar Matias, após a apostasia e morte de Judas, mas de qualquer forma, eles perceberam que era a escolha divina que importava acima de tudo (At 1.24s.).

O apóstolo Paulo constantemente associava um outro cristão ou cristãos a ele na composição de uma epístola, mas é digno de nota que para tal pessoa ele nunca usava o termo "apóstolo" (1Co 1.1; 2Co 1.1; Cl 1.1; 1Ts 1.1). As palavras "Embora pudéssemos, como enviados de Cristo, exigir de vós a nossa manutenção" (1Ts 2:7) provavelmente não são uma exceção a isto, mas simplesmente o emprego literário de "nós" num sentido singular (cp. 3.1: "nós... sozinhos"!).

2. *A natureza da tradição apostólica.* "Tradição" quer dizer "aquilo que é entregue", e os judeus possuíam um grande vocabulário de termos ligados à tradição. Eles falavam de receber, abraçar, manter, permanecer e passar a outros. Extrairam de tradições orais de antigos rabinos que foram passadas para seus seguidores. Jesus era contra estas tradições rabínicas quando estas recebiam a mesma reverência que a Palavra de Deus (Mc 7.1-13; cp. Gl 1.14). Os escritores do NT assumiram este vocabulário e o aplicaram às verdadeiras tradições, ao depósito do testemunho apostólico (*veja* e.g. a fraseologia de Lucas 1.2; At 2.42; Rm 6.17; 1Co 11.2,23;15.1ss.; Gl 1.9,12; Fp 4.9; 1Ts 2.13; 4.1; 2Ts 2.15; 3.6; Jd 3). O que tornou esta tradição válida e autoritativa, enquanto que a dos judeus não? É o fato de que esta era o depósito do ensino que foi dado aos apóstolos pelo próprio Jesus, antes e após a ressurreição (At 1.1,2). Foi "recebida do Senhor" (1Co 11.23) e traz consigo o selo da autoridade suprema dele.

Os apóstolos estavam completamente de acordo como transmissores do ensino autoritativo do próprio Jesus (1Co 15.9-11). Gálatas 2.11ss. constitui-se numa exceção? Deveria ser notado que esta passagem não se refere ao ensino de Pedro, mas a um evento em sua vida no qual, conforme Paulo indica, ele agiu contra suas próprias convicções (não somente contra as de Paulo!) e portanto, presumivelmente contra o que ele teria ensinado. A veracidade de seu ensino de forma alguma está em questão. Gálatas 2.1-10 mostra que Paulo e os antigos apóstolos concordavam plenamente em questões de doutrina.

Paulo coloca seu ensino acerca da Ceia do Senhor, que, devido a seu apostolado, tem a autoridade do Senhor Jesus por trás dela, contra a prática desregrada dos coríntios, a qual estava sem autoridade (1Co 11). No grego do versículo 23, o primeiro "eu" é enfático, e significará "eu como um apóstolo". É claro que os apóstolos não somente transmitiram a tradição da parte do Senhor, mas, porque eles eram inspirados pelo Espírito como o Espírito da verdade e o Espírito de Cristo, transmitiram também opiniões em questões sobre as quais a tradição nada falava. Em algumas questões com respeito ao casamento, Paulo não encontrou nada nas tradições dos ensinos de Jesus, mas ele deu sua opinião como um apóstolo inspirado (1Co 7.25,40; cp. 14.37). Há um toque de ironia em 1 Coríntios 7.40. É esta distinção entre tradição dominical e opinião inspirada pelo Espírito que está por trás das distinções que Paulo está fazendo em 1 Coríntios 7.10,12,25. No v. 6 do mesmo cap. a ARA remove uma ambigüidade que às vezes gerava dificuldades para os leitores da ARC. Na ARA lemos: "E isto vos digo como concessão e não por mandamento." Não somente o mandamento, mas até mesmo a permissão precisa ser declarada autoritariamente, e Paulo faz isto em sua capacidade apostólica. Neste capítulo então, pode-se ver Paulo transmitindo a tradição e dando opiniões, mas fazendo ambos como um apóstolo, especialmente comissionado por Cristo e especialmente dotado pelo Espírito para este propósito.

3. *Apostolicidade e autoridade do NT.* Paulo se refere à igreja como "edificados sobre o fundamento dos apóstolos e profetas, sendo ele mesmo, Cristo Jesus, a pedra angular" (Ef 2.20). Um exame da epístola aos Efésios faz parecer altamente provável que os profetas mencionados são profetas do NT e não do AT, e também que eles são descritos como o fundamento da Igreja devido ao caráter fundamental do seu ensino (cp. 3.4s.; 4.11). Diz-se que os convertidos do dia do Pentecostes "perseveravam na doutrina dos apóstolos" (At 2.42), que era, é claro, completamente centrada em Cristo e governada por Cristo. O NT reconhece a possível existência de falsos profetas e, por isso, é importante que a verdade apostólica faça o teste de tudo o que alega ser profético e procedente do Espírito de Deus. "Se alguém se considera profeta ou espiritual, reconheça ser mandamento do Senhor o que vos escrevo. E, se alguém o ignorar, será ignorado"

(1Co 14.37s.; cp. 1Jo 4.1-6). Judas, confrontado pelos falsos mestres, exortou seus leitores "a batalhardes, diligentemente, pela fé que uma vez por todas foi entregue aos santos", a se lembrarem "das palavras anteriormente proferidas pelos apóstolos de nosso Senhor Jesus Cristo", e a edificarem a si mesmos na fé santíssima que foi entregue a eles (Jd 3,17,20); note o significado de 1 Tessalonicenses 5.19-22 e 2 Tessalonicenses 3.6,11-14.

Não há nenhuma sugestão no NT de que se deva buscar nos sucessores dos apóstolos ensino autoritativo. O ofício apostólico parece, num sentido pessoal, ter sido um ofício temporário, embora ele seja um dom permanente de Cristo para a Igreja por causa do registro escrito do testemunho apostólico nos escritos do NT. É somente através do NT que o ensino dos apóstolos estão agora disponíveis, de modo que os homens podem crer nele por meio da palavra deles (Jo 17.8,14,20) e podem continuar a dedicar a si mesmos ao ensino deles. A idéia comum de que os apóstolos não perceberam que estavam escrevendo uma literatura inspirada e autoritativa não corresponde aos fatos, pois eles colocaram uma considerável ênfase sobre a autoridade de suas palavras escritas (1Co 14.37; 1Ts 5.27; 2Ts 3.14; Ap 22.18s.).

O Cânon do NT se encontra fora do escopo deste artigo, mas se deveria notar que, de acordo com o próprio NT, havia outras pessoas inspiradas nos dias do NT além dos apóstolos, i.e., os profetas. O teste da declaração profética era a verdade apostólica. A harmonia entre os escritos não apostólicos do NT e aqueles que são claramente apostólicos pode ser demonstrada. O NT como um todo apresenta uma maravilhosa unidade de ensino, que é o complemento perfeito para os livros anteriormente inspirados reunidos no AT.

IV. O Uso da Escritura

A. Os fins práticos para os quais a Escritura foi dada. É altamente significativo que uma das passagens bíblicas mais importantes que expõe a doutrina bíblica da inspiração, liga esta mais intimamente com o uso prático da Escritura. "Desde a infância, sabes as sagradas letras, que podem tornar-te sábio para a salvação pela fé em Cristo Jesus. Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça, a fim de que o homem de Deus seja perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra" (2Tm 3.15-17). A função da Escritura é educativa ("tornar-te sábio", "útil para o ensino") e seu fim, salvação e serviço santificado. O quádruplo benefício indicado mostra que o uso da Escritura deve ser tanto teológico quanto ético, pois instrui a mente na verdade divina e dirige o leitor no caminho correto; e tanto positivo quanto negativo, para "reprovação" e "correção", sugere que os erros no pensamento e na vida são combatidos por ela.

A função educativa da Escritura nunca é simplesmente intelectual mas prática. O alvo dela não é produzir somente conhecimento, mas sabedoria e aplicação pessoal. "As coisas encobertas pertencem ao Senhor, nosso Deus, porém as reveladas nos pertencem, a nós e a nossos filhos, para sempre, para que cumpramos todas as palavras desta lei" (Dt 29.29; cp. 32.46s.; Js 1.7s.; Tg 1.25ss.; Ap 1.3).

B. A Escritura e a iluminação espiritual. É importante distinguir inspiração de iluminação, e perceber o relacionamento que cada uma mantém com a outra. Isto é claramente indicado em 1 Coríntios 2.1-6. Falando do "testemunho de Deus" que Paulo, como um apóstolo, proclamou aos coríntios (v.1), ele afirmou que era divinamente revelado, e que esta revelação foi comunicada por canais humanos de inspiração àqueles capazes de recebê-la. "Disto também falamos, não em palavras ensinadas pela sabedoria humana, mas ensinadas pelo Espírito, conferindo coisas espirituais com espirituais. Ora, o homem natural não aceita as coisas do Espírito de Deus, porque lhe são loucura; e não pode entendê-las, porque elas se discernem espiritualmente" (v. 13s.). As verdades espirituais são um campo estranho para aqueles que não são regenerados, e é a Palavra de Deus que o Espírito usa para trazê-los à vida (Tg 1.18; 1Pe 1.23-25). A regeneração é descrita de várias formas no NT, mas uma analogia significativa em relação a isto é o resplandecer de uma grande luz, o amanhecer de um novo dia (2Co 4.6; Ef 5.14). Através da habitação do Espírito a norma para o cristão é um crescimento progressivo de iluminação e entendimento espiritual (Ef 1.17ss.; cp. Sl 119.18,97-104; Pv 4.18). Estritamente falando, não é tanto a iluminação da Palavra em si que o Espírito realiza (este é o conceito neo-ortodoxo do assunto), quanto a iluminação do coração do homem para que ele entenda a Palavra. Em outras palavras, as Escrituras são claras em si mesmas (o termo técnico é a "perspicuidade da Escritura"), mas o coração do homem, escurecido pelo pecado, precisa de uma obra sobrenatural do Espírito antes de ser capaz de receber e compreender a verdade de Deus.

C. A interpretação da Escritura. 1. *A importância da interpretação.* Se a Bíblia é uma revelação de Deus inspirada e autoritativa, então é de grande importância que ela seja devidamente compreendida. É possível ao homem distorcer as Escrituras para a sua própria destruição (2Pe 3.16; cp. 2Co 4.2; 1Tm 1.3-11). Satanás aplicou a Escritura de uma forma que violou o contexto quando ele tentou ao Senhor (Mt 4.6). Jesus e os fariseus estavam de acordo quanto a inspiração e autoridade do AT, mas freqüentemente em desacordo a respeito da sua interpretação. Mateus, em particular, geralmente mostrava o Senhor censurando os líderes judeus por sua falha em entender o significado de certas passagens do AT (Mt 9.13; 12.3-8; 21.42; 22.23-32).

2. *O intérprete divino.* Durante o ministério do Senhor, os discípulos foram recipientes de seus ensinos, muito do que envolvia a interpretação do AT, e ele continuou a instruí-los desta forma após a ressurreição (Lc 24.25-27,32,44-47). Sua interpretação continha a autoridade de sua própria pessoa divina. Ele prometeu que o Espírito Santo continuaria a instruir os discípulos na verdade divina (Jo 16.12ss.). Ao cristão é dado um "instinto" espiritual para a verdade através da habitação do Espírito: "Isto que vos acabo de escrever é acerca dos que vos procuram enganar. Quanto a vós outros, a unção que dele recebestes permanece em vós, e não tendes necessidade de que alguém vos ensine; mas, como a sua unção vos ensina a respeito de todas as coisas, e é verdadeira, e não é falsa, permanecei nele, como também vos ensinou" (1Jo 2.26s.; cp. 2.20s.). Ao cristão é assegurado que ele não precisa ser desviado pelo falso ensino. O falso ensino é também mencionado em 2 Pedro 1.20,21: "Sabendo, primeiramente, isto: que nenhuma profecia da Escritura provém de particular elucidação; porque nunca jamais qualquer profecia foi dada por vontade humana; entretanto, homens santos falaram da parte de Deus, movidos pelo Espírito Santo." "Provém de particular elucidação" pode se referir ao próprio profeta e neste caso, simplesmente salienta o fato de que a profecia é de origem divina, não humana. Por outro lado, pode referir-se ao leitor (pois os leitores de Pedro foram informados para prestar atenção à palavra profética, v. 19), e pode implicar portanto que, devido a profecia ser dada pelo Espírito ela pode ser interpretada somente pelo Espírito. O "direito ao julgamento privado" não é uma licença para deturpar as Escrituras, nem para se engajar em exegeses fantásticas e extravagantes, mas liberdade para estudar e para seguir os princípios próprios de interpretação do Espírito como estes estão expostos a exame na própria Escritura.

3. *O propósito da Escritura.* É claro que a interpretação de qualquer livro deve estar relacionada ao seu propósito, e o propósito da Escritura é francamente prático. Está determinado que o povo de Deus deve ser perfeito na vida de piedade. A posição evangélica clássica é que quando a Bíblia toca em questões de história, ciência, etc., ela o faz em conformidade com a verdade. É claro que faz isso em linguagem popular e não técnica. Há uma quantidade considerável de história na Bíblia, mas questões de ciência são geralmente mencionadas apenas incidentalmente. É correto afirmar a inerrância da Escritura em tais assuntos, pois ela é "inspirada por Deus" e o produto do Espírito da verdade, mas é errado perder de vista o fato de que o grande propósito da Bíblia é ensinar aos homens as coisas de Deus. Tudo o mais é incidental e ministrado para este fim.

4. *A Escritura como auto-interpretativa.* A múltipla autoria da Escritura se mostra na grande variedade de estilo, vocabulário e ênfase. Sob esta variedade está uma unidade básica de doutrina. Estudos modernos do κήρυγμα ("a coisa proclamada") no NT, tendem a enfatizar a unidade dos pregadores e escritores da Igreja Primitiva no Evangelho que eles proclamam em sua pregação e afirmam em seus escritos. Estudos semelhantes do AT podem mostrar que encontra-se sua unidade na revelação de um Deus justo e soberano, que redimiu seu povo Israel do Egito e os levou para a terra da promessa. Além disso, a unidade dos dois Testamentos é a constante pressuposição dos escritores do NT. É claro que esta unidade é o produto da obra de inspiração do Santo Espírito, o supremo Autor da Escritura. Isto quer dizer que uma interpretação legítima da Escritura demonstrará a harmonia da Bíblia consigo mesma, não de alguma forma artificial ou forçada, mas ao procurar fazer justiça tanto ao sentido natural de cada passagem quanto a unidade do todo. Isto não quer dizer que o intérprete vem para o texto com um sistema de dogmas já pronto, mas significa que ele sempre mantém em mente o fato de que por trás de todos os autores humanos está o Espírito divino, pois isso é o que a própria Bíblia reivindica. É importante lembrar também que a Bíblia contém muitos exemplos de interpretação, pois os próprios escritores do NT interpretam o AT, e

os princípios que eles aplicam tem a autoridade da sua inspiração por trás. Aqui está a própria direção do Espírito Santo na compreensão dos Escritos Sagrados.

5. *O princípio histórico-gramatical.* A Bíblia é completamente divina em sua origem, pois a inspiração dela é plenária. Ela também é completamente humana em sua linguagem e suas formas de expressão, pois de forma alguma o Espírito inspirador ignorou a instrumentalidade humana na comunicação da verdade. Por esta razão, a Escritura deve ser vista como literatura em que as leis ordinárias de linguagem e expressão humana são encontradas. Deve haver atenção paciente às palavras, frases e sentenças, e cada afirmação particular deve ser compreendida em relação ao seu contexto. A Bíblia contém exemplos de muitos esquemas literários geralmente reconhecidos tais como: omissão (At 2.40), condensação (cp. Mc 1.29-31 com 1.32-34), parênteses (Ef 4.9,10) e elipse (e.g. em Hebreus 8.7 a palavra "aliança" não ocorre no grego, mas pode ser inferida do contexto). Ocorre um grande número de figuras de linguagem. Algumas das mais importantes são as seguintes: ironia (1Rs 18.27); litotes (Lucas gosta muito disso, e.g. At 12.18); hipérbole (2Sm 1.23); sinédoque (Lc 24.44, onde "Salmos" provavelmente significa "os Escritos", pois o Saltério era o primeiro livro desta terceira divisão do Cânon Hebraico). Símile e metáfora ocorrem vezes sem número. Deveria lembrar-se também que a Bíblia contém uma variedade de formas literárias, tais como a prosa, poesia, parábola, alegoria, etc., e as características de cada uma tiveram que ser estudadas pelo escritor antecipadamente. O contexto histórico é importante também, e o leitor da Bíblia sempre deveria estar preocupado em descobrir o que a passagem da Escritura deveria significar para seus leitores originais em sua situação particular e em termos de seu próprio contexto. Isto quer dizer que é de considerável valor um conhecimento da história do período bíblico e da geografia da área bíblica e dos costumes dos hebreus e de outros povos mencionados na Bíblia.

6. *O princípio teológico.* A abordagem histórico-gramatical não é o único nível em que o intérprete faz seu trabalho. Ele precisa se lembrar da unidade da Escritura e assim compreender qualquer passagem particular à luz de toda a Escritura. Isto quer dizer que ele busca compreender não somente o autor humano em seu contexto (o livro particular em que ocorre a passagem), mas o Autor divino (a Bíblia como um todo). Por exemplo, ele se lembrará que existe uma progressão da doutrina na Escritura, de modo que a verdade é cada vez mais revelada (sem a necessidade de "desaprender" qualquer coisa previamente revelada) e que Cristo é o auge e clímax deste processo divinamente controlado (Hb 1.1s.). Cristo não é somente o Alvo da revelação bíblica, mas é também seu grande Tema por toda a parte (Lc 24.27; Jo 5.45-47; Rm 3.21ss.; 1Pe 1.10-12, et al). O caráter cristológico da Escritura surge de muitas maneiras. Cristo foi predito no AT (Mt 2.5s.; Rm 9.33; et al). Ele é também tipificado; isto é, existe uma correspondência entre alguns eventos, pessoas ou instituições do AT e Cristo, de modo que o elemento do AT seja uma antecipação divinamente planejada, mais ou menos parcial ou imperfeita da Pessoa ou obra de Cristo. Deve se ter grande cuidado no campo da tipologia e o ensino claro do NT é o único guia seguro para os elementos tipológicos no AT. Os escritores do NT descrevem Cristo como o último Adão (1Co 14.45), nosso cordeiro pascal (1Co 5.7), e nosso grande sumo sacerdote (Hb 4.14); tais descrições estão baseadas sobre este princípio tipológico. Os escritores do NT também parecem se referir ocasionalmente à presença real de Cristo na história do AT (1Co 10.4), embora a tentativa de A. T. Hanson (*Jesus Christ in the Old Testament* [1965]), para mostrar que esta idéia ocorre no NT com uma freqüência muito maior, pareça levar a evidência além do que se é permitido. Muitos intérpretes evangélicos enfatizam a presença de diferentes dispensações (períodos administrativos envolvendo vários métodos diferentes do tratamento divino com os seres humanos) enquanto que outros enfatizam a importância do conceito de aliança na Escritura como revelando uma unidade em todos os estágios da atividade redentora de Deus. Cada uma dessas duas escolas tende a ser crítica da outra, mas é digno de nota que os princípios de interpretação mais importantes deles são idênticos, pois ambos fazem a importante afirmação de que a Bíblia revela "unidade na diversidade". A compreensão evangélica da interpretação da Escritura pode ser resumida naquelas três palavras, pois elas são simplesmente uma outra forma de dizer que a Bíblia é completamente humana e ainda assim completamente divina no pensamento que ela transmite. Os intérpretes evangélicos também concordam que nenhum princípio filosófico estranho (tal como o existencialismo empregado pela escola de Bultmann) deveria constituir pressuposições de interpretação, pois toda filosofia humana deve

se submeter ao julgamento da Palavra de Deus escrita. *Veja* INSPIRAÇÃO; REVELAÇÃO.

BIBLIOGRAFIA. F. W. Farrar, *History of Interpretation* (1886); L. Gaussen, *Theopneustia: The Plenary Inspiration of the Holy Scriptures* (1888); J. Orr, *Revelation and Inspiration* (1910); J. R. Harris, *Testimonies* (Vol., I 1916; Vol II, 1920); C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments* (1936); B. B. Warfield, *The Inspiration and Authority of the Bible* (1948); L. Berkhof, *Principles of Biblical Interpretation* (1950); B. Ramm, *Protestant Biblical Interpretation* (1950); A. Richardson e W. Schweitzer (orgs.), *Biblical Authority for Today* (1951); B. F. C. Atkinson, *The Christian's use of the OT* (1952); C. H. Dodd, *According to the Scriptures* (1952); O. Cullmann, "Scripture and Tradition", *Scottish Journal of Theology* (1953); J. W. Doere, "Some Notes With Reference to TA AOΓIA TOY ΘEOY in Romans 3.2", *Studia Paulina* (1953); J. N. Geldenhuys, *Supreme Authority* (1953); N. B. Stonehouse e P. Wooley (orgs.), *The Infallible Word* (1953); R. V. G. Tasker, *Our Lord's View of the OT* (1953); J. W. Wenham, *Our Lord's View of the OT* (1953); K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its Use of the OT* (1954); R. V. G. Tasker, *The OT in the NT* (1954); E. C. Blackman, *Biblical Interpretation* (1957); E. E. Ellis, *Paul's Use of the OT* (1957); A. G. Herbert, *Fundamentalism and the Church of God* (1957); G. W. H. Lampe e K. Woolcombe, *Ensays in Typology* (1957); R. M. Grant, *The Letter and the Spirit* (1957); J. F. Walvoord (org.) *Inspiration and Interpretation* (1957); E. J. Young, *Thy Word Is Truth* (1957); R. L. Harris, *The Inspiration and Canonicity of the Bible* (1957); J. K. S. Reid, *The Authority of Scripture* (1957); R. Abba, *The Nature and Authority of the Bible* (1958); J. I. Packer, *Fundamentalism and theWord of God* (1958); J. D. Wood, *The Interpretation of the Bible* (1958); C. F. H. Henry (org.), *Revelation and the Bible* (1959); H. D. McDonald, *Ideas of Revelation* (1959); L. Hodgson, et al., *On the Authority of the Bible* (1960); E. J. Carnell, *The Case for Orthodoxy* (1961); J. A. Fitzmyer, "The Use of Explicit OT Quotations in Qumran Literature and in the NT", NTS (1961), págs. 297-333; T. Hewitt, et al., *The Word of God and Fundamentalism* (1961); B. Lindars, *NT Apologetic* (1961); J. D. Smart, *The Interpretation of Scripture* (1961); W. Klassen e G. F. Snyder (orgs.), *Current Issues in NT Interpretation* (1962); B. W. Anderson (org.), *The OT and Chrstian Faith* (1963); A. B. Mickelsen, *Interpreting the Bible* (1963); H. D. McDonald, *Theories of Revelation* (1963); G. Schrenk "γράφω, γραφή, γράμμα" em G. Kittel, *Theological Dictionary of the NT* (tr. Ing. 1964), Vol. I, págs. 742-773; A. T. Hanson, *Jesus Christ in the OT* (1965); J. Barr, *Old and New in Interpretation* (1966); E. E. Ellis, "The Authority of Scripture: *Critical* Judgements in Biblical Perspective", EQ (1967), págs. 196-204; R. H. Gundry, *The Use of the OT in St. Matthew's Gospel* (1967).

G. W. GROGAN

ESCRIVÃO (Municipal) (γραμματεύς). Um oficial da cidade em Éfeso, que dispersou a multidão reunida no teatro para atacar Paulo (At 19.35).

O escrivão da cidade, ou *grammateus*, ocupava uma posição de importância considerável na administração da cidade. Seus deveres iniciais consistiam de guardar os registros da cidade, anotar as minutas do conselho e assembléia, cuidar da correspondência oficial, receber os editos dos imperadores e governadores, acrescido de uma grande massa de documentos variados, depois arquivar e publicar estes, conforme requerido. Ele lia publicamente os decretos, afixava notícias temporárias para o povo ler, e aquelas de importância permanente eram gravadas em pedra. Este escrivão dos municípios gregos servia a várias mesas de reuniões, e era o oficial regular do conselho; e, conforme indicado, era encarregado de muitos detalhes da administração da cidade, além de supervisionar seus arquivos. Sua carga de trabalho era, portanto, pesada; por isso ele normalmente tinha uma equipe de assistentes.

Por volta da época Antonina, os *grammateus* alcançaram importância considerável na liderança da cidade, e se tornaram figuras políticas dominantes, que ocupavam a magistratura mais alta que a colônia romana tinha para oferecer. Ele registrava cidadãos novos em algumas cidades, e ocasionalmente o sacerdócio era combinado com seu ofício. Visto que seu trabalho necessitava de conhecimento vasto e especializado, o oficial era, algumas vezes, conservado por um longo período de tempo, e exercia grande influência nos afazeres da cidade. Ele devia também, de vez em quando, ser um membro dos *asiarcos*, que parecem ter sido oficiais eleitos de importância, e que foram tirados das classes ricas e influentes.

Em Éfeso, o escrivão da cidade era presidente da assembléia e provavelmente da aristocracia de Roma. Ele era freqüentemente nomeado nas moedas e inscrições da cidade. Os registros romanos mostram que ele distribuía anualmente dinheiro do tesouro público (evidentemente para os pobres e necessitados), na ocasião do aniversário de Antonio. Isto era autorizado tanto pelo conselho quanto pela assembléia (o escrevente tinha a responsabilidade da dotação para esmolas a serem dadas aos cidadãos). Outro registro demonstra

sua distribuição aos conselheiros do dinheiro apresentado por Vibius Salutaris.

Barbara Levick sumariza a importância do escrivão:

> Ao criar as posições de *gymnasiarch*, *grammateus* e *irenarch*, as colônias estavam tentando ter o melhor dos dois mundos, para gozar do prestígio de possuir tanto o mais alto status de cidade no mundo romano, quanto o de magistrados gregos mais atualizados.

BIBLIOGRAFIA. A. Jones, *The Greek City* (1967), 238, 239; B. Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor* (1967), 72-89; D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor* (1950), 60,645.

M. H. Heicksen

ESCUDEIRO. A tradução da frase (נשא כלי) "carregador de armas", um termo que descreve os criados pessoais que carregaram armas adicionais para os chefes do exército de Israel. Eles são mencionados umas 18 vezes no AT. Escudeiros acompanharam Abimeleque (Jz 9.54); Jônatas (1Sm 14.7-17); o rei Saul (1Sm 16.21; 31.4-6); e Joabe (2Sm 18.15; 23.37; 1Cr 11.39). Um outro dever que eles tinham era de matar os feridos nos ataques violentos de seus senhores. Enquanto os comandantes lançavam os dardos pesados e atiravam flechas, os escudeiros usavam bastões e espadas grossas para despachar os inimigos feridos. Vários reis de Israel foram mortos por eles ou suplicaram aos seus próprios escudeiros para lhes matar. Eles parecem ter se tornado desnecessários depois que a carruagem foi introduzida. Eles já não são mencionados depois do tempo do rei Davi.

W. White Jr.

ESCUDO. *Veja* Armadura, Armas.

ESDRAS (עזרא, Ἔσρας, Ἐσδράς).

1. Um descendente de Judá (1Cr 4.17, grafado עזרה).

2. Esdras, o filho de Jeozadaque, um sacerdote e proeminente líder pós-exílico. Sua genealogia é restituída a Arão em 1 Crônicas 6.3-15 e, com algumas omissões, em Esdras 7.1-5. Ele é chamado de um escriba hábil na lei de Moisés (Ed 7.6) e reconduziu uns 1.750 homens, talvez um total de 5.000 pessoas, em um segundo retorno da Babilônia. Parece claro que Esdras escreveu o livro usando seu nome. Os últimos dois versículos de 2 Crônicas são idênticos aos primeiros dois de Esdras, o que mantém a tradição judaica de que Esdras escreveu Crônicas também (cp. W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan* [1968], pág. 182).

O retorno de Esdras está datado no 7º ano de Artaxerxes (Ed 7.7). A visão comum tem sido que este foi Artaxerxes I e a data, portanto, cerca de 457 a.C. Mais recentemente, a visão tem sido antecipada ao seu retorno, no 7º ano de Artaxerxes II ou 398 a.C. O fato é adequadamente discutido na monografia de J. S. Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem* (1947). Os argumentos para a última data não são conclusivos. O primeiro ponto diz respeito ao muro (4:12ff.). Há um problema aqui. Os versos 7-23 referem-se a oposição nos dias de Artaxerxes, mas o resto do contexto refere-se aos tempos de Ciro (539 a.C.). É mais lógico dizer que esse cap. inclui uma sinopse da oposição encontrada pelos judeus na construção do Templo em 516 a.C. e nos esforços para construir o muro sob o reinado de Artaxerxes I. De qualquer maneira, a referência ao trabalho sobre um muro que mais tarde foi interrompido, deve referir-se aos eventos antes da conclusão dos muros por Neemias, no 20º ano de Artaxerxes I, cerca de 444 a.C. É muito provável que Esdras, o qual retornou com 5.000 pessoas e muito tesouro, tinha conseguido permissão para construir os muros e feito uma primeira parte. Mas a oposição feita ao trabalho cessa até que Neemias veio, em 444 a.C., com uma nova permissão de construção. Isso pode explicar como Neemias terminou seu trabalho em tão curto tempo — 52 dias — visto que Esdras já tinha feito muito. Incidentalmente, essa visão sugere que as "sete semanas e sessenta e duas semanas" (Dan 9.25) deveriam começar com o retorno de Esdras, em c. 457 a.C. O período terminaria cerca de 26 A.D. com o início do ministério público de Jesus.

O único argumento de conseqüência para a última data de Esdras diz respeito à menção de Eliasibe, que foi um sumo sacerdote em 444 a.C. (Ne 3.1). Ele foi o pai de Joanã associado com Esdras (Ed 10.6); e papiros Elefantinos mencionam um sumo sacerdote Joanã em 408 a.C. O problema não é sério. A reforma do casamento por Esdras, em Esdras 10, não tem data emitida. Joanã poderia ter se tornado sumo sacerdote em algum período subseqüente e permanecido no ofício até 408 a.C., ou poderia ter existido dois Eliasibes e dois Joanãns. Era costume nomear um menino como seu avô. Agora três sucessivos Sambalates

são conhecidos! A ordem tradicional de Esdras e Neemias ainda é satisfatória.

Do ofício político de Esdras muito pouco é conhecido, mas ele claramente tinha influência na corte. A ele foi concedido carta branca pelo rei e autoridade para ordenar oficiais (7.21-26), mas não é chamado um governador como foi Neemias. Sua fé é mostrada por rejeitar uma guarda militar para sua caravana (8.22). Neemias enfatiza a atividade escriba de Esdras. Realmente, Esdras era um sacerdote da linha de Zadoque e seria aguardado para ensinar a lei (cp. Ne 8). Esdras e Neemias guiaram as duas procissões na dedicação dos muros (Ne 12.36-40).

Esdras foi proeminente na tradição judaica pós-bíblica. No último livro, 2 Esdras 14 ele disse ter re-escrito e publicado os 24 livros do cânon hebraico que tinham sido queimados durante o cativeiro. Na tradição ele ditou os livros rapidamente sob especial capacitação divina.

BIBLIOGRAFIA. H. H. Schaeder, *Esra der Schreiber* (1930); A. C. Welch, *Post-Exilic Judaism* (1934); J. S. Wright, *The Date of Ezra's Coming to Jerusalem* (1947); W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (1957).

R. L. Harris

ESDRAS, LIVRO DE

I. Pano de fundo

II. Autoria

III. Data

IV. Canonicidade

V. Problemas especiais

VI. Conteúdo

I. Pano de fundo

Originalmente, os livros de Esdras e Neemias foram considerados pelos judeus como uma única obra, e uma introdução geral deve tratá-los juntos. Além disso, o início dos versículos, quando comparado com o término dos de Crônicas, mostra que Esdras-Neemias continuam a história do cronista (*veja* Crônicas, Livros de).

Após relatar a história da monarquia e do Templo até o Exílio, o escritor passa sobre o período quando o Templo pôs-se em ruínas, e os homens-chave em Judá estavam na Babilônia, e registra o retorno profetizado — guiando à reconstrução do Templo através de Zorobabel (da linhagem de Davi) e Josué (da linhagem de Arão). Ele descreve o estabelecimento da nova comunidade judaica durante o período 538-433 a.C.

Os judeus incluíram-se no império Persa quando Ciro conquistou a Babilônia, em 539 a.C. Os nomes dos reis persas são importantes para a compreensão desses livros.

Ciro (539-530). Permitiu que outras pessoas cativas retornassem também (Ed 1).

Cambises (530-522).

Gaumata ou Pseudo-Smerdis (522). Um usurpador.

Dario I (522-486). Esdras 5,6.

Xerxes I (486-465). Esdras 4.6.

Também Ester (Asasuero).

Dario e Xerxes fizeram malfadadas invasões à Grécia.

Artaxerxes I (464-424). Esdras 4.7-23; 7.1-10.44. A totalidade do trabalho de Neemias pertence a esse reinado. Alguns supõem que o próprio Esdras pertence ao reinado de Artxerxes II (*veja* Neemias, Livro de).

II. Autoria

O estilo e a aproximação, bem como o elo verbal já observado sugerem que o compilador de Crônicas e Esdras-Neemias seja a mesma pessoa. Na maior parte do livro ele é um compilador, já que faz uso extensivo de documentos e freqüentemente os insere palavra por palavra. Assim, a autoria deve, em primeira instância, ser aplicada aos documentos em especial.

A base do presente livro é assim formada:

A. As Autobiografias de Esdras. Na primeira pessoa do sing. (7.27-9.15) precedidas e seguidas pelas narrativas de terceira pessoa (7.1-26; 10), que poderiam ser baseadas sobre um registro feito pelo próprio Esdras, ou desde que elas incorporassem um decreto textual e interesses legais, poderiam vir dos arquivos do Templo.

B. As autobiografias de Neemias. Essas estão na primeira pessoa do sing. (1.1-7.5; 11.27-43; 13.4-30).

C. Documentos aramaicos. O Aramaico era a linguagem diplomática do período.

1. Carta de queixa a Artaxerxes I sobre a reconstrução dos muros da cidade e sua resposta

(Ed 4.8-24). Cronologicamente isso provavelmente vem imediatamente antes de Neemias 1, que se refere a uma recente destruição dos muros (Ed 4.23; Ne 1.3).

Uma carta a Dario I e sua resposta (Ed 5.1-6.18). O incidente total é apropriadamente relatado em aramaico.

2. A autorização oficial de Artaxerxes (Ed 7.12-26).

D. Listas. Relações de nomes são inclusas por vários propósitos.

A dos exilados que retornaram, talvez incluindo alguns que vieram em datas posteriores (Ed 2 [cp. Ne 7]).

Aqueles que retornaram com Esdras (Ed 8.1-14).

Aqueles que tinham se casado com mulheres pagãs (Ed 10.18-43).

Os construtores do muro e as seções onde eles trabalharam (Ne 3).

Os líderes que fixaram seus selos no pacto (Ne 10.1-27).

A fixação do povo em Jerusalém e arredores (Ne 11).

Listas de sacerdotes e levitas que subiram com Jesua (Ne 12.1-26). Esse pode ser o Jesua que foi um sumo sacerdote no reinado de Dario II (338-331).

Essas listas teriam sido registradas nos arquivos do templo.

E. Narrativa. Não é possível dizer o quanto da narrativa que permanece vem do próprio cronista e como ele conseguiu fontes orais ou documentais. O suporte do Templo naturalmente transmitiria registros orais e documentais do primeiro retorno e reconstrução do Templo, e lá também estaria um material de seus alicerces para complementar as dissertações de Esdras e Neemias.

III. Data

O último nome mencionado em Esdras-Neemias é Jesua que foi o provável sumo sacerdote no reinado de Dario III (338-331; Ne 12.11,22). Essa menção não significa que o cronista compilou seu trabalho tão tarde quanto este. Copistas do suporte do Templo tenderiam a manter uma simples lista desse tipo atualizada.

Uma vez que o cronista escreve sobre a suposição de que o Código Sacerdotal esteve em vigor através da monarquia, eruditos que consideram que o sacerdócio foi introduzido por Esdras e, portanto, posteriormente incorporado aos códigos previamente existentes, naturalmente colocam o cronista muito depois de Esdras para isso ser possível. Aqueles que datam a vinda de Esdras em 398 (*veja* Neemias, Livro de) colocam a compilação de Crônicas e Esdras-Neemias na última parte do 4º séc. a.C., embora alguns considerem que mais acréscimos foram feitos após isso.

Se, entretanto, o Pentateuco em sua presente forma existiu desde o tempo de Moisés, nós estamos livres para exigir uma data razoável para a compilação dos livros após 430 a.C.

A identidade do compilador deve permanecer desconhecida, mas poderia ter sido o próprio Esdras. Ele tinha habilidade e aptidão como um estudante-escriba e, como sacerdote tinha acesso aos registros do Templo (Ed 7.1-6). A tradição Talmudica (*Baba Bathra* 15a) observa Esdras como o escritor de Crônicas e de Esdras-Neemias sobre sua própria época, embora isso sugira que Neemias completou a obra.

IV. Canonicidade

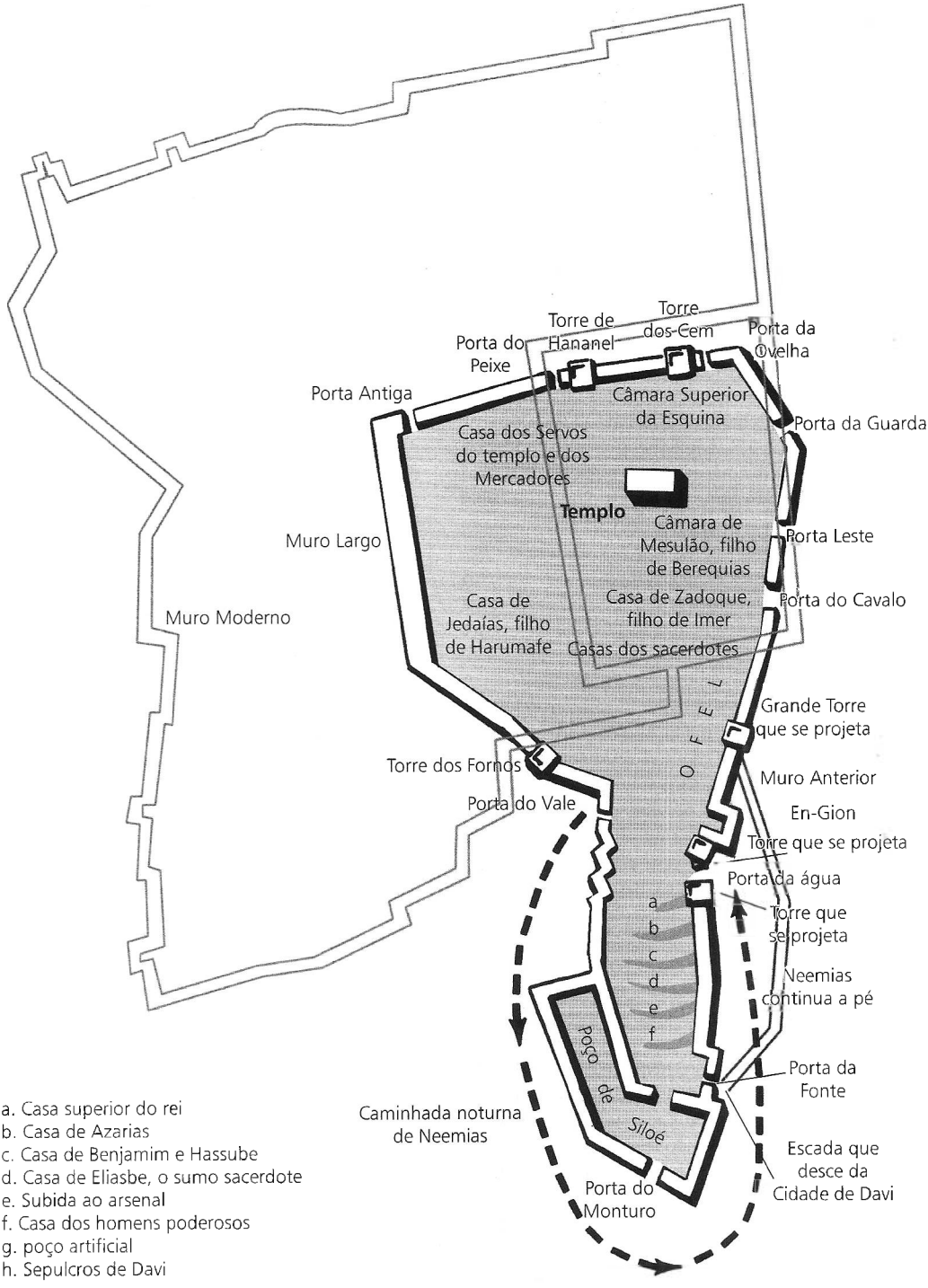
Na Bíblia hebraica Esdras-Neemias estão colocados no terceiro grupo de livros (os escritos), que foram os últimos a serem reconhecidos como Escrituras inspiradas (*veja* Cânon). Ilogicamente ele precede Crônicas, mas isso pode ser porque cobriu um campo inteiramente novo, enquanto Crônicas era paralelo a Samuel e Reis, e então deve ser lido como um complemento.

Para sua relação com 1 Esdras dos Apócrifos, com sua mistura de pessoas e datas, *veja* Esdras, Primeiro.

V. Problemas especiais do Livro de Esdras

Há dois períodos onde os eruditos questionaram o relato bíblico, e será conveniente considerá-los separadamente e ocupar-se com este primeiro e com o outro no artigo Neemias, Livro de.

O cronista disse que estava confuso sobre a reconstrução do Templo. Esdras 3.10 diz que a fundação foi lançada em 536 por Zorobabel e Josué. O trabalho foi impedido e paralisado até 520 quando, através da pregação de Ageu e Zacarias foi recomeçado e terminado até 516 (Ed 6.15). Por outro lado, conforme as próprias palavras de Ageu, a fundação foi lançada em 520 (Ag 2.18). Alguns supõem que somente um pequeno número retornou em 537 e estavam de acordo em adorar sobre o local do Templo arruinado. Um novo grupo de entusiastas veio com Zorobabel, Josué e Zacarias, em 520, e fizeram a fundação.



a. Casa superior do rei
b. Casa de Azarias
c. Casa de Benjamim e Hassube
d. Casa de Eliasbe, o sumo sacerdote
e. Subida ao arsenal
f. Casa dos homens poderosos
g. poço artificial
h. Sepulcros de Davi

ÁREA DO TEMPLO NO TEMPO DE ESDRAS

A psicologia nacional é contra essa visão. São os entusiastas que reúnem-se de volta em grande número logo que as portas são abertas, sem esperar por 17 anos, embora até os entusiastas possam ser desviados pela intensa oposição da construção do Templo para a construção de suas próprias casas e viverem suas próprias vidas (Ag 1.4,9-11). Ageu 2.18 pode não significar que a fundação tinha sido lançada somente em 520, mas essa interpretação é provável. Sendo assim, pouco tinha sido feito desde 536 e o entusiasmo dos judeus seria despertado por uma nova cerimônia de fundação. Isso não seria incomum, desde que os rituais acadianos e hititas existissem para a fundação e restauração dos templos, e mencionassem mais de uma pedra de fundação em diferentes partes da construção (veja J. B. Pritchard, ANET, págs. 339s.,356).

Em Esdras 3.8, Zorobabel prepara a fundação, mas em 5.16 diz que este era o trabalho de Sesbazar, que lá é tido como morto, visto que Zorobabel ainda está vivo. Os judeus (5.13-17), entretanto, estavam tentando identificar um documento desaparecido que eles esperavam estar nos arquivos persas. Esse documento era a autorização dada a Sesbazar que foi nomeado governador (1.8) e seria inútil procurar um com o nome de Zorobabel, embora este tinha realmente sido a força motora. A declaração de que o trabalho foi continuado desde então (5.16) é puramente diplomática, uma vez que se eles tivessem admitido que interromperam a construção, a resposta teria sido: "Se Ciro realmente deu sua permissão, por que você pararia?"

Há versões variantes do decreto de Ciro nos caps. 1 e 6. Mas o decreto público de Esdras 1 com o reconhecimento de Ciro de Yahweh é comparado pelas incrições existentes nas quais Ciro admite o deus babilônico Marduk falando com os babilônicos. O decreto registrado em 6.1-5 é naturalmente formal e contém dimensões máximas do Templo para o qual Ciro foi preparado para fazer uma doação.

Não há, nesse caso, nenhuma inconsistência entre as seções individuais do livro de Esdras ou entre Esdras e Ageu ou Zacarias. Um elo interessante pode ser encontrado entre a carta de protesto a Dario em Esdras 5, que deve ter resultado na interrupção do trabalho e no grande monte (Zc 4.7), o qual foi obstáculo na conclusão do Templo por Zorobabel.

VI. Conteúdo e resumo

A. 1.1-11. Ciro autoriza o retorno dos judeus sob o domínio de Sesbazar e dá a eles seus tesouros do Templo. É sabido que ele permitiu que outras pessoas cativas recebessem de volta seus ídolos.

B. 2.1-70. A lista daqueles que retornaram classificada sob vários líderes.

C. 3.1-13. O altar é erguido para ofertas regulares. Posteriormente, as fundações do novo Templo foram colocadas.

D. 4.1-4. Muitos não-judeus, incluindo habitantes semi-pagãos do Norte (2Rs 17.33-41) oferecem ajuda, mas são recusados. Então impedem o trabalho.

E. 4.6-23. O compilador ajunta ocasiões subseqüentes de oposição, mas datou-as cuidadosamente como acontecimento nos reinados de Xerxes I e Artaxerxes I. Não há menção da construção do Templo, mas apenas da cidade e dos muros. Artaxerxes ordena que o trabalho cesse e os inimigos usam de violência para pará-lo.

F. 4.24-5.17. As palavras de abertura referem-se de volta a 4.5 para recomeçar a história. Ageu e Zacarias, que devem ter sido crianças no retorno original, incitam o povo a recomeçar a construção. As autoridades fazem um protesto formal e são submetidas ao decreto de Ciro.

G. 6.1-22. O decreto é encontrado em arquivos persas e Dario ordena que o trabalho prossiga. O Templo é concluído em 4 anos (516) e agora que os israelitas retornaram, e aos outros do reino do norte que não tinham ido ao exílio, é permitido celebrar a Páscoa, uma vez que rompessem com tudo que era pagão.

H. 7.1-28. Há um intervalo entre 516 e 458 quando Esdras é enviado por Artaxerxes I para investigar e executar a operação da lei judaica na província de Judá.

I. 8.1-36. A viagem de Esdras com outro grupo de exilados, ouro e prata para o Templo.

J. 9.1-15. A oração de angústia de Esdras após tomar conhecimento dos casamentos mistos com pessoas pagãs.

K. 10.1-44. O povo unificadamente investiga todos os casos citados e quase unanimemente (10.15) consentem que os judeus deveriam se divorciar de suas esposas pagãs. Provavelmente

com os judeus sendo um grupo minoritário, os parentes e famílias das esposas garantiriam o próprio sustento para elas.

BIBLIOGRAFIA. C. C. Torrey, *Ezra Studies* (1910); L. W. Batten, ICC (1913); L. E. Browne, *Early Judaism* (1920); W. F. Albright, "The Date and Personality of the Chronicler," JBL, XL (1921); A. C. Welch, *Post-exilic Judaism* (1935); W. Rudolph, *Esra und Nehemia*, HAT (1949); K. Galling, "The Gola-list according to Ezra ii/Neh vii," JBL (1951); R. A. Bowman, IB (1954); J. S. Wright, *The Building of the Second Temple* (1958). *Veja também* NEEMIAS, LIVRO DE.

J. S. WRIGHT

ESDRAS, PRIMEIRO (1) (LXX Εσδρας, A, hebr. עזרא, significando: *ajuda*). Primeiro livro do AT Apócrifo. A Vulgata Latina designa o 3 Esdras, usando o 1 e o 2 Esdras para o Esdras e o Neemias canônico. Comumente conhecido como o "Esdras Grego" para distinguir do Esdras canônico em hebraico e do Apocalipse de Esdras em latim. O autor do livro é desconhecido.

1. Caráter literário. A similaridade dos livros canônicos de 2 Crônicas (caps. 35,36), Esdras (quase todo) e Neemias (7.73b-8.12) é obvia. Há uma notável mudança no uso literário; além disso 3.1-5.6 representa uma seção única, não tendo nenhum paralelo no AT.

Entre os tipos de características literárias estão as seguintes: (1) omissões de Crônicas (*Veja* 2Cr 35.11) e adições em 1 Esdras (*Veja* 1.23,24); (2) mudanças de palavras (e.g., 1Esd 1.1, "segura", e "oferecido", por "mantido" e "morto" em 2Cr 35.1); *Veja* também "templo" (1 Es 1.2) por "casa" (2Cr 35.2); e "mandamento" (1Esd 1.6) por "palavra" (2Cr 35.6); (3) eliminação de muitos "es" (1Esd 1.2 com 2Cr 35.2); (4) transposição de frases, e.g., "em Jerusalém pelo Senhor" (1Esd 1.1) for "por Yahweh em Jerusalém" (2Cr 35.1); e (5) mudança ou adição no pensamento, e.g., "de acordo com os cursos diário deles" (1Esd 1.2 KJV) por "em suas responsabilidades" (2Cr 35.2); "cantando hinos ao Senhor e louvando" (1Esd 5.60) por "louvar a Deus" (Ed 3.10).

Não há nada em 1 Esdras que corresponda a Neemias 1.1-7.73, nem é o nome Neemias mencionado na narrativa a respeito da leitura da lei (cp. 1Esd 9. 49 com Ne 8.9). Esdras é mencionado como "sacerdote e leitor" em 1 Esdras 9.39, o único lugar onde o título ocorre; Neemias 8.2 chama-o de "o sacerdote". Possivelmente esta informação foi designada para mostrar a proeminência de Esdras em seu papel como líder espiritual do período da Restauração.

2. Data. Devido ao relacionamento próximo de 1 Esdras e os livros canônicos de 2 Crônicas, Esdras e Neemias, com o último datando do final do 5º séc. a.C., e também de alguma aparente dependência do livro de Daniel na LXX (*veja* 1Esd 4.58-60, RSV, com Dn 2.20-23), traduzido nos 3º e 2º sécs. a.C., o *terminus a quo* seria às vezes do 2º séc. a.C. Sendo o livro usado por Josefo (Ant. XI. V. 1-5), o *terminus ad quem* seria aproximadamente de 90 d.C. Várias datas têm sido sugeridas variando de 150 a 50 a.C.

3. Conteúdo. A amplitude histórica se estende da páscoa de Josias (1.1-24) ao papel de Esdras como líder do povo em Jerusalém (9.37-55). Uma estrutura anotada em forma esquemática segue:

(1) 1 Esdras 1.1-58 (cp. 2Cr 35; 36). A páscoa de Josias; sua batalha com o Faraó Neco e o resultado de morte; a invasão babilônica de Judá cumprindo a profecia de Jeremias.

(2) 2.1-15 (cp. Ed 1.1-11). O decreto de Ciro permitindo que os cativos judeus retornassem a Jerusalém para reconstruir seu Templo.

(3) 2.16-30 (cp. 4.7-24). Carta dos oficiais persas em Samaria para Artaxerxes pedindo que a construção do Templo Judaico fosse parada, e a aprovação do pedido.

(4) 3.1-5.6 (sem paralelo no AT). A história do rei Dario e três dos seus guardas. Em resposta à pergunta, "Qual é a coisa mais forte de todas?" eles respondem, respectivamente, (a) vinho, (b) o rei e (c) mulheres, mas verdade acima de tudo. O terceiro guarda era Zorobabel; a sua resposta deu-lhe permissão para retornar e reconstruir Jerusalém.

(5) 5.7-73 (cp. Ed 2.1-4.6). A lista dos judeus que retornavam e o começo da restauração do Templo nos dias de Ciro.

(6) 6.1-7.15 (cp. Ed 5.1-6.22). Ageu e Zacarias motivam a continuidade da construção, no 2º ano de Dario, e depois de algum atraso, o templo foi terminado no 6º ano (515 a.C.).

(7) 8.1-67 (cp. Ed 7.1-8.36). O retorno de Esdras e seus companheiros a Jerusalém com a comissão de Artaxerxes, rei da Pérsia. Ele deveria administrar, reconstruir e ensinar.

(8) 8.68-90 (cp. Ed 9). A oração de confissão de Esdras.

(9) 8.91-9.36 (cp. Ed 10). Arrependimento por parte do povo, e as reformas de Esdras, incluindo o julgamento contra casamentos mistos.

(10) 9.37-55 (cp. Ne 7.73-8.12). Esdras lê a lei ao povo, e os levitas continuam o trabalho de ensino.

4. A atitude em relação à lei. Duas afirmações são indicadas: (1) a lei foi escrita por Moisés (1Esd, RSV, 1.11; 5.49; 7.6,9; 9.39). A expressão "o livro de Moisés" ocorre quatro vezes e "a lei de Moisés" uma vez. Mais adiante, de acordo com 9.39, a lei de Moisés "tinha sido dada pelo Senhor Deus de Israel"; (2) a obediência à lei era uma prática assumida. Ofertas foram feitas de acordo com suas instruções (1.10,11; 5.49; 7.6-9). Suas palavras foram consideradas uma razão para regozijo e uma orientação para a vida diária (9.37-41,46,47,49-55).

Depois de um longo período de negligência e desobediência, esta atitude prevalecente para com a lei parece ser por motivo, em grande medida, do trabalho e da influência de Esdras. De acordo com Albright, a maior importância de Esdras foi "provavelmente colocada mais no campo da reforma cúltica do que da ação política". A lei foi estabelecida como "a regra normativa da fé de Israel".

5. A história de Dario e os jovens. Enquanto é fornecida pouca informação aqui para a história (3.1-3), Josefo (Ant., XI, iii, 1) acrescenta um número de detalhes que lançam uma luz diferente no incidente. Entre outras coisas, ele revela que "houve uma velha amizade entre Zorobabel e o rei (Dario)".

Os três ditos de sabedoria a respeito do que é o mais forte, vinho, o rei, e mulheres, mas acima de tudo a verdade, fornece uma visão interessante dentro das diferentes visões na vida, um tema comum nos escritos de sabedoria judaicos.

Vinho, disse o primeiro guarda, é o mais forte, pois distorce o processo mental daqueles que o consomem, causando neles atitudes tolas e coisas prejudiciais. Freqüentemente reverterá as atitudes normais de alguém para com seus amigos e suas obrigações.

O rei é o mais forte, declarou o segundo homem. Ele é absoluto, governando sobre os mais fortes homens. A obediência ao rei é descrita por uma rara palavra (ἐνακούουσιν), significando "ouvir para obedecer" (4.3). A vida de cada sujeito está a sua disposição, uma apta descrição do monarca oriental.

Zorobabel primeiramente citou mulheres como o mais forte de todos, mas concluiu que "a verdade é maior, e mais forte ainda que todas as coisas" (4.35). O seu argumento pode ser reduzido a um simples silogismo: reis e vinho são ambos grandes; mas, mulheres, como mães, carregam os homens que conquistam e plantam uvas; portanto, as mulheres são as mais fortes.

Similarmente, o seu louvor à verdade seguiu esta posição: Mulheres, junto com o vinho e o rei, são injustos; mas, não há injustiça na verdade; portanto, a verdade é forte e prevalece para sempre.

O povo respondeu a sua análise, "grande é a verdade e a mais forte de todas!" Baseado no texto da Vulgata Latina de 1 Esdras esta afirmação tornou-se proverbial: *magna est veritas et praevalet.*

Nisto, Dario proclamou Zorobabel o mais sábio e lhe prometeu qualquer coisa que ele desejasse e que seria chamado seu "parente" (συγγενής, 4.42).

BIBLIOGRAFIA. F. Josephus, *The Antiquities*; E. C. Bissell, *The Apocrypha* in *Lange's Commentary* (1880); R. H. Charles, org., *Apocrypha and Pseudepigrapha*, I (1913); W. O. E. Oesterley, *An Introduction to the Books of the Apocrypha* (1946); R. H. Pfeiffer, *History of the New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha* (1949); W. F. Albright, *The Biblical Period* (1950).

W. M. DUNNETT

ESDRAS, SEGUNDO (2) (veja artigo anterior sobre pronúncia e raiz das palavras). O título vem da Bíblia de Genebra; na Vulgata é chamado 4 Esdras. Às vezes chamado de "Apocalipse de Esdras" (devido ao caráter dos caps. 3-14). Muitos escritores consideram os caps. 1, 2 e 15,16 como inserções cristãs e lhes dão o nome de 5 Esdras e 6 Esdras, respectivamente (e.g., Eissfeldt). *Veja abaixo* DATA.

1. Caráter literário. Enquanto estabelecido em uma circunstância persa (1.1-3), onde o profeta Esdras recebeu uma comunicação divina durante o reino de Artaxerxes, o livro é principalmente apocalíptico, isto é, um trabalho revelador na ordem de Daniel 7-12. É constituído de sete visões (2Esd 3.1-5.20; 5.21-6.34; 6.35-9.25; 9.26-10.59; 11.1-12.51; 13.1-58; 14.1-48) contendo um julgamento contra "Babilônia" (Roma).

Nas palavras restantes do profeta Habacuque, o escritor de 2 Esdras lutou com o problema do mal: "Quanto tempo durarão e quando acontecerão estas coisas? Por que os nossos anos são poucos e corruptos?" (2Esd 4.33; *Veja* também 6.59; cp. Hc 1.2). Mesmo quando seu informante angelical explicou (2Esd 4.10,11), Esdras mostrou perplexidade (4.2).

Muito de sua mensagem é composta de simbolismo. Destacáveis são a quinta e sexta visões, em que (1) uma águia com doze asas e três cabeças foi encontrada por um leão (11.1,37) e (2) uma figura como que de homem que surgiu do mar e voou para as nuvens do céu foi confrontada com uma inumerável multidão de homens (13.3,5).

2. Data. Há uma concordância praticamente geral de que os caps. 3-14 foram compostos perto do fim do 1º séc. d.C., e que os caps. 1, 2,15 e 16 foram acrescentados durante o século seguinte ou dois séculos mais tarde. O que se segue é uma visão representativa, indicando a posição dos especialistas como Oesterley, Metzger, Eissfeldt e outros: caps. 1, 2, c. 150 d.C.; caps. 3-10, c. 100 d.C.; caps. 11,12, c. 69-96 d.C.; cap. 13, c. 66 d.C.; cap. 14, c. 100-120 d.C.; e caps. 15,16, entre 240-270 d.C.

Provavelmente, as razões principais para rejeitar a localização persa e se colocar o livro na era cristã são: (1) a interpretação da visão da águia (11.1-12.51) como um símbolo do império romano (durante a época de Vespasiano, Tito e Domiciano); e (2) o caráter antijudaico ou cristão de muito do material nos caps. 1,2 (e.g., afinidades com os evangelhos e com o Apocalipse do NT, e os sentimentos antijudaicos encontrados em 1.24-27,30-32,33-35; 2.7).

3. Conteúdo. Conforme indicado acima, existem nove partes no livro, composto por uma introdução, uma conclusão e com sete visões:

(1) 1.1-2.48. A genealogia de Esdras e o registro dos mandamentos que ele recebeu do Senhor para libertar o povo de Israel (*veja* 1.4; 2.33,42).

(2) 3.1-5.20. Na Babilônia, 30 anos após a queda de Jerusalém, Esdras viu o contraste entre a destruição de sua cidade e a abundância da Babilônia. Ele estava perplexo sobre a aparente injustiça, mas estava certo de que Deus resolveria o problema justamente.

(3) 5.21-6.34. 7 dias mais tarde, ele recebeu uma visão a respeito da dispersão de Israel entre as nações ("Oh Senhor, por que tens tu... espalhado vosso único entre muitos?"). Muito da discussão parece similar ao livro de Jó, e a solução ao problema parece ecoar o livro de Apocalipse (sobre o anterior, *veja* Jó 5.35-55; para o posterior Ap 6.17-24).

(4) 6.35-9.25. Esta é a visão mais longa de todas. 8 dias depois de visão anterior ele falou "na presença do Altíssimo". Perplexidade domina esta seção, pelo contraste entre os muitos que perecerão e os poucos que serão salvos. O julgamento da humanidade é descrito claramente (vs. 36-105, aparecendo entre parêntesis, são encontrados em muitos manuscritos antigos, mas estão faltando na Vulgata Latina e na KJV. É a opinião de alguns que razões teológicas estavam envolvidas nesta última, pois estes versículos proíbem fortemente orar pelo morto, por exemplo, v. 105.)

(5) 9.26-10.59. Esdras viu uma mulher chorando porque seu filho havia morrido. Então ele viu uma cidade de enormes fundações. A visão foi explicada assim: a mulher era a Sião celestial (10.44; cp. Ap 21.9,10); seu filho era a cidade terrena (10.44; cp. Ap 21.9,10); o filho dela era a cidade terrestre (10.46); e sua morte foi a destruição que sucedeu em Jerusalém (10.48).

(6) 11.1-12.51. Uma águia, com doze asas e três cabeças, subiu do mar. Ela reinou sobre a terra, mas logo foi retaliada por um leão que proferiu as palavras do Altíssimo contra ela. A interpretação identificou a águia como o quarto reino da visão de Daniel, e o leão como o Messias que destruirá os inimigos do Senhor.

(7) 13.1-58. Sete dias mais tarde, Esdras viu "algo como a figura de homem" se levantando do mar revolto, e o homem "voôu com as nuvens do céu", linguagem similar a Daniel 7.13. Confrontado por uma grande multidão o homem lançou fogo de sua boca e queimou a todos. O homem era o Filho do Altíssimo (13.32) que destruirá o ímpio e reunirá o povo de Israel da dispersão.

(8) 14.1-48. Nesta visão final, o profeta foi encarregado de escrever por 40 dias, então seria levado para viver com o Filho até que os dias acabassem. Ele escreveu noventa e quatro livros; vinte e quatro deviam ser publicados; setenta deviam ser mantidos em segredo para o sábio do povo. O anterior representou o cânon hebraico (cinco, a Lei, oito, os Profetas e onze, os Escritos); os últimos provavelmente eram livros apocalípticos. O Espírito Santo, que foi enviado a ele como um copo cheio de água fervendo, o capacitou a escrever.

(9) 15.1-16.78. Esta seção final, acrescentada no 3º séc. d.C., consiste principalmente de avisos sobre o julgamento divino contra as nações. O Egito, a Arábia, a Pártia (Carmânia), a Babilônia, a Ásia e a Síria são mencionadas por nome. O eleito de Deus será liberto dos dias da tribulação.

4. Teologia. Segundo Esdras tem um interesse em comum com o futuro, assim como outros apocalipses judaicos. Este interesse é suportado por uma variedade de afirmações sobre Deus e o homem, e por uma expectativa da aparição do Messias (ou, um Messias) e o reino de Deus, junto

COMPARAÇÃO DE 1 E 2 ESDRAS

	AT Esdras	AT Neemias	Paráfrase de 2Cr 35-36; Esdras; Ne 8; com uma história original	Um Pseudo-epígrafo Latino (Apocalíptico)
LXX	Ἔσδρας β		Ἔσδρας α	
Vulgata	1 Esdras	2 Esdras	3 Esdras	4 Esdras
Muitos MSS Latinos posteriores	1 Esdras Esdras		3 Esdras	2 Esdras (=1 -) 4 Esdras (=3-14) 5 Esdras (=15-16)
Inglês da Grande Bíblia, 1539	1 Esdras	2 Esdras	3 Esdras	4 Esdras
39 Artigos VI, 1562			3 Esdras	4 Esdras
Bíblia de Genebra	Esdras	Neemias	1 Esdras	2 Esdras
KJV, 1611	Esdras	Neemias	1 Esdras	2 Esdras

com uma variedade de crenças sobe a ressurreição e julgamento. Alguns destes conceitos neste livro são os seguintes:

(1) Deus. O título favorito é "Altíssimo" (pelo menos 68 vezes, textos da RSV), seguido por "Senhor" (no mínimo 60 vezes, RSV). Além disso, há várias combinações tais como "Senhor Deus" (4), "o Senhor Todo-Poderoso" (6) e "o Poderoso" (5). O nome de Deus ocorre 21 vezes.

Uma variação interessante pode ser observada. "Altíssimo" não ocorre nos capítulos 1, 2,15 ou 16, das seções "inseridas" do livro. Por outro lado, o título "Senhor" (e suas combinações) é encontrado muitas vezes (ao menos 43 de 70) nestes mesmos capítulos.

(2) Homem. Deus permitiu que as nações exercitassem o livre arbítrio (2Esd 3.8). A natureza pecaminosa do homem apareceu por causa de seu coração mau (3.20). O pecado de Adão resultou em uma doença moral permanente, o bom partindo e o mau permanecendo (3.22). A idéia do pecado original apareceu com Adão (4.30). *Veja* 4.33,38,39; 7.22-25; 7.46-48.

O entendimento humano é limitado (4.1,2) e o homem não pode entender os caminhos de Deus (4.11). Quando ele é questionado, é incapaz de sondar suas profundezas (4.1-12; 5.33-40).

(3) Ressurreição e julgamento. Há uma forte afirmação de uma ressurreição do corpo no fim dos tempos (2.16; 7.32). A nova era logo amanhecerá, depois que o mal tiver sido punido (4.26-32). O dia do julgamento é como um tempo de colheita (4.30). Ninguém sabe quando será (4.51,52), mas Deus já tem determinada a extensão do tempo (4.36,37; cp. *Sir* 36.8), e tem preparado o julgamento (7.70).

(4) Messias. Ele é o filho de Deus que reinará por 400 anos, então morrerá (7.28,29). Ele aparece como um leão que destruirá as nações más (12.31,32), e como um homem saindo do mar e voando com as nuvens do céu (13.3,25,26). Uma vez mais ele é declarado o filho de Deus (13.32,37,52), e se levantará vitorioso no monte Sião (13.35-38).

(5) Reino. Haverá um reino terreno temporal (7.26-44), precedido por certos sinais (6.20-24). Uma cidade será estabelecida (8.52; 10.27,41-44), a Sião celestial. Depois de 400 anos, este reino terminará (7.28,29). Então, virá a nova era, caracterizada pela ressurreição, o julgamento e "o paraíso da felicidade" (7.31,32,36).

Enquanto muitas das linhas não são claramente definidas, um ponto já está determinado; a solução para o estado predominante do mal e o destino do bom e do mau é o dia do julgamento, quando todos serão feitos retos pelo Altíssimo.

BIBLIOGRAFIA. R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha*, II (1913); ibid., *Religious Development Between the Old and New Testaments* (1914); W. O. E. Oesterley, *An Introduction to the Books of the Apocrypha* (1946); D. S. Russel, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (1964).

W. M. Dunnett

ESDRELOM, PLANÍCIE (VALE) DE (Ἐσδρηλών, modificação do Hebraico עמק יזראל, *o vale da semeadura de Deus*, ou *Deus semeará*, popularmente "o Emeque").

Uma planície que desmembra os prados centrais da palestina separando os montes da Galiléia e Samaria. Embora mencionado como "Esdrelom" somente nos Apócrifos (Jud 1.8; 3.9; 4.6; 7.3), forma parte do terreno do Vale de Jezreel (Js 17.16; Jz 6.33), "fertilíssimo vale" (Is 28.1,4), e forma o ambiente para várias passagens das Escrituras. Em uso mais amplo, Esdrelom pode incluir toda a planície desde o mar até o Jordão, mas uma terminologia mais estrita exclui tanto a planície Acre e (menos enfaticamente) o vale a leste de Jezreel. Assim denota o triângulo central da planície, aproximadamente 24 Km de cada lado, com suas pontas na garganta do Quisom, Jenim e monte Tabor.

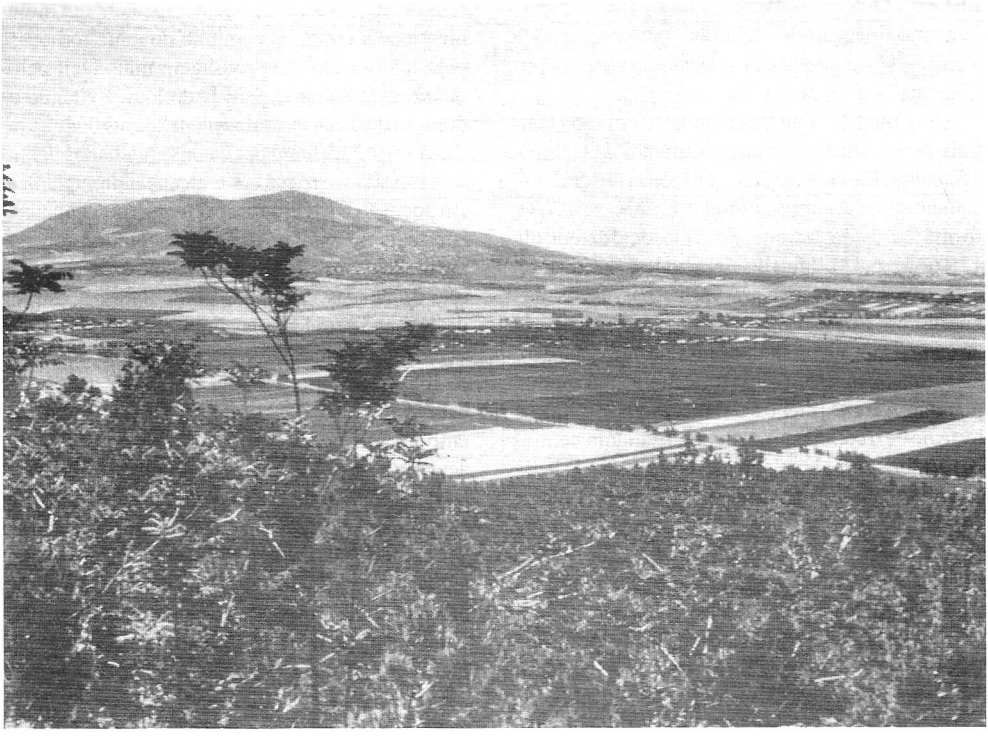
1. Estrutura. A planície de Esdrelom era formada por aterros do centro e por um defeito na periferia, e definida ao sudoeste por uma escarpa relativamente contínua de pedra calcária estendendo-se desde o Carmelo até Gilboa e ao noroeste da mesma forma com escarpas calcárias mais baixas nos montes de Nazaré. Mas os limites a nordeste são menos regulares, pois cortes defeituosos são substituídos aqui por planícies salientes que isolam as pedras calcárias na cúpula de Tabor; elemento central da arca geológica desaparecida; e a massa basáltica do monte Moré. Uma trilha ligeiramente vulcânica divide a planície leste da oeste, mas as bacias são grandemente preenchidas com faixas de terra ricas em material orgânico trazido pelas enchentes da borda rodeada de pedra calcária e basalto, e por solos orgânicos escuros de pântanos antigos.

2. Estradas e caminhos. Dentro de seu triângulo de montes, Esdrelom tinha suas saídas e entradas, chaves estratégicas para o Crescente Fértil. Partindo do leste para o oeste da Palestina, o Emeque abriu uma passagem vital desde o Mediterrâneo até o Jordão, a passagem mais fácil na planície no comprimento da campina Síria. O portão oeste guardado por Harosete, era seguido pela ravina de Quisom entre a abrupta escarpa do Carmelo e os outeiros da Galiléia, enquanto que o portão leste, no Vale de Jezreel, ligava Esdrelom com Bete-Sã e os vaus do Jordão.

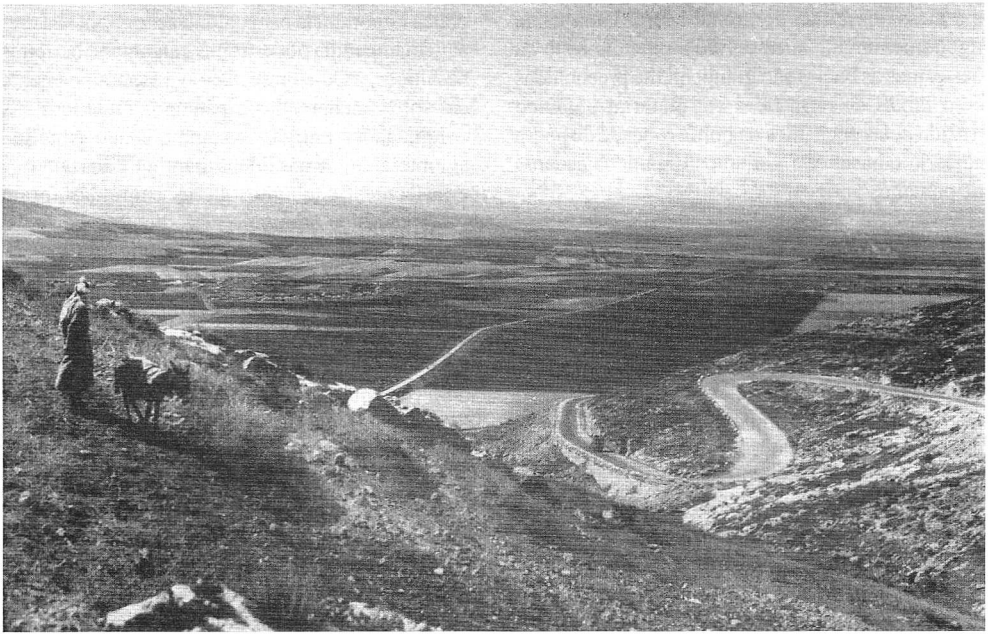
Mas esta travessia leste-oeste ganhou mais significado por suas conexões com as rotas norte-sul. Desde que as florestas e pântanos de Sharon e as bruscas escarpas do Carmelo impediam um movimento pela costa, o "caminho do mar" tornou-se pelo interior em uma passagem mais fácil pelos outeiros de Samaria para Esdrelom. Evitando as duras pedras calcárias dos planaltos, as duas estradas do oeste seguiam por canais entalhados dentro de calcárias mais suaves e alcançando a planície em Jocneão e Megido respectivamente, enquanto isto as duas passagens ao leste, seguindo os vales profundos, emergiam em Taanaque e Ibleão. Cada rota tinha suas vantagens particulares. A estrada de Jocneão providenciava um acesso mais baixo e mais direto de Sharon para a Fenícia; a estrada de Ibleão, ligando Samaria a Jezreel e ao Jordão, estava em uso constante; e a rota Taanaque, embora um pouco difícil, era uma alternativa aceitável para Megido, conforme a estratégia ditasse. A estrada de Megido era muito importante. Combinando singularmente a depressão calcária suave de Wadi'Ara com o caminho basáltico seco, levava a rota principal do Egito no meio das terras pantanosas de Esdrelom e os vaus de Quisom para o portão de Tabor, um foco posterior para tráfego. E embora os outeiros a oeste de Tabor não fossem intransitáveis e o estreito Wadi Bira conduzisse o tráfego ocasional ao leste do Jordão, era o mais fácil portão de Tabor que conduzia de forma mais natural à Galiléia e à Síria.

3. Colonização. Deixando à parte as cidades com rotas e a riqueza comercial, Esdrelom era de pouca importância para colonização. Com sua drenagem impedida por estreitas gargantas e barreiras basálticas, o Quisom se alargava esporadicamente em solos encharcados e pântanos maláricos. As colonizações antigas, cananéia e não israelita, aglomeraram-se nas linhas marginais dos outeiros e nascentes, enquanto que as campinas foram pastoreadas de um modo periódico e irregular; o Vale mais seco de Jezreel tinha um solo melhor trabalhado e o Megido enviava trigo para o Egito. Desde 1920, no entanto, uma colonização planejada com erradicação da malária, drenagem, poços artesianos e intenso cultivo transformou o Emeque num rico mosaico de fazendas e colônias.

4. Um padrão de violência. Esdrelom, todavia, tem sido mais destacado pelas artes de guerra do que as de paz. Bem antes de Tutmés III aclamar a queda de Megido como "a captura das mil cidades", as implicações estratégicas foram claras. O conto continuou com a derrota de Sísera e a vitória de Gideão (Jz 5.19-21; 6.33), a última batalha de Saul e o carro forte



O vale, que olha em direção ao sudeste, o Monte Moré ao fundo.



Planície de Esdrelom vista dos Outeiros de Nazaré. © *Lev* e © *M.P.S.*

de Salomão (1Sm 31; 1Rs 9.15), a perseguição incansável de Jeú a Acazias e a queda de Jezebel e Josias (2Rs 9.20-24,37; 23.29). Quando João levantou testemunho do triunfo final de Cristo, foi Har-Megido (Armagedon) que apareceu na visão de Apocalipse.

BIBLIOGRAFIA. C. F. Kent, *Biblical Geography and History* (1924); G. A. Smith, *Historical Geography of the Holy Land* (1931); (British) Naval Intelligence Division, Geographical Handbook Series, *Palestine and Transjosrdan* (1943); D. Baly, *Geography of the Bible* (1957); D. Baly, *Geographycal Companion to the Bible* (1963); E. Orni and E. Efrat, *Geography of Israel* (1966).

G. R. LEWTHWAITE

ESDRIAS (Ἔδρις). Oficial do Exército nos tempos de Judas Macabeus (2Mac 12.36). Seu papel não é muito claro, na KJV (em alguns textos Gregos) lê-se Górgias.

ESEQUE (עשק; *contenção*; LXX ἀδικία; *ofensa, erro*). Um artesão bem quisto pelos servos de Isaque no vale perto de Gerar. Ao invés de guerrear com os pastores nativos, Isaque continuou cavando mais dois poços antes de ter estabelecido uma indisputável reivindicação (Gn 26.19-22). O lugar é desconhecido.

ESFOLAR. *Veja* CRIMES E PUNIÇÕES.

ESLI (Ἐσλί; significado desconhecido). Um ancestral de José, marido de Maria, mãe de Jesus (Lc 3.25).

ESMALTE. *Veja* VIDRAÇA

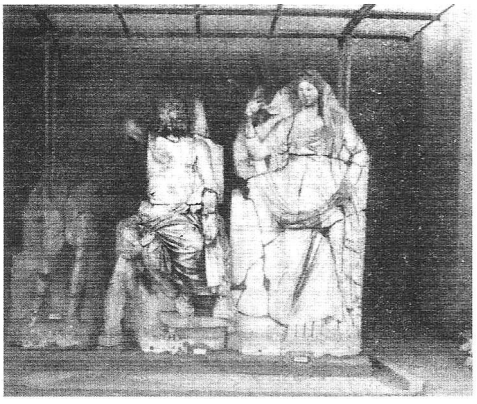
ESMERALDA, uma rica variedade de berilo entre amarela-verde e verde escura (q.v.), um alumínio berílio silicato. É uma das mais valiosas de todas as pedras preciosas (Ap 21.19) e deve a sua beleza a sua cor e transparência. "Fogo", tal como mostrado pelo diamante não há. As melhores esmeraldas são da cor verde grama escuro (4.3) e fendas, embora esmeraldas sem fendas sejam raras e esmeraldas de grandes fendas sejam desconhecidas. Muitos cristais contêm leves inclusões, enquanto que algumas, a cor, devido a pequenas proporções de cromo, é variável. Minas de esmeraldas existiam há 2.000 anos atrás perto do mar Vermelho, no Egito, com centenas de poços afundados, alguns a 259 m; no entanto as pedras não eram pedras preciosas de fina qualidade. Todas as esmeraldas finas vêm de minas na Colômbia, que foram exploradas pelos espanhóis. Elas estavam em vias de cálcio (cálcio carbonato) que atravessavam argila preta.

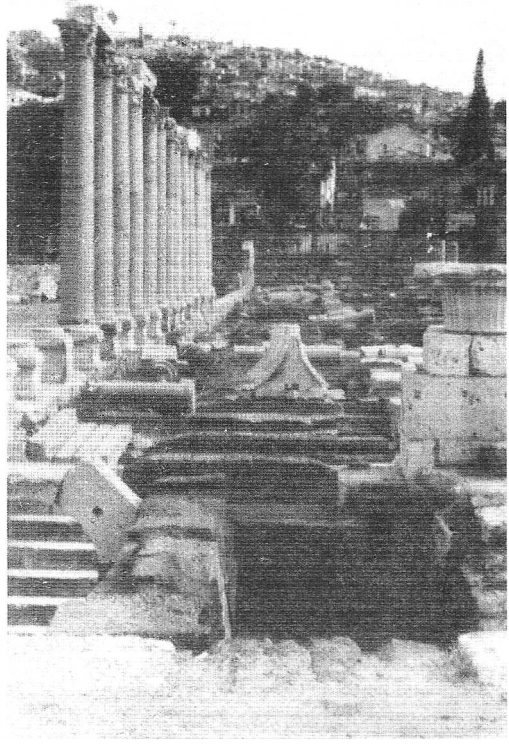
D. R. BOWES

ESMIRNA (Σμύρνα, *mirra*). Esmirna está situada na nascente do golfo no qual escoa o Hermus, um porto bem protegido, e a passagem natural para o mar para a principal rota de comércio de caminho interno ao longo do vale de Hermus. Os gregos eólios podem ter sido os primeiros colonizadores ali, uma comunidade protegida e dominada pelos gregos jônios posteriores e mais poderosos, porém poucos são os fatos dos obscuros anos na virada do 1º milênio a.C., quando essas colônias foram fundadas.

Quando à história toma formas mais precisas, no final da Era das Trevas, que sobreveio sobre a civilização egéia depois das invasões dos dórios, a última onda de tribos helênicas infiltrantes que destruíram a civilização micênica, Esmirna emerge como uma comunidade resistente, pronta para se acertar contra o poderoso reino vizinho da Lídia. Alguns poemas de Mimnermus, poeta de Esmirna no 7º séc. a.C., que sobreviveu em linhas e fragmentos singulares, mencionam as tensões no vale de Hermus, entre Esmirna e Sardes. Parece ter havido uma catástrofe por volta de 600 a.C., quando Alyattes, da Lídia, destruiu Esmirna, deixando-a devastada por 3 séculos. Aldeias de Lídia são delineadas nas costas litorâneas do golfo, mas o poderoso porto jônio permanece inerte.

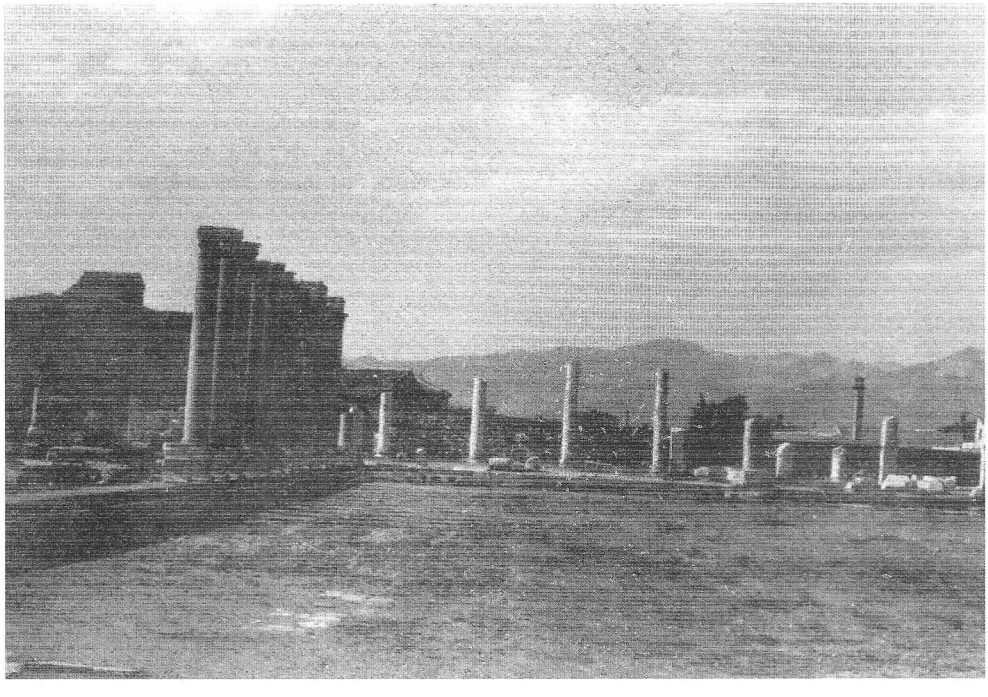
Ergueu-se da ruína, portanto, uma frase da imagem mental da carta apocalíptica de João (Ap 2.8). Lisímaco, que governava sobre a Trácia e parte do norte da Ásia Menor depois da divisão do império de Alexandre, reconstruiu Esmirna em 290 a.C. Ele a reconduziu novamente à situação de uma cidade grega com assembléia e magistrados, e graças à sua ótima localização, entrou em uma era de vigor e prosperidade que ainda continua. Izmir é uma das comunidades urbanas mais fortes na Turquia moderna. Seu progresso foi auxiliado e promovido com um astuto reconhecimento do advento do domínio de Roma. Antíoco, o Grande, da Síria (241-187 a.C.) avançava para o Ocidente em uma tentativa determinada de consolidar suas





Vistas de Esmirna
Alto à esquerda: Estátuas
Alto à direita: Vista de perto do Forum
Abaixo: O Forum





terras fronteiriças. Roma, ciente das ambições usurpadoras, forçava-os firmemente para o Oriente. Esmirna estendia-se esplendidamente sobre uma grande península, que Roma cada vez mais considerava sua região tampão e desafio vindouro. Esmirna, também, na política oriental e emergente de Roma, foi importante para o equilíbrio da força naval de Rodes no Mediterrâneo.

Foram a estes serviços significativos que o povo de Esmirna se referiu em 26 d.C., quando pediu permissão para construir um templo para Tibério. Tácito conta a história: "Os de Esmirna", ele escreve, "tendo apelado aos registros antigos para mostrar se Tântalo, o filho de Júpiter, ou Tésio, o filho também de um deus, ou um dos Amazonas era o fundador deles, procederam para as considerações nas quais principalmente confiavam, a saber, seus serviços amigáveis prestados ao povo de Roma. Eles haviam ajudado Roma com força naval, disseram, não apenas nas suas guerras contra estrangeiros, mas também nas batalhas na Itália. Foram eles, afirmaram, que pela primeira vez ergueram um templo em honra a Roma, quando o poder do povo romano, embora grande, ainda não havia alcançado sua mais alta glória, pois a cidade de Cartago permanecia em silêncio, e reis poderosos governavam a Ásia. Sulla, também, eles disseram, havia experimentado a generosidade deles, quando seu exército estava em perigo iminente pelo rigor do tempo e escassez de vestuário. No momento em que o assunto ficou conhecido na assembléia dos cidadãos em Esmirna, todos os que estavam presentes arrancaram suas roupas e as enviaram às legiões."

Em conseqüência dos 11 requerentes, Esmirna foi preferida e se tornou o local para o segundo templo da Ásia da deidade de Roma e o imperador, e a capital do sinistro culto de César que causaria tanto sofrimento à Igreja. Em Esmirna como em outros lugares, a política imperial de supressão era executada esporadicamente, e Domiciano, sem dúvida, foi a causa desta explosão com a ajuda de uma sinagoga hostil, contra cujas maquinações João proferiu uma palavra desdenhosa (Ap 2.9). Com legislação nos livros contra a Igreja, como já ocorria desde a metade dos anos 60, situações como as que Paulo havia achado frustrantes na década anterior assumiram uma nova possibilidade de perigo. Esmirna havia venerado o espírito de Roma desde 195 a.C. O templo de Tibério exacerbou o orgulho que ela assegurava nesta tarefa histórica.

Conseqüentemente, a exortação a perseverar e ganhar uma "coroa da vida", uma peça de imagem retórica extraída de um diadema de pórticos ao redor do topo de sua colina, e descrito por Apollonius de Tyana (1? d.C.- 96?). Ele escreveu: "Embora, pois, a sua cidade seja a mais bela de todas as cidades debaixo do sol, faz do mar sua possessão, e mantém as fontes de Zéfiro, mesmo assim é um encanto maior colocar uma coroa de homens do que uma de pórticos, pois construções são vistas somente nos seus próprios lugares, mas os homens são recebidos em todo lugar, discorrem em toda parte e fazem das suas cidades tão vastas quanto a extensão dos países que visitam."

Aelius Aristides, que conhecia bem Esmirna, falou em termos semelhantes. Ele comparou a cidade à coroa de Ariadne, brilhando nos céus, e a uma estátua com os pés no mar, erguendo-se na colina com a coroa na cabeça. Apollonius escreveu por volta da época que a carta de Apocalipse 2 foi escrita. Ele, como o escritor, estava em perigo sob o governo de Domiciano. Aristides escreveu meio século ou mais depois. Ambos os escritores mostravam que "a coroa de Esmirna" era uma imagem retórica reconhecida.

Falta apenas mencionar Policarpo, o bispo mártir de Esmirna, que morreu em 155 d.C., e como um dos últimos alunos de João criou um elo entre os apóstolos e a metade do 2º séc.

A história da chegada do Cristianismo a Esmirna não é conhecida. Foi provavelmente o resultado da atividade de Paulo em Éfeso, continuada e ampliada por João. Na evidência da carta apocalíptica, os cristãos de Esmirna ficaram bem no 1º séc. Permaneceram firmes. Esmirna foi uma das cidades asiáticas que resistiram aos turcos e uma das últimas a sucumbir ao Islã. Essa resistência teve uma participação na História. A ação tardia dos remanescentes do Império no Oriente concedeu tempo à Europa para emergir da Idade Média e receber com mãos criativas os benefícios que trouxeram a Renascença e o surgir do mundo moderno.

BIBLIOGRAFIA. W. M. Ramsey, *Letters to the Seven Churches* caps. XIX,XX (1905); C. J. Cadoux, *Ancient Smyrna* (1938); E. M. Blaiklock, *Cities of the New Testament*, cap. 18 (1965).

E. M. Blaiklock

ESMOLA, DONATIVO (ἐλεημοσύνε, *caridade, alívio para o pobre*). A palavra "esmola" deriva-se do termo grego e significa uma doação benevolente; dinheiro ou objetos dados para aliviar o pobre.

Somente no NT há menção direta a esmola. Na versão ARA o termo grego é sempre traduzido como "esmola" (inclusive At 9.36). Em Mateus 6.1 a verdadeira leitura seria δικαιοσύνη ("justiça"). No contexto, o texto não se limita apenas a "esmolas", mas serve como introdução das três práticas recomendadas: esmola (vv. 2-4), oração (vv. 5-15) e jejum (vv. 16-18).

1. No AT. Embora a esmola não seja mencionada de forma explícita, a tarefa de ter compaixão e ajudar o pobre é fortemente enfatizada em todas as partes do AT. É difícil fazer uma distinção clara entre a benevolência geral e a prática da esmola.

Os israelitas eram instruídos a serem generosos: "Livremente, abrirás a mão para o teu irmão, para o necessitado, para o pobre na tua terra" (Dt 15.11). A lei exigia que os frutos que ficassem nas árvores após a colheita fossem deixados para os pobres, para os estrangeiros, para os órfãos e as viúvas (Lv 19.9,10; 23.22; Dt 24.19-22). Como uma consideração especial para com os pobres e os famintos, todo israelita tinha permissão de comer dos frutos de uma plantação ao passar por ela (Dt 23.24,25). A cada três anos o dízimo da produção devia ser dado aos levitas, aos estrangeiros, aos órfãos e às viúvas (Dt 14.28,29). A cada sete anos os campos deviam ficar sem ser semeados, "para que os pobres do teu povo achem o que comer" (Êx 23.10,11).

Os motivos para tal generosidade para com o pobre eram religiosos: obediência aos mandamentos de Deus, a memória de sua misericórdia no Êxodo e a esperança da recompensa (Dt 15.2-5; 24.19-22). Havia o reconhecimento de que sempre haveria pobre na terra (Dt 15.11), mas a pobreza era a exceção e não a regra, quando a lei era obedecida (Dt 15.3-6). Desde que em grande parte os israelitas eram um povo agrícola, geralmente a pobreza era resultado da indolência (Pv 20.4; 24.30-34). A mendicância foi uma punição pronunciada contra a casa de Eli (1Sm 2.36) e uma maldição invocada sobre os filhos dos perseguidores (Sl 109.10).

Jó era famoso por sua generosidade para com o pobre (Jó 29.12-17; 31.16-23). Os Provérbios descrevem a bondade para com o pobre como um indicador de caráter (14.21; 19.17). Os profetas condenaram a opressão desumana do pobre e citaram-na como causa do juízo iminente (Is 3.14; 10.2,3; Am 8.4-8).

2. No período intertestamentário. Depois do Exílio na Babilônia, maior ênfase começou a ser colocada sobre o valor da esmola. A pobreza era comum e era considerada uma atitude piedosa suprir as necessidades dos pobres. A mendicância tornou-se uma profissão.

Gradualmente a esmola perdeu o motivo da compaixão interior e a gratidão a Deus e começou a ser considerada como um ato meritório com valor expiatório. Esta visão encontra clara expressão na literatura apócrifa dos ensinos de Sirach: "A esmola expia o pecado" (Ecle 3.30; cp. 29.12), enquanto Tobite dizia: "A esmola livra da morte, e expurga todo pecado" (Tob 12.9). A prática da oração, jejum e esmolas era considerada como "justiça", sendo a esmola sua maior expressão. Justiça e dar esmola chegaram a ser considerados como termos sinônimos. Na LXX, o termo hebraico para "justiça" (עדקה) muitas vezes é traduzido como "esmola" (ελεημοσύνη). Na literatura rabínica נתן־עדקה, (dar ou praticar a justiça), correspondia a διδοναι ελεεμοσυνε, "dar esmolas". O Talmude diz: "O desempenho das obras de misericórdia é praticado como um meio do homem ser considerado justo aos olhos de Deus, como o cumprimento dos requisitos da lei."

Esta visão da esmola como justiça prevaleceu entre os judeus nos dias de Jesus, e espalhou-se entre os cristãos, o que justifica a mudança de "justiça" para "esmolas" em Mateus 6.1. A tentativa de igualar esmolas e justiça não tem uma justificativa forte no texto do AT e nem nos melhores textos do NT.

Para sustentar esta visão, geralmente os estudiosos apelam para Provérbios 11.4, onde "justiça" é tomada como significando "esmola". O mesmo termo ocorre também em 11.5,6, onde não pode significar esmola. Às vezes apela-se para Daniel 4.27 para justificar a idéia de que a esmola tem mérito soteriológico, quando Daniel exortou Nabucodonosor "põe termo, pela justiça, em teus pecados e em tuas iniqüidades, usando de misericórdia para com os pobres". A ordem é para que abandone suas práticas pecaminosas e pratique a justiça, não para que seus pecados sejam assim perdoados, mas para que o juízo humilhante que o ensinaria a sabedoria fosse adiado (cp. E. J. Young in loc.). No Salmo 112.9 (citado por Paulo em 2Co 9.9), "esmola" é igualada a "justiça", não no sentido de justificar o indivíduo, mas como uma expressão exterior de conduta correta, com valor espiritual duradouro.

Há um silêncio quase completo em relação à esmola nos manuscritos do Mar Morto. Aparentemente tal fenômeno se deve à vida comunitária. Tal silêncio não significa que as comunidades de Qumrã não acreditassem na prática da esmola.

3. No NT. O ensino de Jesus concernente a esmolas deve ser visto à luz da visão e da prática contemporânea dos fariseus. Suas palavras em Mateus 6.2-4 supõem que seus seguidores devem praticar a esmola. Jesus e seus discípulos fizeram isto (Jo 13.29). Ele não condenou a ajuda aberta aos pobres, mas repreendeu a caridade ostensiva feita com objetivo de receber elogios. A frase "não toques trombeta diante de ti" (Mt 6.2) não deve ser interpretada literalmente, pois não existe evidência de que tal coisa era feita na época; deve ser interpretada de forma figurada, como uma proibição da promoção pessoal (confira a expressão "jogar confete em si próprio"). A advertência tem paralelos nos escritos judaicos.

Jesus incentivou a liberalidade na contribuição (Mt 5.42; Lc 6.38). Elogiou não o valor da oferta, mas sim o amor e a abnegação que a motivaram (Mc 12.42-44). Seus seguidores foram exortados a contribuir com motivos espirituais (Lc 11.41; 12.33), pois a generosidade tem valor como meio de quebrar a opressão do materialismo (Mt 19.21). Jesus também ensinou sobre a bênção que acompanha a generosidade (At 20.35).

O cuidado para com o pobre recebeu a devida atenção na Igreja Primitiva. As necessidades dos pobres eram voluntariamente supridas (At 4.32-35). Os primeiros oficiais foram eleitos para cuidarem das ofertas aos pobres (At 6.1-6).

Paulo enfatizou a prática da ajuda ao pobre por meio do seu exemplo pessoal (At 24.17; Rm 15.25-27; 1Co 16.1,2; 2Co 8—9; Gl 2.10) e instrução (Rm 12.13; Ef 4.28; 1Tm 6.18). Ele insistiu no apoio aos necessitados e não aos preguiçosos (2Ts 3.10); enfatizou também a prática do trabalho honesto que daria condições ao indivíduo de ajudar os necessitados (Ef 4.28). Não havia, nos ensino de Paulo, nenhum incentivo à prática da mendicância.

O escritor de Hebreus descreve obras de caridade como sacrifícios agradáveis a Deus (Hb 13.16). Tiago e João insistem que a disposição de compartilhar com os necessitados tem significado espiritual. É uma prova de que o indivíduo tem uma fé viva (Tg 2.14-17) e é um teste da realidade da confissão cristã (1Jo 3.16-18).

BIBLIOGRAFIA. G. Uhlhorn, *Christian Charity in the Ancient Church*, tradução para o inglês (1883); SBK, "*Die altjüdische Liebeswerke*", IV (1928), págs. 559-610; SBK, "*Die altjüdische Privatwohltätigkeit*", IV (1928), págs. 536-558; C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (1936), págs. 59-62; M. Weber, *Ancient Judaism*, tradução para o inglês (1952), págs. 255-267; R. Bultmann, ελεημοσύνη, TDNT, II (1964), págs. 485-487.

D. E. Hiebert

ESPADA. *Veja* Armadura, Armas.

ESPANHA (Σπανία). A mais ocidental das penínsulas européias, foi assim chamada várias vezes em referência aos seus primitivos habitantes de Ibéria, Ligúria e Céltica. Em tempos históricos, o nome Hispânia, a origem do qual é desconhecida, prevaleceu. Ao contrário da Itália e da península grega, a Espanha foi invadida tanto pelas tribos indo-européias vagando em direção ocidental, quanto por invasores através do Estreito de Gibraltar da África, um padrão de colônias que era persistente para os tempos medievais.

Tartessos, uma cidade e reino em Baetis ou Guadalquivir, na parte sul da península, foi provavelmente visitada por navios da Creta Minóica na metade do 2º milênio a.C. Mas por causa do seu estanho, mercadores fenícios de Tiro conduziram a área para a órbita do comércio em 1100 a.C., fundando Gades como a sua sede nas proximidades. Cartago fenícia tornou-se sucessora desta base, absorveu Tartessos e adentrou profundamente na península. A colonização grega, no processo, foi limitada ao canto nordeste, onde Massilia manteve duas bases pequenas, Emporiae e Rodes. Depois do seu primeiro confronto com Roma (264-241 a.C.), Cartago desenvolveu a Espanha como uma base para seu poder europeu, um processo que Roma procurou examinar. A Segunda Guerra Púnica (218-201 a.C.) estourou sobre Sagunto. A invasão desastrosa da Itália por Anibal foi organizada e efetuada da Espanha, e Roma na sua busca eterna por uma fronteira estável foi forçada primeiramente a lutar e dominar Cartago na península espanhola, e depois incumbir a subjugação da Espanha para eliminar a cabeça-de-ponte de Cartago (1Mac 8.3).

Tal era a natureza do terreno, que Roma levou 2 séculos nesta incumbência. Alguns dos seus maiores soldados lutaram para dominar as tribos espanholas, e em duas ocasiões notáveis, a guerra contra Sertório (78-72 a.C.) e o domínio de Júlio César subjugando as legiões do seu rival Pompeu (49-45 a.C.), Roma amargou a guerra civil no campo de batalha espanhol. Augusto completou a pacificação da áspera região distante no curso da sua organização sistemática das fronteiras e terras fronteiriças do império. Deste ponto em diante, a



romanização, já estabelecida em cidades e áreas litorâneas sob uma organização provincial já de quase 2 séculos de idade, começou a penetrar. Estradas, generosidade sobre a cidadania e outras vantagens manifestas da "Paz Romana" encontraram resposta acelerada, e a Espanha se tornou notável pelas suas contribuições à vida e à cultura imperial. Três imperadores — Trajano, Adriano e, o primeiro, Teodósio — vieram da Espanha. Homens letrados da Espanha incluíam os dois Sênecas, Lucano, Pomponius Mela, Columella, Quintiliano, Marcial, Prudentius e Orósio.

A perspicácia da Espanha para a romanização pode ter sido percebida por Paulo, e este fato apóia a contenção de que ele trabalhava no plano estratégico para trazer de volta o império a Cristo, plantando células cristãs nos pontos e áreas-chave do grande sistema. Se ele conseguiu seu desejo expresso duas vezes de visitar a Espanha, isso não é conhecido com certeza (Rm 15.24,28). De acordo com Clemente de Roma, escrevendo cerca de 30 anos após a morte de Paulo, o apóstolo chegou aos "limites do Oeste" (Ef 1.5), porém seria perigoso construir uma assertiva numa frase tão indefinida.

BIBLIOGRAFIA. A. Schulten, *Tartessos* (1922); R. Carpenter, *The Greeks in Spain* (1925); CAH, VIII. x. (A. Schulten) (1930); C. H. V. Sutherland, *The Romans in Spain 217-117 a.C.* (1939).

E. M. Blaiklock

ESPARTA (Σπάρτη). Durante os tempos romanos e helenísticos, uma cidade central peloponesa do sul. Anteriormente uma poderosa cidade-estado e principal antagonista de Atenas.

Muitas referências a Esparta devem ser encontradas na literatura extrabíblica judaica, algumas das quais têm sido questionadas. Parece ter existido uma colônia de judeus ali no 2º séc. a.C., e um rela-



cionamento caloroso entre os espartanos e os judeus foi desenvolvido. Jasão, o sumo sacerdote, encontrou asilo ali em 168 a.C. (2Mac 5.9). Mais tarde, Jônatas Macabeus tentou fortalecer seu governo por meio de alianças estrangeiras e apelo aos espartanos para renovar uma amizade que havia iniciado com o rei Ários I, de Esparta, e Onias I, o sumo sacerdote, no princípio da descendência comum deles de Abraão (1Mac 7.5-23). O relacionamento foi provavelmente o resultado de um erro etnológico. Os judeus consideravam os Pelasgi, os ancestrais dos espartanos, descendentes de Pelegue, o filho de Héber (Gn 11.16-19). Depois da morte de Jônatas, os espartanos escreveram a Simão para renovar a amizade e a aliança (1Mac 14.16-23). Finalmente, Esparta foi incluída entre as cidades que receberam a declaração de amizade entre o senado romano e os judeus, escrita pelo cônsul Lúcio ao rei do Egito em 139 a.C. (1Mac 15.16-22).

BIBLIOGRAFIA. S. Schüller, "Some Problems Connected with the Supposed Common Ancestry of Jews and Spartans" JSS I (1956), págs. 257-268; E. Bölte, V. Ehrenberg e L. Ziehen in *Pauly-Wissowa*, RE s.v. "Sparta".

A. Rupprecht

ESPECIARIA (סם; בשם; נכאת; ἄρομα [grego]). *Bāsām* é mencionada somente 1 vez em Cântico dos Cânticos 5.1; *besem*, por outro lado, é mencionada 18 vezes em Êxodo, Reis, Crônicas, Cântico dos Cânticos e Isaías. *Bōsem* aparece 6 vezes em 1 Reis, Crônicas, Cântico dos Cânticos e Ezequiel; *nᵉkoʾth* aparece em Gênesis 37 e 43, e *sam* 3 vezes em Êxodo 30. *Arōma* no NT parece se referir a um tipo de especiaria muito fragrante, preparada para a unção do nosso Senhor, i.e., em Marcos 16; Lucas 23; 24; João 19.

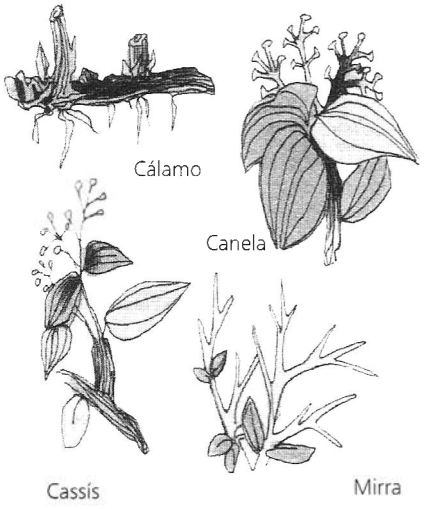
A palavra hebraica *reqḥ* parece se referir a uma mistura de especiarias compostas vista em Cântico dos Cânticos 8.2, "Te daria a beber vinho aromático", enquanto *rākal* tem referência a um mercador de especiarias em 1 Reis 10.15 e *rarqah* de Ezequiel 24.10 se refere a um tipo composto para temperar pratos de carne.

As especiarias perfumadas eram utilizadas originalmente em serviços de adoração. Bem antes da época de Abraão, os egípcios usavam especiarias cheirosas. Durante escavações, especiarias foram encontradas em recipientes especiais. O direito sacerdotal de utilizar especiarias aromáticas foi confirmado por Moisés (Êx 30). As especiarias usadas eram mirra, cinamomo, cálamo e cássia, e essas especiarias em pó eram misturadas ao óleo de oliva puro para fazer o que a Bíblia chama de ungüento santo. Parece que cerca de 50 libras de especiarias cheirosas em pó eram mexidas em um galão e meio de óleo de oliva puro.

Êxodo 30 apresenta as instruções para preparar as especiarias por um especialista. Estes perfumes de especiarias não deveriam ser fabricados para nenhum outro propósito a não ser a adoração. Mais tarde, os filhos de Israel desobedeceram às instruções, pois quando eles clamaram por um rei (1Sm 8), Samuel os advertiu que ele, sem dúvida, tomaria suas filhas para serem fabricantes de perfume, pois é isto que significa a palavra "perfumistas" nesta conexão (*veja* v. 13).

Quando morreu um rei de Judá (2Cr 16.14), eles "sepultaram-no no sepulcro... que se enchera de perfumes e de várias especiarias, preparados segundo a arte dos perfumistas. Foi muito grande a queima que lhe fizeram destas cousas". Eles poderiam ter tido a necessidade de fazer isto em virtude da "doença dos pés" (2Cr 16.12), provavelmente gangrena, que tinha odor desagradável. Este uso de especiarias pode presumivelmente ser qualificado de religioso, como fora utilizado no funeral!

Bem mais tarde, na época de Zedequias, o profeta Jeremias fala em queimar "odores" (Lv 26.31; Ez 20.28). Se for isto, então as especiarias aromáticas podem ter sido usadas para encobrir o odor bem desagradável do fogo consumindo a carne. Esta idéia é enfatizada em Ezequiel, onde o profeta diz: "Consome a carne, mas tempera-a bem com especiarias" (Ez 24.10 TM).



As especiarias em Gênesis 37.25 e Cântico dos Cânticos 5.1 e 6.2 são provavelmente *Astragalus tragacantha*, embora a palavra *n^{e}ko'th*... traduzida como "especiarias" em Gênesis 37.25 seja igualmente bem traduzida como "especiarias" em Gênesis 43.11, e é traduzida "coisas preciosas" em 2 Crônicas 20.25 e em Isaías 39.2, onde ela fala da "casa do seu tesouro, a prata, o ouro".

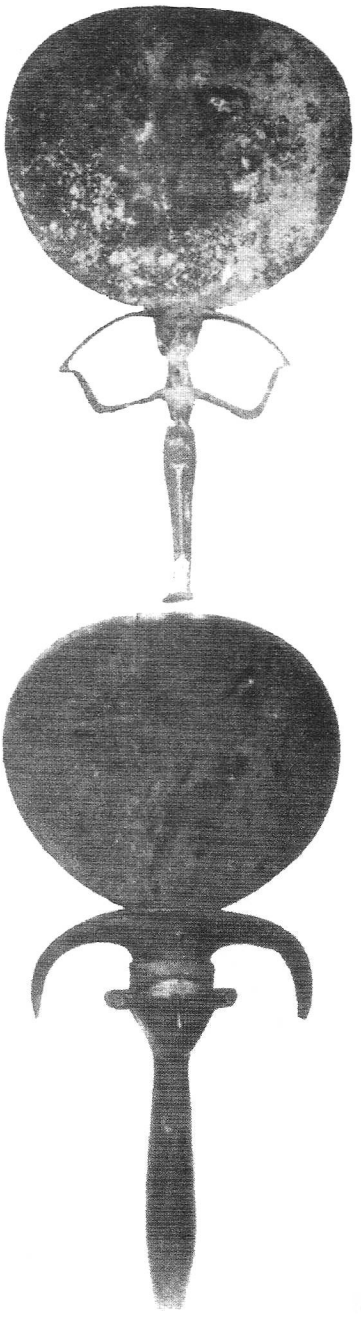
É muito difícil ter certeza do tipo de especiaria a que cada caso se refere, porém, visto que a palavra *n^{e}ko'th* é tão semelhante às palavras utilizadas no árabe — *'neka'at'* — há novamente algo para dizer que a especiaria cheirosa veio da tragacanto de goma, *Astragalus tragacantha*.

Para discussões adicionais sobre especiarias, consulte os artigos seguintes: Aloés; Bálsamo; Cálamo; Cana; Cássia; Cinamomo; Cosméticos; Endro; Olíbano; Arômatas; Hena; Incenso; Mirra; Nardo; Ungüento; Perfume; Açafrão; Estoraque; Cana Aromática.

W. E. Shewell-Cooper

ESPELHO. (ראי, מראה, Ησόπτρον). O espelho dos tempos bíblicos era uma superfície de metal polido, que se segurava na mão para ver o reflexo de objetos, especialmente a face. As traduções "vidro de se olhar" e "vidro" são anacronismos, visto que espelhos de vidro não existiam até por volta do 1º séc. d.C.

1. No AT. Mulheres doaram espelhos de bronze para fazer a bacia para o Tabernáculo (Êx 38.8). Muitos antigos espelhos de bronze foram encontrados no Egito, geralmente com uma su-



Antigos espelhos de bronze com cabos esculpidos, do Egito, do tipo que as mulheres israelitas tomaram para si das egípcias no Êxodo. © *B.M.*

perfície circular ou oval com um cabo, o qual é freqüentemente decorado. Escavações na Palestina têm descoberto espelhos de bronze importados do Egito ou influenciados pelos modelos egípcios. O amarelo brilhante do céu de verão em um dia quente, antes de uma tempestade, é comparado com o espelho derretido (i.e. feito de bronze fundido, Jó 37.18). A ARA traduz גלנים como "espelho" em Isaías 3.23.

2. Nos Apócrifos. Em Eclesiástico 12.11 a constante necessidade de vigilância para evitar os ataques dos inimigos é comparada com a necessidade contínua de polir o espelho de metal para evitar a corrosão. A sabedoria é comparada a um espelho sem manchas pela atividade de Deus (Sabedoria 7.26).

3. No NT. Paulo em 1 Coríntios 13.12 compara nosso conhecimento presente das coisas divinas com a visão indireta e imperfeita de um espelho. O particípio, κατοπτριζόμενοι (2Co 3.18), traduzido "contemplando, como por espelho" (ARA), pode também ser traduzido como "refletindo" (ARC), implicando que os cristãos devem ser espelhos de Cristo.

BIBLIOGRAFIA. G. Bénédite, *Catalogue general des antiquités égyptiennes du musée du Caire, Miroirs* (1907); K. Galling, "Spiegel," *Biblisches Reallexicon* (1937), cols. 493,494; N. Hugedé, *La metaphore du miroir dans les épitres de St. Paul aux Corinthiens* (1957); D.C. H. Gill, "Through a Glass Darkly", CBQ, XXV (1963), págs. 427-429; W. C. van Unnik. "With Unveiled Face," *Novum Testamentum*, VI (1963), págs. 153-169.

J. Alexander Thompson

ESPELHOS, ESPELHINHOS (גליון, RSV Is 3.23, que significa *vestimentas de papiro*; também significa *tablete*, Is 8.1) Palavra hebraica que aparece duas vezes. Seu significado em Isaías 8.1 é um tipo de tablete feito de papiro. A dificuldade se encontra na passagem de Isaías 3.23. O contexto imediato desta passagem é uma crítica às "filhas de Sião"e inclui uma declaração de que o Senhor levará vários itens da beleza de seu vestuário. A KJV menciona "vidros" e ASV "espelhos de mão", enquanto que a RSV traz "vestimentas de gaze", Holladay* define esta palavra como "vestimentas de papiro" em sua tentativa de captar o sentido um material muito fino e requintado.

G. Giacumakis Jr.

ESPERANÇA (תקוה, *expectativa, esperança*, יחל, *esperar, ter esperança de, aguardar*; ἐλπίς, *expectativa do bem, esperança*, ἐλπίζω, *ter esperança de*. Outros termos hebraicos e gregos, muitos dos quais são pelo menos ocasionalmente traduzidos pela palavra "esperança", significam, muitas vezes, atitudes que são relacionadas à esperança).

A. Definição de esperança
B. Homem um ser esperançoso
C. A função da esperança na vida do homem
D. A presença e a natureza da esperança na Bíblia
E. Objetos da esperança na Bíblia
   1. Bênçãos terrenas
   2. Deus
   3. Um novo mundo
F. Proeminência da esperança na Bíblia

A. Definição de esperança. A esperança tem sido definida como "desejo acompanhado de expectativa". Porém, a esperança não é sempre esperada. Alguém pode ter esperança com pouca ou nenhuma expectativa. Ele pode reconhecer o possível, embora não o cumprimento certo ou provável de alguma coisa. Por outro lado, um homem vai além da esperança quando ele é confidente de algo e simplesmente espera acontecer. Uma definição melhor de esperança do que o desejo acompanhado de expectativa, é um interesse ou desejo cujo cumprimento seja alimentado. Definindo isso dessa forma, pode ser feita distinção entre a esperança forte e a fraca e a grande e a fervorosa. A esperança forte tem melhores bases para acreditar em um interesse ou desejo que se cumprirá em vez da esperança fraca. Ela será mais confidente e aguardada. A esperança grande pode referir-se à intensidade em vez de à confidência com a qual algo é alimentado, enquanto a esperança fervorosa pode designar a seriedade com a qual é contemplada.

A esperança também deve ser distinguida da fé. Elas se suplementam uma a outra, mas são dificilmente idênticas. A esperança está baseada no desejo, nos fatos e nas considerações racionais, bem como em sua expressão mais elevada, na fé. A fé está baseada não somente nos fatos (Jr 33.20, 25) e nas considerações racionais (Gn 1.1;

* William L. Holladay, org.: *A Concise Hebrew and Aramic Lexicon of the Old Testament*. Uma tradução em inglês baseada na 2ª e 3ª edição de Koehler-Baumgartner [1971].

Sl 14.1; 19.1-4; 104; Is 40.12-26,28; 41.17-20; 44.9-20; 45.2-8,18s.; At 17.22-31; Rm 1.18-23), mas no sentido da presença de Deus na vida de alguém e na vida de uma comunidade religiosa (Is 12.2-6). Também é fortalecida pela devoção pessoal de alguém e pelo compromisso a Deus. Como simples expectativa, a fé em sua convicção e confiança está apta para ir além da esperança (Hb 11.1); todavia, em alguns aspectos a esperança do cristão está enraizada em sua fé e vai além dela. É na fé que o próprio Cristo se torna a esperança de alguém.

B. Homem um ser esperançoso. Devido o homem ser limitado em seu conhecimento acerca do futuro e ciente das eventualidades alternativas, ele é esperançoso, pois ele busca naturalmente satisfação e significado na vida. Os Estóicos, que recomendavam apatia como a forma racional de vida, ainda têm esperança de alcançar a felicidade. Nietzsche sustentava que a esperança era o pior dos males, porque ela prolonga o tormento do homem; mas sua vida foi amplamente marcada por esforços esperançosos para interpretar o mundo agradavelmente. O homem é basicamente um ser esperançoso.

C. A função da esperança na vida do homem. A esperança não é o único princípio motivador e orientador na vida do homem; a fé, a gratidão, a curiosidade intelectual, os desejos do corpo e as necessidades, os ideais morais, os interesses sociais, os objetivos religiosos e o zelo também motivam o homem. Contudo, a esperança é o fator principal entre todos eles e está intimamente associada aos outros. Nenhum dos outros fatores incita alguém a agir sem alguma quantidade de esperança ou certeza de que sua ação o satisfará de uma forma. O Dr. Karl Menninger (*Pastoral Psychology*, XI [1960], págs. 11-24) fala sobre a função sustentadora da esperança. É conhecido que os animais morrem rapidamente quando desesperançados e revivem rapidamente quando apresentada nova esperança. Além disso, a evidência mostra que o desamparo e a desesperança podem desenvolver doença orgânica no homem. Samuel Johnson não estava muito errado quando observou que onde não há esperança, não pode haver esforço.

D. A presença e a natureza da esperança na Bíblia. Em vista dessa função importante na vida do homem, não é surpresa encontrar a esperança presente nos muitos relatos bíblicos muito antes dela ser mencionada pelo nome. Eva viu que a árvore proibida era boa para comer e desejável para torná-la sábia, e na esperança de satisfazer seu apetite e encontrar sabedoria ela pegou o fruto e comeu (Gn 3.6). Os filhos de Deus viram que as filhas dos homens eram formosas, e na esperança de grande felicidade casaram-se com elas (6.2). Jacó teve esperança de que, pela concessão da misericórdia de Deus a seus filhos, José deveria enviar de volta Simeão e Benjamim (43.14).

Dessas referências é evidente que a esperança pode levar ao pecado bem como à justiça. Ela pode desviar tanto quanto guiar corretamente. O que a esperança faz depende do que o homem procura para que ela se cumpra e no que a esperança dele está baseada. Segundo a Bíblia, ninguém deveria confiar nos ricos (Jó 31.24; Sl 52.7; Lc 12.13-21; 1Tm 6.17), ou ter esperança nos homens em vez de em Deus (Sl 118.8s.; 146.3s.; Jr 17.5s.). Confiança nos ídolos é fútil (Jr 48.13; Hc 2.18s.), e dependência de outras nações, no mínimo, incerta (Sl 33.10; Is 19.3; 20.5s.; 31.1,3; 37.6s.; Ez 29.13-16). A esperança quando colocada em lugar errado pode mostrar ser falsa, e em alguns casos pecaminosa. Mas, deveria ser observado que mesmo onde um exemplo de esperança é visto como pecaminoso a própria esperança não é em lugar nenhum da Bíblia considerada má. Por toda a Bíblia a esperança é considerada um atributo desejável da vida humana. Jó, mesmo em todo seu sofrimento, não amaldiçoou a esperança como uma atormentadora cruel, mas lamenta o fato de que seus dias são mais velozes que a lançadeira do tecelão e perecem sem esperança (Jó 7.6).

E. Objetos da esperança na Bíblia. 1. *Bênçãos terrenas.* Muito da esperança na Bíblia tem a ver com as relações pessoais, temporais e terrenas. Há a esperança de ter filhos (Rt 1.12), de encontrar água (Jó 6.15-20), de vitória militar (Sl 33.18), de receber reembolso (Lc 6.34), de ver um milagre realizado (23.8), de ser salvo de uma tempestade (At 27.20), de partilhar uma colheita (1Co 9.10), de visitar alguém (Rm 15.24; 1Co 16.7; 1Tm 3.14; 2Jo 12; 3Jo 14). Muita esperança na Bíblia também tem a ver com um melhor ajuste da vida e do mundo individual e coletivamente (Jr 29.11; 31.17; Zc 9.12; Jo 5.45). Em ambos os casos, a esperança adicional das pessoas é freqüentemente colocada em Deus (Ed 10.2-4; Sl 33.18s; 62.5-7; 71.5; 146.5-7; Jr 14.8, 22; Lm 3.21-24).

2. *Deus.* Além de colocar a esperança em Deus na procura de bênçãos individuais e coleti-

vas, o homem verdadeiramente religioso também encontra seus desejos e esperanças mais elevadas cumpridas diretamente no próprio Deus. Dos salmos talvez nenhum ofereça um exemplo melhor que os salmos 42 e 40. "Como suspira a corça pelas correntes das águas, assim, por ti, ó Deus, suspira a minha alma. A minha alma tem sede de Deus, do Deus vivo; quando irei e me verei perante a face de Deus?" (42.1s). A alma do escritor está abatida, mas ele a dirige para a esperança em Deus, "pois ainda o louvarei, a ele, meu auxílio e Deus meu". (Sl 42.5). Deus é a "grande alegria" dele (43.4). Um sentimento semelhante está expresso no salmo 73, onde o salmista pergunta, "A quem tenho eu no céu senão a ti?" e acrescenta, "e na terra não há quem eu deseje além de ti" (v. 25). Passagens como essas sugerem um amor a Deus com todo o coração e com toda alma, e com todo o poder (Dt 6.5).

Essa atitude do AT centrada em Deus persiste no Novo, onde em João 17.3 Jesus diz, "E a vida eterna é esta: que te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, a quem enviaste". Para Paulo, viver é Cristo, e morrer e estar com ele é muito melhor que permanecer na carne (Fp 1.21, 23). A paz de Deus é o que ele guarda (4.7). João antecipa ser como Jesus e o vê como ele é (1Jo 3.2s.).

Geerhardus Vos, em um artigo sobre "A escatologia do Saltério", expressou muito apropriadamente algo sobre a satisfação que os homens encontram em Deus. Ele diz:

> Os salmistas algumas vezes são bem sucedidos em se transportarem a si mesmos no meio da alegria e da bem-aventurança, com a qual o próprio Yahweh contempla a perfeição consumada da sua obra. Essa faculdade de entrar no espírito mais interior do próprio Deus toma parte no processo religioso que representa a adoração mais alta e mais agradável; ela fecha o círculo da religião... (PTR, XVIII [1920], pág. 19).

O cumprimento tal como esse deixa claro por que, para alguns homens, o próprio Deus, ou Cristo, é o objeto mais alto da esperança.

3. *Um novo mundo.* a. *Declarações bíblicas.* Encontrar esperança e satisfação da vida diretamente em Deus é algo que ocorre na vida atual. Na Bíblia também é uma visão da vida individual e comunitária que em aspectos importantes transcende a existência terrena ordinária do homem. Algumas vezes é difícil distinguir entre tal vida transcendente e o que é simplesmente um melhor ajustamento da vida e do mundo. Apesar disso, ela está ali e repetidamente vem para clarear a expressão. Um dia virá quando "recorrerão as nações à raiz de Jessé que está posta por estandarte dos povos; a glória lhe será a morada" (Is 11.10; cp. 2.2s). Não somente as nações finalmente converterão suas espadas em enxadões e suas lanças em foices (Is 2.4; Mq 4.3), mas até o reino animal será pacífico (Is 11.6-9). Deus criará um novo céu e uma nova terra e as primeiras coisas não serão lembradas ou sequer virão à mente (Is 65.17; 66.22). Toda carne virá adorar perante ele (66.23). Jeremias afirma que os dias virão quando o Senhor fará um novo pacto com a casa de Israel e com a casa de Judá, e elas todas o conhecerão, desde o menor até o maior (31.31,34). Jesus disse de forma significativa na última ceia, "Isto é o meu sangue, o sangue da nova aliança, derramado em favor de muitos" (Mc 14.24). "... se alguém está em Cristo, nova criatura é", diz Paulo (2Co 5.17). Cristo ressuscitou da morte, e porque ele vive seus discípulos viverão também (Jo 14.19). "Amados, agora, somos filhos de Deus, e ainda não se manifestou o que haveremos de ser (1Jo 3.2). "Sabemos que, se a nossa casa terrestre deste tabernáculo se desfizer, temos da parte de Deus um edifício, casa não feita por mãos, eterna, nos céus" (2Co 5.1). João, em Patmos, viu "novo céu e nova terra, pois o primeiro céu e a primeira terra passaram, e o mar já não existe" (Ap 21.1). Ele também viu um trono e o que estava sentado nele disse, "Eis que faço novas todas as coisas" (Ap 21.5).

Essas são algumas das referências mais importantes na Bíblia para um novo mundo que constitui a esperança principal entre os cristãos. Porém, nessa ligação, também deveria se observar Salmos 49.15; 73.24; 96.11-13; 98.8s; 103.17-19; Isaías 40-42; 51-55; 60-62; Ezequiel 36.22-38; 37; Sofonias 3.15,17s.; Mateus 24; 25; Romanos 8.18-25, 28-39; Gálatas 5.5; Colossenses 1.5; Tito 1.2; Hebreus 6.18-20; 1 Pedro 1.3-5; e outras passagens.

b. *Sua natureza.* De acordo com o NT, as visões e promessas do AT encontram um cumprimento especial em Jesus Cristo, mas, um cumprimento adicional de algumas delas (tanto quanto de novas promessas) espera o futuro.

Conforme Rudolph Bultmann a vê, no AT o homem religioso estava sempre direcionado para o que Deus faria, de modo que sua esperança pelo futuro consistia totalmente de uma confiança geral na proteção e ajuda de Deus. O momento da salva-

ção, ele diz, é o momento da confiança. A atitude de aguardar e confiar na esperança tornou-se cada vez mais uma expressão do conhecimento concernente à natureza provisória de tudo que é terreno e atual, e a esperança no futuro escatológico (*Bible Key Words*, V, I, 11; cp. P. S. Minear, "Time for Hope in the New Testament", *Scottish Journal of Theology*, VI [1953], pág. 340).

A ênfase de Bultmann aqui sobre o que Deus fará é, sem dúvida, justificada; mas, sua ênfase sobre o caráter provisório da situação terrena e atual do homem em comparação com o futuro escatológico está aberta a interrogação. Pode se garantir que o homem por ele mesmo é ineficiente e fraco, que ele é um pecador e necessita da graça redentora de Deus, e que seus dias estão numerados: como uma flor do campo que floresce, pois o vento passa por ela e esta se vai, e o seu lugar não conhece mais (Sl 103.15s.; cp. Sls 62.9; 144.4). Tudo isso se refere às limitações do seu poder, seu compromisso com valores errados, a brevidade da sua vida atual, e sua dependência de Deus. Isso não se refere à estrutura intelectual, moral e espiritual do seu ser, nem à vida que ele vive quando o Espírito de Deus toma posse dele. Até o ponto alcançado pelas características básicas, a vida futura que o cristão espera e sua existência terrena atual, são de uma mesma espécie. Apesar de muita imaginação e simbolismo serem usados em outros lugares, Paulo caracteriza essa vida em termos sérios e literais. Ele diz, "Agora, pois, permanecem a fé, a esperança e o amor, estes três; porém o maior destes é o amor" (1Co 13.13). Aqui parece que Paulo imaginou "o perfeito" que está vindo como alguma coisa viva, dinâmica e crescente, como a existência atual, não como algo estático ou consumado sob todos os aspectos; nem como algo totalmente diferente do que já é conhecido. A esperança é uma das características da vida humana hoje. Com a fé e o amor ela será uma característica da vida humana em um plano mais alto daqui por diante.

É notável que Bultmann interprete a esperança no NT de uma forma semelhante à sua interpretação dela no Antigo. Tomando a esperança naquele sentido, ele sustenta que ela persistirá. Em virtude dessa idéia de Deus, ele diz, o ser cristão, também na perfeição, não pode ser imaginado separado da esperança; da esperança, a saber, que é uma confiança em Deus que parece distante de si mesma e do mundo e espera pacientemente pelo dom de Deus, e que quando Deus concedeu seu dom é confiantemente assegurado que ele manterá o que ele deu (id., pág. 37; veja também TWNT, II, pág. 529). Sem dúvida, a alegação de Bultmann de que a esperança persistirá está certa; mas não consegue reconhecer que enquanto o amor do qual Paulo fala é um amor de homem (vs. 4-7) tanto quanto de Deus, a esperança que surge pode dificilmente ser simplesmente o tipo de confiança que ele diz que é. Pelo contrário, é uma esperança tanto em Deus quanto no futuro como o homem a imagina sobre a base do conhecimento, da fé e do amor que será seu.

F. Proeminência da esperança na Bíblia. A principal razão por que a esperança é proeminente na Bíblia é seu alto conceito de Deus e sua fé fortemente predominante nele. Tal Deus e tal fé forte nele não pode senão instigar grande esperança no homem. Mas, uma razão adicional é a liberdade que a Bíblia assume que o homem tem. Por isso, Deus está essencialmente no controle absoluto das coisas, mas não de uma forma fatalista. Seu controle é o do propósito inteligente e amoroso, não uma questão de determinação cega e estúpida. Além disso, Deus deixa o homem como um agente livre; ele não o força em suas escolhas deliberadas ou contra sua vontade naquilo que ele é responsável, mas, pelo contrário, controla indiretamente e diretamente aqueles fatores pessoais que vão formar sua vontade livremente. Juntamente com isso, a Bíblia também afirma que Deus ordenou grandes princípios de vida para o homem viver por eles, para dar significado e estabilidade à vida em um mundo de vastas possibilidades.

Com tal visão de Deus, do homem e do mundo, há amplo espaço para a esperança da parte do homem. Ele mesmo pode fazer muito para determinar seu próprio futuro, e um Deus todo poderoso e onisciente está aqui para apoiar e favorecer o que é certo e verdadeiro.

BIBLIOGRAFIA. G. Vos, "Eschatology of the Psalter", PTR, XVIII (1920), págs. 1-43; F. J. Denbeaux, "Biblical Hope", INT, V (1951), págs. 285-303; P. S. Minear, "Time of Hope em the New Testament", *Scottish Journal of Theology*, VI (1953), págs. 337-361; D. V. Steere, "Hope of Glory and This Present Life", ThT, X (1953-54), págs. 367-374; H. J. A. Bouman, "Christian Hope", *Concordia Theological Monthly*, XXVI (1955), págs. 241-255; K. Menninger, "Hope", *Pastoral Psychology*, XI (1960-61), págs. 11-24; H. C. Snape, "Man's Future on Earth and Beyond; the Christian Hope Today", *The Modern Churchman*, VII (1963), págs. 84-92; R. E. Osborne, "Hope beyond History and Fulfillment in History; the Christ-faith and Eschatology", *Encounter*, XXIV (1963), págs. 41-60; D. D. Williams, "Tragedy and the Christian Eschatology", *Encounter*, XXIV (1963),

págs. 61-73; G. Kittel, org., *Bible Key Words*, V, I (1963), págs. 1-13,33-43; C. F. D. Moule, *The Meaning of Hope* (1963); D. Moody, *The Hope of Glory* (1964).

P. H. Monsma

ESPEVITADEIRAS, APAGADORES (מלקחים, literalmente *pegadores*, מזמרת. Instrumento feito de ouro (Êx 37.23) ou bronze (2Rs 25.14) utilizado em cuidar de lume e lâmpadas no Tabernáculo e no Templo. Há pouca concordância entre os estudiosos a respeito da função exata dessas ferramentas. A LXX não esclarece muito, traduz מלקחים (Êx 37.23; Nm 4.9; 2Cr 4.22; Is 6.6 como "tenaz, pinças") com λαβίδας, "uma ferramenta que apanha", mas 2 vezes (Êx 25.38; 1Rs 7.49 [LXX 7.35, "tenaz, pinças"]) com ἐπαρυστρίδες, "colherão" מזמרת 2 vezes (1Rs 7.50; 2Rs 12.13) trad. ἧλοι, "pregos ornamentais" ou "pinos, tachas", e 3 vezes (2Rs 25.14; 2Cr 4.22; Jr 52.18) φιάλας, "tigela rasa achatada".

Em Êxodo (25.38; 37.23) מלקחים com מחתה, "travessa", "panela" "receptáculo" estão ligados ao candelabro. Considerando Isaías 6.6, onde este utensílio ("pinças, tenaz") é utilizado para tirar uma brasa fora do altar. "pinças, tenaz", parece ser a tradução mais provável de מזמרת, se de זמר, "podar", poderia entender-se como uma ferramenta para podar pavios. O contexto não oferece nenhuma indicação, contudo. Acrescentando, como observado anteriormente, a tradução da LXX não está remotamente relacionada a cortar ou podar.

J. Oswalt

ESPIGA DE GRÃOS, שבלת, e στάχυς, refere-se à "cabeça" ou "espiga" cheia (Gn 41.5-7, 22-24 onde José interpreta o sonho do faraó — KJV "espiga de milho" (Is 17.5; Mt 12.1). Em Marcos 4.28 o στάχυς contrasta com "o grão cheio na espiga".

מלילה descreve uma espiga de trigo que é provavelmente debulhada ou esfregada (Dt 23.25). אביב se refere a espigas verdes de cevada que podiam ser torradas e que poderiam ser incluídas nas ofertas das primícias (Lv 2.14). O primeiro mês (correspondente a abril) era chamado de אביב por causa de sua importância para a agricultura. כרמל é mais apropriado como "fruta fresca, cultivado no jardim" (2Rs 4.42).

H. M. Wolf

ESPINHEIRO (אטד, *espinheiro*; חהה, *cardos, espinhos*; espinheiro - ἡ βάτος).

Na Palestina do período bíblico, os espinheiros e cardos eram ervas daninhas. Botânicos acreditam que as passagens bíblicas referem-se provavelmente a dois tipos de vegetais: a *Rubus sanctus*, mais comum, e a *Rubus ulmifolius*, atualmente conhecida como *sarça de folha de olmo*. Ambos são arbustos perenes, com caules espinhosos, que se espalhavam por meio de raízes subterrâneas e brotos que afloram das mesmas, de forma idêntica às framboesas atuais. As folhas têm a parte de baixo branca e felpuda. As flores podem ser cor-de-rosa, brancas ou púrpura, as frutas pretas e redondas. Na Terra Santa, tais arbustos crescem bem nas moitas perto da água.

A palavra hebraica *ḥôah*, traduzida por espinheiro, foi corretamente traduzida por "cardo" nas versões em português, pois provavelmente se refere a esta planta, ou talvez à "urtiga" (Is 34.13).

O espinheiro citado em Juízes 9.14 pode ser o sanguinheiro, pois a palavra hebraica é *'ātād*.

W. E. Shewell-Cooper

ESPINHO. *Veja* Sarça Ardente.

ESPINHO DE CAMELO (ὰ σπάλαθος). Ocorre no Eclesiástico 24.15, na BJ: "como a canela e o acanto aromático exalei perfume".

Geralmente, concorda-se que a planta seja a *Alhagi camelorum*, var. *turcurom*. O arbusto é espinhoso, grosso e com muitos ramos. É bastante conhecido na Palestina.

Plínio afirma que o *Aspalathus* cresce em Chipre e na Espanha, e tem a forma de um arbusto branco e espinhoso, de tamanho médio. Ele disse que a planta era usada para pomadas e perfumes.

W. E. Shewell-Cooper

ESPINHO NA CARNE. (σκόλοψ τῇ σαρκί; no NT e nos papiros — *espinhos* ou *uma lasca pontuda para ou na carne*; em grego clássico também *uma estaca pontuda* para impelir).

A figura é usada (2Co 12.7) para uma irritação vexatória que atormentava Paulo. Ela aparentemente "foi dada" como a "abundância das revelações" e era contínua ou repetitiva, como é indicado pelo tempo presente de "esbofetear". Ainda que o povo de Corinto, sem dúvida, soubesse da natureza de seu problema humilhante, aquele conhecimento se perdeu por aproximadamente 2 milênios. Muitos pontos de vista são bastante sugeridos, refletindo as tentativas que cercam os intérpretes.

Conjeturas iniciais relacionam esta passagem com a doença corporal de Paulo (Gl 4.13). Algumas dores de cabeça, epilepsia e oftalmia estão entre as sugestões mais persistentes. Os tempos de severas perseguições trouxeram a idéia de perseguidor (Crisóstomo, Agostinho, Teodóro de Mopsuéstia, Teodoreto e Teofilacto). O latim trás *stimulus carnis*, que deu base para a idéia ascética *de muito tempo carnalmente*. Os reformadores acharam que se tratava de falta de efeito espiritual. Todos os comentaristas mais recentes defendem a teoria de doença. Ramsay adiciona a malária como uma das opções principais. Mullins, por outro lado apresenta um argumento bem convincente, partindo do contexto e da literatura judaica pelo foco de que o "espinho" era uma pessoa, um inimigo.

BIBLIOGRAFIA. J. Lightfoot, *The Epistles of St. Paul to the Galatians* (1865), págs. 186-191; W. Ramsay, *St. Paulo the Traveller and the Roman Citizen* (1896), págs. 94-97; T. Mullins, "Paul's Thorn in the Flesh", JBL, LXXVI (1957), págs. 299-303; P. Hughes, *Commentary on the Second Epistle to the Corinthians* (1962), págs. 442-448.

W. T. DAYTON

ESPINHOS. אטד *um arbusto espinhoso*; חדך *roseira brava*; חוח *matagal*; נעצוץ *um espinho*; טיר *um espinho encravado*; טלון *roseira brava*; צן *espinho pontudo*; קוץ *espinhos*; קמוש *urtigas*; שית *espinhos*; ἄκανθα, *roseira brava*; ακάνθινος, *espinhoso* ou *feito de espinhos*, σκόμψ, *estaca pontuda*, τρίβομος, *cardo*.

Os espinhos são mencionados nas Escrituras, mas o sentido original da palavra parece variar tremendamente, como é visto adiante. Como exemplo, o espinho na carne de Paulo (2Co 12.7) era realmente uma estaca pontuda; os espinhos de Provérbios 24.31 eram provavelmente urtigas; os lírios entre os espinhos de Cântico dos Cânticos 2.2 eram, sem dúvida alguma, sarças; a cerca de Oséias 2.6 era, sem sombra de dúvida, impenetrável, pois ela continha espinhos.

A primeira menção de espinhos na Bíblia está em Gênesis 3.18, onde eles são parte da maldição sobre o solo devido ao pecado de Adão. O verso diz: "Ela produzirá também cardos e abrolhos". Há uma contestação se este castigo foi ab-rogado em Gênesis 8.21 ou não, pois Deus diz: "jamais amaldiçoarei o solo por causa do homem". Em Isaías 34.13, são usadas as palavras "espinhos", "urtigas" e "cardos" e os espinhos ali significam, espinheiras. A palavra para "urtiga" usada neste texto é *quimmôš*, o plural do que se usa em Provérbios 24.31; "eis que tudo estava cheio de espinhos", enquanto *hôah* é traduzida por cardos, embora esta mesma palavra em quatro outros lugares (2Cr 33.11; Jó 41.2; Pv 26.9; Ct 2.2) seja traduzida por "gancho e espinho". Oséias 9.6 também segue esta tradução.

Será visto, entretanto, que isto é um trabalho complicado. Não é apenas no AT que há tais problemas, pois as palavras em Mateus 7.16, *akantha*, i.e. "Colhem-se, porventura, uvas dos espinheiros" - é uma palavra que poderia ser traduzida por "matagal", e, de fato, quando voltamos para Hebreus 6:8, descobre-se algumas outras palavras usadas: *tribolos*, i.e., uma planta de três pontas, o texto traz, "produz espinhos e abrolhos". Esta planta, certamente se refere a um dos cardos, e de fato o nome grego *acantha* é usado no latim, *acanthus*, para nomear uma herbácea dura do tipo dos cardos perenes.

Parece que na Palestina, devido à temperatura quente, encontravam-se numerosos tipos de espinheiras e mudas de arbustos juntamente com sarças espinhosas.

Elas dificultavam a viagem a pé, movendo de uma área a outra, onde não havia nenhuma estrada ou caminho conhecido. Por outro lado, estes arbustos espinhosos, que se desenvolviam extremamente grossos, eram usados pelos fazendeiros como cercas (Pv 15.19 ou Is 5.5). Parece que este tipo de cerca espessa foi plantado em volta da propriedade de Jó, de forma alegórica ou de fato. O diabo protesta muito acerca disto em Jó 1.10.

Há uma justa quantia de conjectura a respeito de Juízes 9, pois onde a palavra "espinheiro" é usada, alguém poderia traduzir ali por "roseira".

A palavra grega *batos*, traduzida por sarça em Lucas 20.37, ao se referir a Moisés e a sarça ardente, é exatamente a mesma palavra traduzida por "abrolho", onde nosso Senhor diz que não se poderiam colher uvas dos abrolhos. A ligação está nas palavras "saia fogo dos espinheiros" (Jz 9.15), e a realidade é que o fogo aparece na sarça ardente. *Veja* SARÇA ARDENTE.

Há também alguma confusão com respeito a urtigas e espinhos. Como exemplo, em Jó 30.7 Moffat traduz as palavras "urtigas" como "mato", enquanto a versão de Douay usa a palavra "espinheira". Tanto "mato" quanto "arbusto" poderiam ser "espinhos". Há também a tradução da palavra "urtiga" em Sofonias 2:9 por "espinhos" na versão de Douay e como 'erva daninha' na versão de Moffat. A resposta poderia ser que a planta em questão fosse a espinheira como a do exemplo, a

Acanthus spinosus, já referida anteriormente. Há também uma confusão mesmo com a palavra "cardo", usada em Jó 31.40, pois a versão de Douay usa a palavra "espinhos" no lugar de "cardo". *Veja* CARDO; ARBUSTO SOLITÁRIO.

Os espinhos que se estilhaçam dentro de uma panela em Eclesiastes 7.6 são aqueles "espinhos em formas de gancho" da palavra hebraica *sîr*. Isto recebeu a sugestão de uma possível tradução como "erva espinhosa": *Gundelia turneforetii*, que quando seca, queima muito bem.

As plantas que podem ter sido usadas na coroa de espinhos na crucificação de Nosso Senhor estão descritas sob estes tipos, enquanto que os espinhos descritos na parábola do Senhor (Lc 8.7 e 14) podem ser as espinheiras e sarças crescidas ao longo do caminho, ou poderia ser alguma erva daninha como o cardo, o qual cresceria tão rápido quanto o trigo.

Sob o nome de Mirra, encontramos dois arbustos espinhosos, *Commiphora Kataj e C. Mirra*. Estes eram os espinhos que produziam a fragrância que tanto Davi quanto Salomão amavam.

Os lírios realmente crescem entre os espinhos, arbustos e sarças espinhosas, conforme no Cântico dos Cânticos 2.16? Ou neste caso seriam os lírios entre as urtigas, ou mesmo entre algumas espécies de *Acantus Prenenes*? A idéia do texto é a dedar um tremendo contraste entre seu lindo "amor" e as outras filhas menos bonitas. Lírios entre urtigas seriam claramente o contraste requerido.

Referindo-se novamente a Juízes 9.15, o espinheiro aqui (*'ātād*) poderia ser, como se imagina, o espinheiro do deserto, *Lycium europaeum*. Este arbusto, o qual cresce em cerca de 8 ou 9 m. de altura, gera uma pequena flor de violeta azul, as quais são seguidas por um pouco de bago de carmesim. Elas são bem conhecidas na Palestina, e foram por muitos anos. Ela é, por assim dizer, bastante espinhosa ou pontuda, como a espinheira.

Não está claro por que alguém, como Moffat, traduziria a palavra *ḥôaḥ* como "espinhos" ao invés de "cardos" em Jó 31.40. A palavra *ḥôaḥ* provavelmente é um termo hebraico genérico, usado para qualquer planta espinhosa.

W. E. SHEWELL-COOPER

ESPIÕES (מרגלים; תרים; NT κατασκόπους, ἐγκαθίτους, tudo significando *espiões*). Pessoas cuja missão é recolher informações secretamente num local hostil.

Duas palavras hebraicas são traduzidas como "espiões". A primeira e mais comum é מרגלים, um particípio plural do רגל, "pé"; conseqüentemente, "ir a pé (secretamente)". A outra, que ocorre somente uma vez (Nm 14.6), é תרים, também do particípio plural תור, "procurar, explorar, espionar". Parece não haver distinção entre as duas palavras, uma vez que tanto Josué 14.7 quanto Deuteronômio 1.24 usaram o verbo רגל ao se referir ao acontecimento de Números 14.6.

Espiões sempre foram necessários em assuntos de guerra para poder descobrir a fraqueza do inimigo. Em Gênesis 42, José acusou seus irmãos de serem espiões, cujo objetivo era descobrir os pontos fracos do Egito. Moisés enviou doze espiões para a terra de Canaã, para avaliar suas forças e fraquezas e para ver quão produtiva a terra era (Nm 13). Ao regressarem com um relato dividido, Israel aceitou o voto da maioria e foi forçado a cancelar a conquista da terra por quarenta anos. Durante este tempo, Moisés enviou espiões a Jazer, uma cidade fortificada dos amorreus em Gileade, e depois capturou a cidade (Nm 21.32). Decorreram quarenta anos e Israel iniciou a conquista. Durante a conquista, quando a captura de uma cidade é relatada em detalhes, espiões sempre precedem a captura. No caso de Jericó, Josué enviou dois espiões (Js 2-6). De Jericó, um número não especificado de espiões foi enviado a Ai (Js 7,8). Mais tarde, as tribos de José tomaram Betel após os espiões terem descoberto de um traidor uma entrada para a cidade (Jz 1.23-25). Davi utilizou espiões para acompanhar a movimentação de Saul (1Sm 26.4). Finalmente, os emissários que Davi enviou aos amonitas foram considerados espiões por eles e tratados como tais (2Sm 10.3; 1Cr 19.3).

No NT, espiões são referidos duas vezes. Os escribas e os principais sacerdotes enviaram espiões a Jesus (Lc 20.20), e Raabe é elogiada por recepcionar os espiões (Hb 11.31).

BIBLIOGRAFIA. R. de Vaux, *Ancient Israel* (1965), págs. 213-240.

J. C. MOYER

ESPÍRITO. Podemos estudar melhor o conceito de "espírito" na Bíblia sob os seguintes títulos:

1. Os termos utilizados
2. O espírito como um ser incorpóreo, inteligente
   a. Deus como espírito
   b. Outros seres espirituais
   c. O espírito desincorporado do homem
3. O princípio de vida do homem

4. O ser essencial do homem
5. A disposição dominante de um homem

1. Os termos utilizados. Cerca de 400 vezes o AT usou a palavra רוּחַ, que é derivada de um verbo que significa "respirar" ou "soprar". O substantivo pode ser traduzido como "sopro" (e.g.: Sl 18.15), "vento" (e.g.: Gn 8.1) ou "espírito". A palavra grega πνεῦμα ligada ao verbo πνέω, que quer dizer "soprar" ou "respirar", é utilizada tão freqüentemente como רוּחַ. Pode significar "sopro" (e.g.: 2Ts 2.8) ou "vento" (e.g.: Jo 3.8), porém mais freqüentemente como "espírito", associado a Deus ou ao homem ou a outros seres espirituais.

2. O espírito como um ser incorpóreo, inteligente. Uma definição de πνεῦμα no NT (que é também verdadeiro de רוּחַ no AT), que cobre uma grande extensão de significados, é que ele relata "um ser incorpóreo, sensível, inteligente ou o elemento por virtude de qual um ser é sensível, inteligente etc.". (E. de W. Burton, ICC sobre Gálatas, pág. 490). Espírito envolve vida, porém não é necessariamente associado à forma material e, portanto, a Bíblia freqüentemente descreve como "espírito" alguma natureza ou ser incorpóreo que tem direção e propósito e poder.

a. *Deus como espírito.* É no NT que existe a declaração específica de que "Deus é espírito; e importa que os seus adoradores o adorem em espírito e em verdade" (Jo 4.24). É no NT que é desenvolvida a doutrina do Espírito Santo; mas o AT, apesar dos seus ricos antropomorfismos em falar de Deus, implica freqüentemente que Deus é espírito, e fala do Espírito de Deus como sendo manifesto em atividades na natureza e na vida dos homens de várias formas (*Veja* Santo Espírito).

b. *Outros seres espirituais.* A Bíblia também fala de criaturas que são "espírito" ou "espíritos", criado(s) por Deus e não sujeito(s) a ele, porém não tendo forma corpórea. Sua existência e a influência deles sobre a vida humana é citada em muitas passagens bíblicas (e.g.: 1Rs 22.21; Jó 4.15; Lc 24.39; At 23.8). Eles podem ser bons espíritos ministrando aos homens (Hb 1.14), ou podem ser malignos (Jz 9.23; 1Sm 16.14ss.; Mt 10.1). Os homens podem ser internamente habitados e sujeitados pelo Espírito de Deus, ou por aquele que é descrito como "o espírito que agora atua nos filhos da desobediência" (Ef 2.2). Falsos mestres são aqueles que são guiados por "espíritos enganadores" (1Tm 4.1), e por causa da existência deles é necessário que os cristãos "provem se os espíritos procedem de Deus" (1Jo 4.1).

c. *O desincorporado espírito do homem.* Poucas passagens bíblicas falam do espírito do homem como se estivesse separado do corpo na morte; por exemplo, Hebreus 12.23 fala dos "espíritos dos justos aperfeiçoados" e 1 Pedro 3.19, de "espíritos em prisão". Tais referências não são contrárias à última esperança, expressa por Paulo em 2 Coríntios 5.1-5, de que além desta vida, o homem não será um espírito nu, mas vestido de um corpo celestial.

3. O princípio de vida do homem. Muito do uso de "espírito", tanto no AT quanto no NT, indica que ele é o princípio de vida ou energia de vida do homem (apenas ocasionalmente de bestas, e.g.: Ec 3.21). Deus entrega este espírito de vida aos homens (Is 42.5; Zc 12.1), e ele o sustenta (Jó 10.12). Na vida, e na morte, quando o espírito parte do corpo, o homem pode apenas entregar seu espírito nas mãos de Deus (Sl 31.5; Ec 12.7; Lc 23.46).

De uma maneira menos absoluta, o espírito do homem é também a animação e vivacidade que ele possui, no físico ou no psíquico; o desmaio do homem ou a perda do coração e da coragem podem ser descritos como a falha ou a saída do espírito de dentro dele (e.g.: Js 5.1; 1Rs 10.5; Sl 142.3; 143.4,7; Ez 21.7). Correspondentemente, a restauração de tal estado é descrita em termos do espírito regressando ou sendo revivificado nele (e.g.: Gn 45.27; Jz 15.19; 1Sm 30.12). A ressurreição da filha de Jairo é descrita como o regresso do seu espírito (Lc 8.55). Além do mais, a renovação de vida no seu relacionamento correto com Deus é citada como a entrega de um novo espírito (Ez 11.19; 36.26; Rm 7.6), enquanto a obra contínua da graça de Deus é a reanimação do "espírito dos abatidos" (Is 57.15), e na comunidade cristã uma pessoa é aliviada em espírito por outra (1Co 16.18; 2Co 7.13).

Este significado de "espírito" leva apropriadamente à consideração do contraste entre a carne e o espírito encontrado tanto no AT quanto no NT. Corpo e espírito, ou carne e espírito, podem ser considerados como compondo o homem inteiro. Tanto o corpo quanto o espírito podem ser profanados (2Co 7.1); ambos podem ser santos (1Co 7.34). O espírito é o princípio de vida, a pessoa verdadeira, o âmago, e o corpo é a personalidade externa. O corpo sem o espírito está morto (Tg 2.26). A carne pode ser destruída e o espírito,

salvo (1Co 5.5). Uma pessoa pode estar ausente em corpo, porém presente em espírito (Cl 2.5). Em tais passagens, como João 3.5-8; Romanos 8.3-14; e Gálatas 4.21—5.26, a distinção entre a carne e o espírito está entre a vontade e o poder do homem separado de Deus fazer o que ele escolher, e a vida, vontade e o poder dado pelo Espírito de Deus capacitando o homem a cumprir o que Deus escolher.

Existe também o contraste na Escritura entre a "letra" e "o espírito", obediência externa ao código da lei de Deus contra sua observância com compreensão do seu propósito e com amor do coração (e.g.: Rm 2.27,28 e 2Co 3.6ss.).

A distinção entre alma e espírito é mais difícil. Há momentos (e.g.: Is 26.9) em que no AT *ruaḥ*, "espírito", e *nephesh*, "alma" são paralelas, da mesma forma que há lugares onde "coração" e "espírito" são paralelos (e.g.: Is 57.15; Dn 5.20). Outras vezes, *ruaḥ* é o princípio animador e *nephesh* é o ser vivo produzido. No NT, existem lugares onde o homem parece ser considerado bipartido, composto de corpo e espírito; alma (ψυχή) e espíritos são considerados semelhantes e podem até ser termos paralelos (e.g.: Lc 1.46,47); há outros lugares onde o homem é declarado como tripartido, embora até a passagem como 1 Tessalonicenses 5.23 não necessariamente indique o que Paulo pensava rigidamente em termos de três partes do homem. Hebreus 4.12 aparentemente indica que alma e espírito devem ser distinguidos, embora haja dificuldade em fazer isto. A distinção é freqüentemente definida em termos dos aspectos superiores e inferiores da vida física do homem; a alma é tida como a manifestação da parte não material em relação ao mundo, e o espírito, a sua manifestação em relação a Deus. 1 Coríntios 2.14,15 faz a distinção mais clara entre *psychikoi*, como homens cujas vidas não são influenciadas pelo Espírito Santo, e *pneumatikoi*, como aqueles que são direcionados pelo Espírito de Deus (cp. Jd 19).

4. O ser essencial do homem. Sendo compreendido como o princípio de vida dos homens, o espírito veio a ser entendido também como "a fonte e o centro de discernimento, sentimento e volição" (Αρνδτ), o ser essencial do homem. Isto explica o grande uso da palavra "espírito" no AT e no NT. O espírito do homem é despertado (Ed 1.1,5) ou perturbado (Gn 41.8); ele se alegra (Lc 1.47) ou é quebrantado (Êx 6.9); prontifica-se (Mt 26.41) ou é endurecido (Dt 2.30). O homem pode ser paciente em espírito (Ec 7.8), soberbo ou humilde de espírito (Mt 5.3). A necessidade de ter autodomínio de espírito é declarada (Pv 25.28). É o espírito do homem que procura a Deus (Is 26.9), e é com o espírito do homem que o Espírito de Deus que habita dentro do homem testifica (Rm 8.16).

Neste sentido, o espírito de uma pessoa pode influenciar e até possuir outra. É possível para outros terem o espírito de Moisés (Nm 11.17,25) ou de Elias (2Rs 2.9,15; Lc 1.17). Semelhantemente também a influência do espírito do mundo (1Co 2.12), ou de falsos profetas (Ez 13.3), pode ser descrita.

5. Uma disposição dominante do homem. Como já observamos, muitas coisas podem ser ditas para descrever a ação do espírito do homem como seu funcionamento no seu ser essencial. Deste tipo de descrição é um pequeno passo para o uso de "espírito" para descrever alguma disposição ou atitude dominante. O homem pode possuir um espírito humilde ou arrogante (Pv 16.18,19), um espírito de ciúme (Nm 5.14), um espírito de escravidão (Rm 8.15), um espírito de entorpecimento (Rm 11.8) ou o espírito de sabedoria (Dt 34.9). É notável nesta ligação que o hebraico freqüentemente usou o substantivo para o adjetivo de maneira tal que resulta num "espírito de brandura" (Gl 6.1), equivalente no pensamento hebraico a "um espírito manso" (1Pe 3.4). Finalmente, em conexão ao seu uso, tem de ser dito que há horas que é difícil ter certeza de se o que está sendo descrito é uma disposição ou o espírito maligno que produz essa disposição de mal, ou o Espírito de Deus que torna possível, se for bom. Quando Romanos 8.15 fala do "espírito de adoção", e Efésios 1.17 de um "espírito de sabedoria e de revelação", é difícil ser dogmático em relação a como o *espírito* é usado. O Espírito Santo vem habitar no espírito do homem e lhe dá "um espírito de poder, de amor e de moderação" (2Tm 1.7).

BIBLIOGRAFIA. E. de W. Burton, *Galatians* ICC (1921), págs. 486-495; H. W. Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, 3 ed. (1926); N. H. Snaith, *The Distinctive Ideas of the Old Testament* (1944), págs. 143-153; E. Jacob, *Theology of the Old Testament*, trad. ing. (1958), págs. 161-166; A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament* (1958); G. A. F. Knight, *A Christian Theology of the Old Testament* (1959); A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancient Israel*, 2 ed. (1964).

F. FOULKES

ESPÍRITO, FANTASMA (נפש; Πνευμα, *alma, espírito*, cp. Alemão *Geist, spirit*; *veja também* Espírito Familiar).

1. Na convenção da KJV a palavra inglesa antiga "fantasma" é equivalente à palavra moderna "espírito". A palavra grega é πνευμα, traduzida por "fantasma", duas vezes (Mt 27.50 e Jo 19.30) e por "espírito" 268 sem contar a expressão "Espírito Santo". Esse nome ocorre quatro vezes e a forma "Holy Ghost" ocorre cerca de 85 vezes [na ARA, "Holy Ghost" e "Holy Spirit" são uniformemente traduzidas por "Espírito Santo"].

A palavra hebraica é traduzida como "alma" duas vezes (Jó 11.20; Jr 15.9), "espírito" ("spirit") 230 vezes e "vento" 90 vezes. Nas quatro vezes em que "alma" é traduzido como נפש ou πνευμα, é utilizado em frases como "o expirar da alma", uma expressão inglesa antiga para morrer, esta expressão é também usada outras quinze vezes para traduzir várias palavras para "expirar".

2. Ainda, na convenção da KJV, a antiga palavra em inglês "ghost" (espírito), é algumas vezes equivalente à palavra moderna "fantasma" (Mt 14.26; Mc 6.49), onde se traduz pela palavra grega *phantasma* ("aparição"). No AT, a expressão "espírito familiar" traduzida da palavra hebraica וב e refere-se à um verdadeiro espírito sem corpo, um fantasma no sentido moderno da palavra, esta palavra é usada na passagem da aparição de Samuel para Saul. (1Sm 28.7-19).

3. Aparentemente, a atitude dos discípulos quando viram Jesus andando sobre as águas, quando os judeus desta mesma época acreditavam que os espíritos e fantasmas não vagavam pelo mundo invisíveis somente, mas podiam, em certas ocasiões revelarem-se aos olhos humanos (Mt 14.26; Mc 6.49; Lc 24.37).

ESPÍRITO(S) MAU(S). *Veja* Demônio.

ESPÍRITO FAMILIAR (אוב, ARA médium). O espírito de uma pessoa morta que um médium, na forma de mágica conhecida como necromancia, reivindicou convocar para consulta (Dt 18.11). Na necromancia, na qual o morto era consultado acerca do futuro, acreditava-se que ou um espírito adivinho estava no controle de um médium (Lv 20.27), que era geralmente uma mulher, ou um médium tinha associação com um espírito do qual ela podia receber informação. A palavra "familiar" neste termo tem o sentido de pertencente à família de alguém, de fato consigo mesmo; pronto para servir alguém como a um servo.

Os médiuns parecem ter logrado suas indagações por falar numa voz leve e fraca, como se viesse de debaixo da terra ou de uma garrafa (Is 8.9; 29.4). A LXX geralmente representa-os como ventríloquos. Nada é conhecido de seu método de procedimento.

A lei mosaica proibia a consulta a espíritos familiares, e foi ordenado matar os médiuns (Lv 19.31; 20.6,27; Dt 18.11).

O rei Saul prendeu logo os médiuns no seu reino, mas extremamente preocupado acerca do resultado de sua última batalha, consultou a feiticeira de En-Dor e pediu para falar ao profeta Samuel (1Sm 28.3,7,8,9; 1Cr 10.13). A mulher disse a Saul que viu Samuel e o próprio Saul iniciou a conversa com o profeta. O rei Manassés também caiu em pecado ao consultar médiuns (2Rs 21.6; 2Cr 33.6); mas seu neto Josias colocou-os para fora da terra (2Rs 23.24).

A confiança na possibilidade de comunicação com o espírito do morto era comum nos antigos povos pagãos. O Épico de Gilgames, Bloco XII, apresenta evidência disso; e Atos 16.16-18 narra sobre uma jovem escrava que era uma médium e dava muito lucro aos seus senhores através de suas adivinhações.

S. Barabas

ESPÍRITO SANTO. A palavra no AT usada principalmente para designar o Espírito de Deus é *ruach* (רוח). A palavra no NT é *pneuma* (πνεῦμα). *Ruach* refere-se à atmosfera, especialmente ao vento, que é um poder invisível, irresistível, algumas vezes benigno e benéfico, outras vezes furioso e destruidor (Gn 8.1; Êx 10.13,19; 14.21; Nm 11.31; etc.). Por analogia, a palavra era aplicada ao fôlego do homem, e visto que a respiração humana é, ao mesmo tempo, a evidência da vitalidade animal e o veículo do pensamento e paixão, a palavra significa tanto o princípio da vida, quanto o princípio espiritual distintivo no homem (Gn 6.17; Jó 17.1; Ez 37.6). Os escritores do AT também acreditavam que o homem fora feito à imagem divina, que ele tinha recebido seu fôlego vital de Deus, e, na morte, quando ele respirava pela última vez, dava seu espírito de volta para Deus. Assim Deus é descrito como sendo ou tendo o *ruach*; como Espírito essencialmente, a fonte daquele fôlego da vida pelo qual todas as criaturas vivas são animadas, e o Doador daquelas qualidades únicas que torna o homem como ele mesmo.

I. O Espírito no AT
   A. Sua obra em geral
   B. Sua obra salvadora

II. O Espírito no NT
   A. Introdução
   B. Jesus e o Espírito
   C. A vinda do Espírito sobre os discípulos
      1. Introdução
      2. Pentecoste
   D. O Espírito Santo nas epístolas de Paulo
   E. A doutrina do Espírito nos documentos não paulinos do NT
   F. Conclusão

III. O Espírito Santo na teologia e na vida da igreja
   A. O Espírito Santo e a Trindade
   B. O pecado contra o Espírito Santo
   C. O Espírito Santo e os dons espirituais
   D. O dom de línguas
   E. Batismo e o Espírito Santo
   F. O Espírito Santo e a confirmação
   G. O Espírito Santo e a Escritura
   H. O testemunho interior do Espírito

IV. O Espírito Santo e a missão da igreja

I. O Espírito no AT

A. Sua obra em geral. O Espírito de Deus ou o Espírito do Senhor é mencionado repetidamente em todas as partes do AT. O termo nunca foi usado para implicar claramente que o Espírito é uma Pessoa distinta do Pai e do Filho. Esse significado trinitário, que os cristãos assumem comumente ao usar o termo Espírito ou Espírito Santo, pressupõe e repousa sobre os eventos da Encarnação e Pentecostes. No AT, o Espírito é santo (cp. Sl 51.11), não porque ele é o "Espírito Santo" em distinção ao Pai e ao Filho, mas porque o Espírito pertence a Deus e vem de Deus, que é santo. O Espírito de Deus é a natureza divina considerada como energia vital. Essa energia vital que vem de Deus é relacionada tanto ao mundo, que é sua criação, quanto especialmente ao homem, a coroa da criação.

Quanto ao mundo da natureza, no início (Gn 1) o Espírito de Deus chocava como um pássaro no ninho sobre o caos inicial, sem forma. Conseqüentemente, do caos emergiu o cosmos. O Espírito, como a fonte de toda energia e vida, impregnou o profundo nada ou vazio disforme, e daí apareceu o comando divino ao extenso reino da ordem das coisas criadas. Uma vez que a criação tenha sido alcançada, o mesmo Espírito conserva, renova e retira a vida através de um processo contínuo no domínio da natureza (Jó 33.4; Sl 33.6; 104.30). Dessa maneira, o AT justifica o epíteto, "o Único que torna vivo", usado para descrever o Espírito no Credo de Nicéia.

Quanto ao homem, sua vida verdadeira depende de uma doação especial do "fôlego (*neshamah*) da vida" (Gn 2.7) e o Espírito divino está por trás de todos os poderes singulares que ele possui, em distinção dos animais. O Espírito, ou fôlego de Deus é a fonte da razão humana (Jó 32.8); das suas dádivas e dons (Gn 41.38; Êx 28.3); das suas habilidades artísticas como no caso de Bezalel (Êx 36); da sua astúcia na guerra como exemplificado em Josué (Dt 34.9); do seu heroísmo como exposto em Juízes (Jz 13.25); da sua sabedoria, como celebrada em Salomão (1Rs 3.28); dos seus discernimentos religiosos e éticos vistos na inspiração dos poetas e profetas (Nm 11.17,25s, 29; 2Sm 23.2; 1Rs 22.24; Ez 11.5; Dn 4.8,9), e da sua pureza vista na força e penitência do justo (Ne 9.20; Sl 51.11; Is 63.10; Ez 36.26; Zc 12.10).

Em vista dessas passagens, é difícil supor que o "espírito maligno" enviado pelo Senhor como um julgamento sobre alguns homens iníquos (Jz 9.23; 1Sm 16.14; 18.10) seja o Espírito Santo realizando uma missão de julgamento penal. Mais provavelmente, a idéia é que mesmo um espírito mau, que inspira mentira e inveja, está sob o controle de Deus como criatura sua e executa seus propósitos. Lembra-se da declaração de Lutero, "O diabo é o diabo de Deus".

B. Sua obra salvadora. A linha da revelação do AT que antecipou mais diretamente a doutrina do Espírito Santo no NT fala da obra salvadora do Espírito. Já na época dos juízes, está claro que a salvação foi introduzida em Israel pelo Espírito do Senhor. Sem preparação prévia ou a possibilidade de resistência, filhos desconhecidos de camponeses eram despertados e capacitados para realizar os atos poderosos de valor através do Espírito de Deus. Assim, Israel foi liberto de seus inimigos (Jz 3.10; 11.29; 14.6; 1Sm 11.6). Escolhidos para uma função mais durável, os reis eram ungidos (1Sm 16.13), um rito que significa um dom natural permanente do Espírito, investindo-os com um caráter sagrado (1Sm 26.11).

A salvação de Israel não dependia somente dos juízes e reis autorizados a libertar o povo de

Deus de seus inimigos. Havia também videntes e profetas que por um dom natural carismático e coação soberana eram levantados na comunhão com Deus e feitos intérpretes da vontade divina a seus contemporâneos. Principalmente como um resultado de seu ensinamento, Israel teve uma literatura única contendo uma mensagem de julgamento e salvação (2Sm 23.2; Ez 2.2; 3.12,14; Mq 3.8. Observe o uso freqüente da fórmula, "assim diz o SENHOR", em Isaías e Jeremias).

Reis terrenos, embora ungidos de Deus, não eram sempre fiéis ou capazes de estabelecer a paz e a justiça em Israel. O maior dos profetas encontrou o povo obstinado e não querendo ouvir (Jr 17.19-23) e queixou-se de que ninguém acreditava em sua mensagem (Is 53.1). Entretanto, para cumprir o propósito da salvação de Deus, devia ser basicamente alguém que combinaria unicamente os papéis de profeta, sacerdote e rei, e que seria unicamente dotado do Espírito Santo de Deus, que é o Messias, o Ungido por excelência. Esse brotará do tronco de Jessé, esse rebento que sai das suas raízes (Is 11.1) receberá os dons do Espírito em sua plenitude (Is 11.2; 42.1; 61.1). Assim, Jesus tornou-se o Profeta e Rei ideal, porque ele foi ungido com o Espírito de Deus sem limite; isso é o que faz dele o Cristo.

O AT antecipou que quando o Messias viesse, o Espírito seria despejado em toda carne como a chuva que dá vida a terra (Is 32.15), como o fôlego da vida que animava os ossos secos (Ez 37). Essa efusão do Espírito transformaria os corações dos homens tornando-os receptivos à voz de Deus e obedientes espontaneamente à sua palavra (Is 59.21; Sl 143.11). Essa visão da época do Espírito permanecia principalmente uma esperança, não uma realidade, na história de Israel. O povo se rebelou e afligiu o Espírito Santo de Deus, de modo que ele se transformou em seu inimigo (Is 63.10). Para que essa esperança fosse cumprida, foi necessário que Deus fizesse o impossível; que ele viesse propriamente em pessoa. "Oh! Se fendesses os céus e descesses! Se os montes tremessem na tua presença" (Is 64.1).

A literatura apócrifa e judaica do período intertestamentário nada acrescentam de significativo. Na literatura palestina, referências ao Espírito são incomuns. Na literatura Alexandrina, a atividade do Espírito divino é grifada particularmente pela associação do Espírito com a sabedoria, uma associação que culminou nos escritos de Filo. O Espírito promovia clareza de visão e capacidade para um conhecimento intelectual de Deus.

II. O ESPÍRITO NO NT

A. Introdução. A palavra para "espírito" no grego é *pneuma*, do verbo grego *pneo*, "respirar" ou "soprar", após a analogia do hebraico *ruach*. No NT são referências ao Espírito "de Deus", ou "do Senhor", ou "do Pai", ou "de Jesus", ou "de Cristo", bem como o familiar "Espírito Santo", ou simplesmente "o Espírito". Alguns desses termos ocorrem também no AT, mas há uma diferença significativa de proporção. Enquanto a frase "Espírito Santo" aparece no AT grego apenas no Salmo 51 e Isaías 63, no NT é encontrada entre 80 e 90 vezes. Outros termos no NT são totalmente novos, tais como "Espírito de vosso Pai" (Mt 10.20); "Espírito de seu Filho" (Gl 4.6); "o Espírito de Jesus" ou "de Cristo" (At 16.7; Rm 8.9; Fp 1.19; 1Pe 1.11). Acima de tudo, é significativo que o Espírito receba agora um nome pessoal, em antecipação da sua manifestação histórica singular; ele é o outro "Consolador" ou "Paracleto" (Jo 14.16-26, KJV, ASV).

B. Jesus e o Espírito. A época evangélica se iniciou com um movimento especial do Espírito. João Batista, o precursor do Messias, é descrito como alguém que estava cheio do Espírito Santo desde o ventre de sua mãe (Lc 1.15,80). Pela inspiração do Espírito, Simeão previu a presença do Messias na pessoa do menino Jesus (Lc 2.25). Quanto ao próprio Messias, sua mãe foi informada por um anjo que seu filho seria concebido pelo "Espírito Santo" (Mt 1.20) e assim, antes da declaração, é explicado que ela achou-se grávida pelo "Espírito Santo" (Mt 1.18). O Espírito estava ativo na criação de uma nova humanidade, livre da contaminação da corrupção humana (Aquilo que foi gerado da virgem é "santo" Lc 1.35). A verdadeira concepção imaculada não é a da virgem, mas de seu Filho.

Quando Jesus tinha c. de 30 anos de idade, ele foi batizado. Porque ele tinha sido santificado em sua humanidade no nascimento pelo Espírito, dessa forma no seu batismo ele foi consagrado ao ofício de Messias pelo mesmo Espírito, que desceu sobre ele na forma de pomba (Mt 3.16; Lc 3.22), um símbolo apropriado para aquele que veio como o "Príncipe da Paz". Pedro está provavelmente referindo-se a esse evento quando ele falava de Jesus em seu primeiro sermão aos gentios, como o único que Deus tinha ungido com o Espírito Santo e com poder (At 10.38). João 3.34 enfatiza a plenitude desse dom natural com o Espírito: "Pois o enviado de Deus fala as palavras dele, porque Deus não dá o Espírito por medida."

Desde a época de seu batismo, a vida de Jesus foi preenchida com manifestações do poder do Espírito. Imediatamente após emergir das águas do Jordão, Jesus foi conduzido pelo Espírito para o deserto, onde ele encontrou Satanás (Mc 1.12s. e paralelos). Em sua vitória como o segundo Adão, o homem verdadeiro, ele subjugou o poder do diabo pelo Espírito de Deus. O Senhor atribuiu depois ao Espírito Santo seu poder para exorcizar poderes imundos (Mt 12.28). O mesmo é verdadeiro acerca do seu ensinamento; o Espírito o tinha ungido para pregar boas novas aos pobres e proclamar libertação aos cativos (Lc 4.18).

Examinando o relato evangélico do ministério público de Jesus encontram-se alusões ao poder surpreendente que opera dentro dele. Ele foi apoderado por tal sentido de urgência, que homens pensavam que ele estava fora de si (Mc 3.21); eles foram impressionados com a autoridade dos seus ensinamentos (1.22); ele era, algumas vezes, aparentemente esquecido das suas necessidades corporais (Jo 4.31); e alguns até supunham que ele tinha demônio (8.48). Quando os setenta discípulos voltaram de uma viagem evangelística bem sucedida, Lucas relata como Jesus se alegrou no Espírito Santo (Lc 10.21).

Pode se fazer a pergunta: por que, se Jesus é propriamente Deus o Filho, o poder do Espírito era tão necessário para completar sua missão? Uma parte da resposta deve situar-se na humanidade legítima que Jesus assumiu quando se tornou encarnado. Jesus não era menos que um homem porque ele era divino, embora fosse onipotência divina disfarçando-se como fragilidade humana. Visto que Deus se tornou homem através do seu Espírito, e visto que o homem sempre viveu na dependência do Espírito de Deus, Jesus, pois se for um com a humanidade, também deve ter dependido da habitação do Espírito de Deus. É por isso que, na economia da salvação, ele assumiu o papel de Messias, o único que foi ungido pelo Espírito de Deus. Contudo, ele também estava ciente da sua própria autoridade divina e absoluta. Diferente dos profetas na dependência do Espírito, ele não disse, "Assim diz o SENHOR", mas "verdadeiramente, eu digo a vocês".

C. A vinda do Espírito sobre os discípulos. 1. *Introdução.* João Batista associava Jesus recebendo o Espírito em sua plenitude e ele (Jesus) batizando os outros com o mesmo Espírito. "Eu não o conhecia; aquele, porém, que me enviou a batizar com água me disse: Aquele sobre quem vires descer e pousar o Espírito, esse é o que batiza com o Espírito Santo" (Jo 1.33). Dois eventos que seguem a ressurreição marcam essa extensão da unção messiânica a todo o corpo dos discípulos. O primeiro ocorreu logo após a ressurreição, quando Jesus soprou sobre seus discípulos e disse. "Recebei o Espírito Santo" (Jo 20.22). O outro é a descida bem conhecida do Espírito, no Pentecoste (At 2). Em um esforço de harmonizar esses dois eventos, foi sugerido que o primeiro evento se refiria ao segundo, como se o Senhor tivesse assoprado sobre eles dizendo; "Vocês receberão o Espírito Santo num futuro próximo." Contudo, parece preferível supor a comunicação real do Espírito quando Jesus soprou sobre seus discípulos, o que antecipou a efusão maior do Espírito sobre todo o corpo dos crentes, reunidos em uma sala superior com os apóstolos, cinqüenta dias depois. Talvez o "soprou em seus narizes" fazia referência ao fôlego divino inicial do Criador (Gn 2.7) e simbolizava a infusão de um novo princípio de vida pelo Senhor surgido dentro da raça humana redimida, apresentado de uma forma embrionária no pequeno grupo de discípulos.

2. *Pentecostes.* Pentecostes é um evento que dificilmente pode ser enfatizado demais; um evento da ordem de importância na história redentora como a Encarnação. O simbolismo de um forte vento impetuoso é suficientemente claro considerando o significado básico da palavra Espírito (*ruach*, vento) sem mencionar a palavra de Jesus a Nicodemos em João 3.8, que comparava o Espírito ao vento que soprava onde queria. Ao mesmo tempo, ali também apareceram línguas como de fogo, sobre a cabeça de todos, em cumprimento da profecia de João Batista, de que Jesus batizaria com o Espírito Santo e com fogo (Mt 3.11). As línguas como de fogo foram distribuídas para indicar que ninguém deveria estar sem sua porção nessa nova era do Espírito, pois o mesmo Espírito reparte "particularmente a cada um como quer" (1Co 12.11). O dom do Espírito, então, é tanto coletivo quanto individual, para o corpo todo da igreja e para cada membro individualmente.

Autorizados pelo Espírito, os apóstolos começaram a proclamar as obras poderosas de Deus. Judeus devotos da Partia por um lado, de Roma por outro, ficaram pasmos ao ouvirem esses homens falando das obras poderosas de Deus em suas próprias línguas (At 2.7-12). Em resposta ao sermão de Pedro, inspirado pelo Espírito, muitos foram batizados, confessando a Cristo; assim, a igreja cristã nasceu. Com este derramamento

pentecostal, o que pode ser chamado de "dispensação do Espírito" começou. A promessa do profeta Joel, que Deus despejaria seu Espírito sobre toda a carne foi cumprida (Jl 2.28 s.), e a declaração do nosso Senhor Jesus Cristo que o Espírito Santo viria para ensinar os discípulos como eles deveriam falar (Mc 13.11; Lc 12.12). O relato mais elaborado do ensinamento do Senhor com respeito à vinda do Espírito está em João 14 a 17, onde é escrito claramente que a obra primária do Espírito foi para iluminar as mentes dos discípulos em seu ensinamento, para que Cristo pudesse ser glorificado. Isso é exatamente o que aconteceu em Pentecostes e em todo o livro de Atos. Pela pregação dos apóstolos por intermédio do poder do Espírito, homens foram convencidos em todo lugar a respeito do pecado, da justiça e do julgamento (Jo 16.8; At 2.37).

Segundo Atos, o movimento histórico inteiro, iniciando no Pentecostes e resultando na fundação da Igreja universal, originou-se do batismo do Espírito (At 1.5,8) e estava sob sua direção e controle. A presença do Espírito tornou-se a marca distinta da sociedade cristã. O Espírito direcionou Filipe ao eunuco etíope e então "arrebatou a Filipe" (8.29,39). Em Jope, o Espírito falou a Pedro e levou-o a Cornélio, em Cesaréia (10.19; 11.12). O Espírito ordenou à igreja em Antioquia a separar Paulo e Barnabé para a tarefa missionária (13.2) e liderou a igreja em suas deliberações sobre a questão mais crucial nascida daquela missão (15.29). O Espírito não permitiria que Paulo entrasse na Ásia (16.6) e o avisou especialmente por meio da profecia de Ágabo, sobre a má intenção dos judeus em Jerusalém (20.23; 21.11). Paulo disse aos anciãos de Éfeso que o Espírito Santo os tinha tornado bispos para apascentar a igreja (20.28), e presumivelmente ele teria dito isso para todas as igrejas. Entretanto, a era da igreja pode ser chamada de era do Espírito, e o tempo precedido pode ser citado como um tempo quando o Espírito "ainda não fora dado" (Jo 7.39). A diferença entre a manifestação do Espírito antes e depois do Pentecostes foi tão grande, que isso pode ser afirmado absolutamente, embora tais absolutos não deveriam ser impostos literalmente.

D. O Espírito Santo nas epístolas de Paulo. As epístolas de Paulo contêm o tratamento mais completo da doutrina do Espírito no NT. Em harmonia com o ensinamento do livro de Atos, que apresenta grande proeminência ao lugar do Espírito, Paulo associou o dom do Espírito com poder espiritual (1Ts 1.5), com alegria interior (1Ts 1.6), com pureza moral (1Ts 4.4-8) e com consagração religiosa (2Ts 2.13). Quanto ao dom da profecia, os cristãos foram aconselhados a não desdenhar desse dom, o que seria extinguir o Espírito (1Ts 5.19), nem aceitar com ingenuidade todo ensinamento que parece ser inspirado do Espírito, quando tal não era o caso (2Ts 2.1,2). Além dessas considerações, Paulo escreveu algumas coisas sobre o Espírito que não são expressas claramente em outros lugares e podem ser consideradas como revelação nova. É o Espírito Santo que testifica aos espíritos humanos que eles são filhos de Deus (Rm 8.16), e os capacita para clamar a Deus seu Pai (Rm 8.15; Gl 4.6). Ele semelhantemente os auxilia na oração com gemidos inexprimíveis (Rm 8.26).

Um dos aspectos mais difíceis do ensinamento de Paulo sobre o Espírito diz respeito a seu conceito da relação do Espírito com Cristo. Como será visto posteriormente, o ensinamento universal da igreja sempre tem sido que o Espírito é uma Pessoa distinta da divindade, como o terceiro membro da Trindade Santa. Porém, examinando o que Paulo escreveu acerca do Espírito, é óbvio que a questão "metafísica" de como Deus, Cristo e o Espírito são aparentados, não é uma consideração primária. Em Romanos 8.9,10 Paulo usa as expressões "Espírito de Deus", "Espírito de Cristo" e "Cristo" como permutáveis. "Andar no Espírito" é o mesmo que "obedecer as coisas do Espírito", que é o mesmo que "estar no Espírito". Todas essas expressões são, de modo geral, sinônimas com estar "em Cristo", ou seja, o Espírito é a esfera na qual o crente vive, uma esfera de poder e frescor de vida, onde "a lei do Espírito da vida, em Cristo Jesus, te livrou da lei do pecado e da morte" (Rm 8.2). Será o Espírito simplesmente o poder do Senhor ressuscitado, conforme é manifesto na vida do cristão e na igreja? Recorda-se das palavras de Paulo, "O Senhor é Espírito" (2Co 3.17). Alguns sugeriram que essa sentença fosse invertida para ler, "O Espírito é o Senhor", e ver nela uma afirmação da soberania e divindade do Espírito Santo. Contudo, o contexto mostra claramente que a palavra "Senhor" refere-se a Cristo. Ele que é Senhor é também o Espírito (*veja* o fim do v. 18). Conseqüentemente seria difícil estabelecer qualquer diferença grande no pensamento de Paulo entre a fórmula "em Cristo" e "no Espírito". O Espírito é o Senhor glorificado, o Cristo, conforme está presente e ativo em sua igreja.

Se esse for o caso, por que Paulo invocou sobre seus convertidos "a graça do Senhor Jesus Cristo, e o amor de Deus, e a comunhão do Espírito Santo" (2Co 13.13)? Usando uma bênção trinitária, ele

sugeriu que existe tanto uma distinção entre Cristo e o Espírito quanto há entre ele e Deus seu Pai. A melhor resolução dessa dificuldade é lembrar que nos escritos de Paulo o Espírito também é chamado de Deus. "Não sabeis que sois santuário de Deus e que o Espírito de Deus habita em vós?" (1Co 3.16). Ou, "acaso, não sabeis que o vosso corpo é santuário do Espírito Santo, que está em vós, o qual tendes da parte de Deus, e que não sois de vós mesmos?" (1Co 6.19). Paulo compreende o Espírito como o ser essencial de Deus. Onde o Espírito habita e trabalha, Deus está no controle, pois como o espírito do homem conhece as coisas de um homem, assim o Espírito de Deus conhece as coisas de Deus (1Co 2.11). Isso não significa que não há distinção em sua mente entre Deus, que revelou-se a si mesmo como o Pai, e Deus que, como o Espírito, capacita os crentes para clamarem do fundo dos seus corações, "Aba, Pai". Não é preciso supor que Paulo, dessa forma, definiu Cristo e o Espírito a fim de não fazer distinção entre o Senhor e aquele que capacita os homens a clamarem Jesus como Senhor, a saber, o Espírito Santo (1Co 12.3). É por causa dessa unidade da obra de Cristo e do Espírito que a linguagem dele reflete uma identidade entre Jesus e o Espírito. É uma identidade dinâmica; é através do seu Espírito que o Senhor ressuscitado habita na igreja e opera na vida dos homens. Cristo pode fazer tudo que o Espírito faz; e a fórmula "no Espírito" pode significar o mesmo que "em Cristo".

A maioria das referências ao Espírito nas epístolas de Paulo diz respeito à obra do Espírito no espírito dos homens. Quando o Espírito "habita" um homem, é manifesto naquela vida os frutos do amor, alegria, paz, paciência, bondade, benignidade, fidelidade, mansidão e autocontrole (Gl 5.22,23). Com essas virtudes e graças, que adornam a vida cristã e tornam um homem o templo do Espírito (1Co 3.16), há a esperança firme da ressurreição. "Se o Espírito dele que ressuscitou Cristo Jesus da morte habita em vós, ele que ressuscitou Cristo Jesus da morte, dará vida a seus corpos mortais também, por meio do seu Espírito que habita em vós."

Em que aspecto Paulo estava interessado na obra do Espírito sobre o espírito do homem não é fácil determinar quando ele estava falando do Espírito de Deus ou quando ele tinha em mente o espírito humano sob a influência do Espírito divino. Isso ocorre nas passagens contrastando a carne e o Espírito. A carne luta contra o Espírito (espírito) e o Espírito (espírito) contra a carne (Gl 5.17). A carne pode ser entendida como o aspecto fraco e pecaminoso da natureza humana, enquanto o espírito pode ser interpretado como o espírito humano, habilitado pelo Espírito divino em seu combate contra a carne. Em outras palavras, aqueles cujo espírito lutam contra a carne, são aqueles que vivem segundo "o Espírito, das coisas do Espírito" (Rm 8.5). Uma antítese semelhante é encontrada em 1 Coríntios 3.1s, onde Paulo distinguiu entre "homens espirituais" e "homens carnais". Um homem "carnal" é alguém que está dominado pela sua natureza mais baixa. O homem espiritual, pelo contrário, é alguém que vive em uma natureza mais alta, o espírito, guiado e dominado pelo Espírito Santo. O espírito humano e o Espírito divino são um em sua operação (não em sua essência, pois Paulo não é um místico). O homem "cheio do Espírito" é alguém em quem o Espírito Santo assume a ascendência, para que em cada ponto sua vida seja guiada e sustentada pelo Espírito Santo. Ele é um cidadão daquele reino que é "justiça, e paz, e alegria no Espírito Santo" (Rm 14.17); ele é um homem que abunda em esperança por intermédio do Espírito Santo (Rm 15.13).

A doutrina da perfeição cristã, que é comumente considerada como a marca da tradição wesleiana, é tão básica ao conceito do NT da vida cristã que pode ser reprimida apenas pelas ações de violência à mensagem cristã. Aqueles que sentem uma antipatia por todas as formas de "perfeccionismo" podem, além disso, citar o verso, "porque morrestes, e a vossa vida está oculta juntamente com Cristo, em Deus" (Cl 3.3). Embora a raiz da árvore esteja escondida, o fruto é visível a todos. O mesmo apóstolo admoestou seus leitores, "E não vos embriagueis com vinho, no qual há dissolução, mas enchei-vos do Espírito" (Ef 5.18). Se alguém está bêbado, as pessoas saberão. Será que também não deveriam ser capazes de enxergar a diferença que o Espírito faz na vida de alguém que é controlado, não pelo poder destrutivo da embriaguez, mas pelo poder redentor maior do Espírito? O som de cautela que precisa ser reproduzido é de que não há fórmula fácil para alcançar essa perfeição, conforme alguns, que falaram sobre a vida cristã "mais alta" e "vitoriosa", davam a entender. Apesar dessa vida, a lei do Espírito da vida em Cristo Jesus fez homens livres da lei do pecado e da morte (Rm 8.2); ali ainda permanece outra lei (7.21s.). Liberdade da força dessa "lei do pecado" sutil e sinistra não é tão instantânea e dramática como sustenta alguns professores da perfeição.

Outro contraste além daquele da "carne" e "Espírito", é aquele que Paulo redigiu entre o Espírito e a letra (*gramma*). Tendo morrido para a

lei (o código escrito), "de modo que servimos em novidade de espírito e não na caducidade da letra" (7.6). Ele se intitula um ministro "de uma nova aliança, não da letra, mas do espírito; porque a letra mata, mas o espírito vivifica" (2Co 3.6). Não que a lei seja sem valor espiritual ("a lei é espiritual", Rm 7.14), mas observada como um código de conduta externo pelo qual um homem pode ser justificado diante de Deus, ela pode apenas mostrar a morte; para o homem, sendo um pecador, a lei pode levar somente ao conhecimento do pecado, nunca libertá-lo dele (Rm 3.20). Observada como os judaizantes a entenderam, a lei está em oposição ao Espírito e o Espírito à lei. Ele que é renovado pelo Espírito e assim unido a Cristo, pela fé morreu para a lei como uma forma de salvação. Paulo lembrou os gálatas: "se sois guiados pelo Espírito, não estais sob a lei" (Gl 5.18).

Antes de deixar o ensinamento de Paulo sobre o Espírito Santo, deve ser dita uma palavra acerca do Espírito e da igreja. O Espírito é o vínculo da unidade católica que foi considerada como uma das marcas da igreja verdadeira (Ef 4.3). É útil associar o pensamento de Paulo com sua figura da igreja como um corpo (1Co 12.12-27). O Espírito Santo é o único que anima o corpo. Por intermédio do Espírito Santo "em um só Espírito, todos nós fomos batizados em um corpo... a todos nós foi dado beber de um só Espírito" (12.13). Os dons do Espírito são para a edificação da igreja (14.12). Os cristãos amam uns aos outros no Espírito (Cl 1.8); eles têm comunhão no Espírito (Fp 2.1); eles adoram a Deus no Espírito (Fp 3.3); a igreja é compreendida de cristãos que estão estabelecidos como uma habitação de Deus no Espírito (Ef2.22); assim, a igreja se torna uma epístola de Cristo, escrita não com tinta, mas pelo Espírito do Deus vivo (2Co 3.3).

E. A doutrina do Espírito nos documentos não paulinos do NT. Apesar dos outros escritos no NT falarem livremente do Espírito, eles acrescentam pouco ao ensinamento de Paulo. O autor de Hebreus acentuou a função do Espírito na inspiração da Escritura. Quando ele citava a Escritura ele fazia isso como se ela fosse a Palavra direta do Espírito. O Espírito Santo é o único que diz o que a Escritura diz, e a Escritura diz o que o Espirito Santo diz (Hb 3.7; 9.8; 10.15). Nesse aspecto é que se deve entender o verso familiar onde a "palavra de Deus" é descrita em categorias pessoais, tendo o poder de penetrar no ser mais profundo do homem e discernir os pensamentos e intenções do seu coração (Hb 4.12). Esse poder não é a Palavra como tal, mas somente quando ela é a Palavra inspirada pelo Espírito, e o Espírito, que a inspirou, a usa como um meio de convencer e converter aqueles que a ouvem (Observe a referência de Paulo à Palavra de Deus como a espada do Espírito, Ef 6.17). Pedro refletia a mesma visão da relação do Espírito à Escritura como fez o autor de Hebreus, quando ele afirmou que o Espírito de Cristo estava nos profetas do AT, testificando tanto dos sofrimentos quanto das glórias vindas de Cristo (1Pe 1.11). Semelhante ao autor de Hebreus, Pedro deu a prioridade, não ao autor humano, mas ao Espírito Santo na escrita da Escritura. Nenhuma profecia veio pela vontade do homem, mas homens falam de Deus sendo movidos pelo Espírito Santo (2Pe 1.21).

A epístola aos Hebreus fala sobre a morte expiatória do Senhor em que ele se ofereceu através do Espírito eterno, sem defeito, a Deus (Hb 9.14), uma frase difícil de interpretar. Ela é bem melhor compreendida, entendendo o seu próprio Espírito como o eterno, o Filho de Deus pré-existente. Diferente dos animais dos sacrifícios rituais, ele voluntariamente se ofereceu, dessa forma consentindo no propósito redentor do Pai (observe a referência de Paulo a Cristo como um "espírito vivificante" (1Co 15.45).

O último livro da Bíblia, Apocalipse, fala do Espírito da perspectiva do papel dele na profecia do NT. O autor, como os profetas de outrora, estava "em Espírito", no dia do Senhor (Ap 1.10), e ele escreveu uma mensagem na qual o Espírito falava às igrejas (2.7). "O testemunho de Jesus", disse o anjo, "é o espírito da profecia" (19.10); i.e., era o mesmo Espírito que inspirou os profetas que capacitaram o anjo para mostrar a João essas coisas, e que o capacitou a receber e escrevê-las; conseqüentemente, o anjo era o servo companheiro de João. Apocalipse refere-se repetidamente aos "sete espíritos" de Deus (1.4; 3.1; 4.5; 5.6). O número sete é geralmente entendido como um símbolo da perfeição do Espírito na plenitude e perfeição da sua eficácia universal na igreja. Essa interpretação é a base das linhas bem conhecidas do hino latim *Veni, Creator Spiritus*

> Vem, Espírito Santo, as nossas almas inspirar,
> E ilumina com fogo celestial.
> Teu é o espírito da unção,
> Que partilha teus dons *de sete formas*.
> O Espírito Santo não fala apenas à igreja,
> mas une a sua voz com a igreja no chamamento para o retorno de Cristo (Ap 22.17).

F. Conclusão. A Escritura revela que o Espírito Santo é divino (não uma inteligência superior criada acima dos anjos, mas inferior ao Filho, conforme Ário sustentava); em algum sentido, um com o Pai e o Filho, em outro, diferenciando-se deles. Em sua obra, o Espírito Santo está intimamente envolvido na criação de todas as coisas, e sustém todas as coisas, especialmente aquelas criaturas nas quais é encontrado o fôlego da vida. Ele também está profundamente envolvido na redenção do homem, sendo não somente o autor da pureza moral, mas o Espírito que inspirou os profetas a contar da vinda do Salvador. É ele, que no tempo devido, ungiu o Salvador, confiando toda sua plenitude sobre ele (Salvador). Nos últimos dias ele estendeu seus dons ao mundo todo para que pudesse erguer um novo Israel, uma nação eleita, a Igreja católica, que ele permitiu testificar de Cristo, e que ele guia em toda verdade. Isso é cumprido pela renovação dos corações dos homens individualmente, em quem ele habita, os tornando seu templo, purificando-os interiormente, e identificando-se com eles na batalha contra o mundo, a carne, e o diabo, e na aspiração deles por Deus. Por intermédio de seu enorme poder, com o qual ele ressuscitou Jesus da morte, ele levantará os santos no último dia, um grupo glorioso descansando de seus labores, cujas obras os seguirão (Ap 14.13).

III. O Espírito Santo na teologia e vida da igreja

Algumas questões concernentes ao ensinamento da Escritura sobre o Espírito Santo têm sido omitidas ou apenas brevemente mencionadas no estudo acima — questões para as quais tem sido reservado maior tratamento especial por causa da sua importância ou dificuldade, ou porque elas são questões nas quais a igreja cristã foi dividida, ou concernente aquilo em que ela tem interesse incomum.

A. O Espírito Santo e a Trindade. O Espírito de Deus é santo no AT, mas não há doutrina do Espírito Santo como a "terceira pessoa da Trindade". Porém essa maneira de expressão tem tido uma história ampla e variada na teologia cristã, e é necessário rever brevemente o significado da frase e procurar delinear a base bíblica para um entendimento da Trindade de Deus.

Dizer que o AT não contém nenhuma doutrina do Espírito como uma pessoa distinta, não implica que o Espírito no AT seja uma força vaga e impessoal. O Espírito é o Espírito de Deus, e porque o Deus de Israel é um Deus pessoal, seu Espírito é investido com qualidades pessoais e envolvido nos atos pessoais. Como a energia viva de um Deus pessoal, o Espírito envolve, governa, orienta, vivifica e move. "Para onde me irei do teu Espírito, ou para onde fugirei da tua face?" perguntou o salmista (Sl 139.7), sugerindo que onde o Espírito de Deus está, ali ele está presente pessoalmente. O Espírito Santo de Deus foi afligido pela rebelião de Israel (Is 63.10).

Em vista dessa linguagem personificada, a promessa de Jesus de que quando ele partisse deles (Jo 16.7), o Pai enviaria outro Consolador (*Parácleto*), o próprio Espírito Santo (Jo 14.16, 28), é uma promessa de acordo com o ensinamento do AT sobre o Espírito. Além disso, visto que ele tinha amizade com seus discípulos como uma pessoa, a implicação é que o Espírito, que deverá tomar seu lugar, também deve ser uma pessoa como ele mesmo. De outra maneira, a promessa do *Parácleto* ofereceria pouco conforto aos discípulos na contemplação da partida do seu Senhor. Não que eles teriam tido qualquer entendimento claro dessas questões antes do Pentecostes, mas tendo sido introduzido este grande evento revelador, eles foram preparados para o que eles tinham aprendido da Escritura judaica e do próprio Senhor, para considerar o Espírito não como a presença de Deus simplesmente, muito menos como alguma influência vaga, mas como uma manifestação pessoal de Deus. Por isso, Pedro poderia acusar Ananias de mentir ao Espírito Santo, que é Deus (At 5.3,4). Este lado da Encarnação e Pentecostes, Pedro poderia usar o termo Espírito Santo como diferente tanto do Senhor ressuscitado, que tinha sido erguido diante deles aos céus (1.9), quanto do Pai, a cuja destra Jesus tinha sido exaltado e de quem ele recebeu a promessa do Espírito (2.33). Esta mesma distinção hipostática ou pessoal do Espírito aparece no pronunciamento de Paulo de uma bênção tripla sobre os coríntios: "A graça do Senhor Jesus Cristo, e o amor de Deus, e a comunhão do Espírito Santo seja com todos vós" (2Co 13.14).

A afirmação mais clara da Trindade no NT é a incumbência do Senhor a seus discípulos para batizar "em nome do Pai, e do Filho e do Espírito Santo" (Mt 28.19). Uma passagem concernente ao Espírito, que apareceu amplamente no debate da igreja, está em Jo 15.26: "Quando, porém, vier o Consolador, que eu vos enviarei da parte do Pai, o Espírito da verdade, que dele procede, esse dará testemunho de mim." Pelo que diz respeito à doutrina da Trindade, essa passagem tem classicamente tido a apelação de estabelecer a doutrina

da emanação do Espírito Santo. Como o Filho é "gerado do" Pai, assim a igreja universal confessa que o Espírito "provém do" Pai (Sob a influência de Agostinho, a igreja ocidental, tanto a Católica Romana como a Protestante, confessa que ele também provém do Filho, *filioque*, mas isso não é afirmado expressamente na Escritura).

Interpretando esse texto, deveria ser feita observação em duas frases. Era o *Paráclelo* que o Filho enviaria, e é o Espírito que provém do Pai. A primeira frase parece definitivamente referir-se ao envio do Espírito no Pentecostes em seu papel, ou ofício, como Santificador. Visto que este envio do Espírito como o *Paráclelo* ainda era futuro na ocasião da declaração de Jesus, ele usou o tempo futuro, referindo-se ao Espírito como alguém que "Eu enviarei". Na linguagem teológica técnica, essa é uma frase "econômica", isto é, descreve a função do Espírito na "economia" da redenção. A segunda frase, "que provém do Pai", descreve, por contraste, a natureza essencial do próprio Espírito, isto é, uma frase "ontológica". O Espírito Santo é aquele que provém do Pai eternamente. Nem todos os estudiosos estão de acordo nesse último ponto. Alguns entenderiam a proveniência do Pai e o envio futuro pelo Filho, como ambos referindo-se à vinda do Espírito no Pentecostes. Nesse caso, pode ser sustentado que a partir do fato claramente revelado de que o Espírito foi dado pelo Pai e pelo Filho à igreja no Pentecostes, é correto descrever sua relação misteriosa inter-trinitária ao Pai e ao Filho, de uma forma analógica. Portanto, a igreja fala da sua "eterna emanação" do Pai e do Filho, após a analogia da sua maneira de operar no mundo a partir do Pentecostes, da parte do Pai e do Filho.

B. O pecado contra o Espírito Santo. Apesar do NT ser cheio da mensagem de misericórdia, perdão e reconciliação, que é o evangelho, há algumas declarações sérias sobre um "pecado para morte" (1Jo 5.16 KJV), sobre fazer "agravo ao Espírito da graça" que provoca a vingança (Hb 10.29), sobre blasfemar contra o Espírito Santo, um pecado que nunca será perdoado (Mc 3.28,29, e paralelos), nem nesse mundo, nem no outro que virá. A ofensa específica, que é chamada blasfêmia contra o Espírito nos evangelhos, é atribuir o poder de exorcismo de Jesus a Belzebu, o príncipe dos demônios, como se o próprio Jesus fosse possuidor de um espírito impuro. Há muitas nuances de interpretação dessa passagem, mas parece, sem dúvida, que a natureza imperdoável do pecado deve estar relacionada à deformação e perversão irremediável da natureza moral, que tornaria alguém capaz de tal cegueira para com a verdade, atribuindo tais obras de misericórdia, que tem origem no poder do Espírito de Deus, a uma fonte diabólica, uma malignidade tão arraigada que tornaria alguém insuscetível da graça redentora. Não está claro se a igreja tem o discernimento infalível para perceber tal pecado, muito menos o poder para invocar o anátema sobre ele; mas o aviso implica claramente em que a pessoa pode ser culpada de tal pecado e que ele certamente terá de ajustar contas com Deus.

Isto é basicamente o que o apóstata faz (Hb 6.4s. RSV. 10.29) quando, tendo sido um daqueles que "aqueles que uma vez foram iluminados, e provaram o dom celestial, e se tornaram participantes do Espírito Santo", ele enfraquece, pois "calcou aos pés o Filho de Deus, e profanou o sangue da aliança com o qual foi santificado, e ultrajou o Espírito da graça". O homem que faz isso é alguém que diz ser uma mentira o testemunho que o Espírito tem depositado em sua própria alma, e ele não viverá por sua confissão original, e através da sua vida declara que ele não acredita no que o Espírito diz. Tal pessoa não pode ser renovada para arrependimento. Sobre tal base alguém pode apreciar um pouco mais a seriedade do pecado de Ananias e Safira (At 5) e o julgamento repentino que aconteceu com eles. Como mencionado anteriormente, isso contribui para a evidência de que o Espírito é uma pessoa. Ninguém pode pecar contra uma influência; o pecado é significativo apenas na dimensão pessoal, na esfera dos relacionamentos pessoais.

Visto que o pecado contra o Espírito é a forma mais grave de pecado, a conclusão é óbvia, este é um pecado contra uma pessoa mais sagrada, santa e divina.

C. O Espírito Santo e os dons espirituais. A palavra *carisma* é principalmente um termo paulino usado tecnicamente para os dons do Espírito concedido aos cristãos para a edificação da igreja. Nenhuma dessas várias listas nas epístolas de Paulo é exaustiva, mas examinando e combinando os textos, é possível formar uma lista impressionante de dons espirituais. Alguns desses dons são conectados à proclamação da Palavra e à preservação e à fixação da verdade (profecia, Rm 12.6; 1Co 12.10; discernimento dos espíritos, 1Co 12.10; 1Jo 4.1; ensinamento, Rm 12.7; 1Co 12.28; línguas e sua interpretação, 1Co 12.10,28,30; milagres, 12.10,28,29; a palavra de sabedoria e a palavra do conhecimento, 12.8); outras passagens têm a ver com a execução do

serviço, alguns deles muito mundano em caráter, à irmandade cristã (curas, 1Co 12.9, 28,30; governo, 12.28; socorros, 12.28). A expansão desses dons esclarece que conforme o NT, o Espírito anima a igreja toda como um corpo, de modo que nada é feito exceto pelo seu poder de capacitar. Evidentemente os apóstolos desempenharam todos esses dons, mas Paulo escreveu aos Coríntios (12.4s) como se, em sua maior parte, os dons fossem distribuídos entre os membros da igreja individualmente segundo a vontade soberana do Espírito (12.11), atendendo ao desenvolvimento da igreja. Esses dons devem ser recebidos com ação de graças e exercidos com a devida consideração, mas eles não são permanentes nem universais, como é a fé, a esperança e o amor (13.13). Esses frutos normais do Espírito — "amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, domínio próprio", constitui a plenitude da vida cristã (Gl 5.22,23 ARC).

De acordo com a soberania do Espírito, que Jesus comparou com o vento que "assopra onde quer" (Jo 3.8), ali parece não haver *modus operandi* uniforme pelo qual esses dons são apresentados. No derramamento inicial do Espírito no Dia de Pentecostes, quando os discípulos estavam reunidos em uma atitude de expectativa, de repente o Espírito veio com o som de uma rajada de um vento poderoso e apareceu na forma de línguas como de fogo, pousando sobre cada um deles (At 2.1-4). Em outros lugares, quando Pedro estava pregando a Palavra, o Espírito caiu sobre a casa de Cornélio (10.44). Em outras ocasiões, o Espírito em suas manifestações carismáticas não veio pelo ouvir da Palavra, mas pela imposição de mãos. É muito interessante observar que em Samaria, Filipe era dotado com algum carisma quando ele pregava — demônios eram exorcizados, doentes curados (At 8.7,8) — no entanto, aqueles que acreditavam e eram batizados não tiveram o Espírito sobre eles até que Pedro e João impuseram as mãos sobre eles (8.17). O Espírito foi semelhantemente mediado pela imposição de mãos de Paulo sobre os doze discípulos de João Batista, em Éfeso (19.1-7).

A imposição de mãos tornou-se o costume recebido na igreja cristã por transmitir simbolicamente o Espírito na confirmação e ordenação, e naquelas comunhões onde a dotação carismática é buscada e manifestada. Esse recebimento dos dons do Espírito é acompanhado geralmente pela imposição de mãos. As mãos têm sido sempre usadas expressivamente pelo homem, e sua imposição tem sido, desde os tempos antigos, um meio de transmitir uma graça ou bênção (Gn 48.13-16; Mc 10.16). Então é apropriado que receber essa bênção suprema da presença e poder do Espírito seja simbolizada pela imposição de mãos.

Quanto à série de dons espirituais, eles todos expressam a forma da manifestação mais extraordinária de poder para questões simples e desprezíveis. Atos 19.12 registra curas através de um toque de lenços e aventais usados pelo apóstolo Paulo. Paulo listou "ajudantes" e "administradores" entre aqueles dotados pelo Espírito (1Co 12.28). Porém, não parece que qualquer dotação pública ou milagrosa esteja necessariamente envolvida. Pelo contrário, aqueles em comunhão com os crentes que eram dotados de sabedoria nos afazeres práticos e cuja força espiritual os tornava um exemplo digno aos fracos, eram considerados como tendo recebido tais dons do Espírito como um presente, para ser empregados na edificação da igreja.

Conforme o tempo passava, o aspecto inspirativo do ministro começava a retroceder em favor do institucional na forma de ofícios de presbíteros e diáconos, e muitas das manifestações sobrenaturais do Espírito desapareceram completamente. Não pode haver dúvida de que essa tendência empobreceu a igreja, e a luta para proteger a igreja de tornar-se uma estrutura meramente institucional dentro da sociedade humana, com a perda daquela inspiração vital que somente o Espírito pode dar, permaneceu um fator constante durante todos os séculos da história cristã.

O surgimento e o crescimento rápido do Pentecostalismo na atualidade é um testemunho notável à necessidade da igreja institucional pela renovação espiritual. Sem a presença e poder do Espírito Santo, a igreja é simplesmente um fenômeno sociológico.

D. O dom de línguas. Nas discussões da soberania do Espírito ao conceder seus dons, da renovação da igreja, e da ampla série de *carisma*, nenhum motivo revelará mais rapidamente uma diferença de opinião em todas essas questões do que o dom de línguas. Por causa da recrudescência presente de interesse nesse assunto, uma discussão breve é necessária do ponto de vista do tratamento geral da doutrina do Espírito Santo. Alguns rejeitam essa questão em razão de que Paulo considerou evidentemente o dom um embaraço, colocando-o em último em uma lista onde o apostolado era o primeiro (1Co 12.28), e exortava seus leitores a almejar os dons maiores (12.31), dizendo que ele antes falaria cinco palavras na igreja com sua compreensão, do que dez mil em uma língua desconhecida (14.19). Por outro lado,

porém, é óbvio o fato de que Paulo, o chefe dos apóstolos, reconhecia o dom como dado pelo Espírito (12.11), e agradecia a Deus porque ele falava em línguas mais que qualquer outra pessoa (14.18). Além disso, o dom de línguas era central na efusão pentecostal do Espírito e na fundação da Igreja Cristã.

Não está claro se o dom de línguas inicial, no Pentecostes, era o mesmo conforme aquele manifestado posteriormente em Corinto. A mesma palavra, *glossa*, é usada em ambos exemplos, e a mesma inspiração do Espírito é pressuposta. Até a mesma reação da parte dos descrentes é possível. Alguns acusaram zombeteiramente os apóstolos de estarem embriagados (At 2.13), e Paulo receou que os descrentes considerassem os cristãos como lunáticos (1Co 14.23). Porém, existe o testemunho claro em Atos, daqueles judeus da Diáspora, que ouviram os apóstolos falando em seus dialetos nativos (At 2.8). Visto que o som foi descrito como uma "língua" do ponto de vista do falante, ele foi chamado de "idioma" do ponto de vista do ouvinte. Entretanto, não era o caso com a glossolalia de Corinto. Ali, o fenômeno foi descrito com uma "língua desconhecida" tanto do ponto de vista do falante, como do ouvinte, pois foi necessário um intérprete para a edificação dos ouvintes. Aquilo que Paulo falou da experiência extática das línguas quando oradas no espírito, enquanto a mente estava "sem fruto" (1Co 14.14) levou muitos a acreditarem que o dom, em Corinto, não é uma "linguagem" absolutamente, mas tagarelice, embora o uso dessa palavra tenha como propósito usar linguagem pejorativa. (Alguns demonstraram que glossolalia são línguas desconhecidas no sentido das linguagens muito obscuras, mas análise lingüística não sustenta essa tese).

A incredulidade, claro, dispensa todas manifestações como simples entusiasmo, não sendo preciso invocar o sobrenatural para explicá-las. De fato, deve ser garantido que as emoções estão envolvidas radicalmente no uso das línguas, exatamente como as glândulas estão envolvidas no exercício do amor e da ira. Mas mesmo quando a experiência do amor é mais que secreção glandular ("à semelhança de um suor frio"), então, falar em línguas pode ser mais que emoção. Pode ser emoção evocada pela presença e poder do Espírito Santo.

A popularidade do dom, tanto na Igreja Primitiva como em alguns círculos hoje, é compreensível. Quando um homem é tirado de um êxtase, ele sente seu espírito banhado com o Espírito divino, por isso ele está intensamente ciente de contar com o apoio de Deus e na mais restrita comunhão com ele. Contra tal experiência espiritual certamente não há lei, e é um prejuízo vão que negaria conseqüentemente o direito de um cristão de falar "consigo mesmo e com Deus" (1Co 14.28). Todavia, o dom é obviamente uma certa ostentação em público, e gratificante para qualquer um que anela proeminência pessoal. Paulo, em sua avaliação clássica do dom (caps. 12-14), reconheceu línguas como um dom divino (12.10), e expressou gratidão por esse dom em sua própria experiência pessoal (14.18). Contudo, é um dom de modo algum indispensável, e a forma mais excelente é a forma do amor (12.31). Falar em línguas sem amor é como "bronze que soa ou como o címbalo que retine" (13.1). Portanto, aquele que fala em uma língua, renuncie toda autoglorificação, e procure a edificação do corpo (14.4). Quando tais regras são observadas, não há razão para degradar o uso das línguas. Não é tanto a presença ou a ausência de um dom particular, quanto a falta de poder espiritual na vida dos indivíduos e da igreja que está em questão. Este é o apelo que o movimento pentecostal faz a toda igreja. Não reprima o Espírito, mas deseje sinceramente seus dons. Onde tem sido mostrado que 1 Coríntios 12 e 14 são para a época apostólica exclusivamente? Apenas deixe aqueles que alegam ter descoberto os dons negligenciados de 1 Coríntios 12 e 14, não negligenciarem o amor de 1 Coríntios 13, que é a melhor e única recomendação da vida cheia do Espírito.

E. Batismo e o Espírito Santo. Uma razão por que a Igreja, em sua forma mais institucional demonstrou pouco interesse na evidência demonstrativa da presença do Espírito, é a da teologia da função do Espírito na Igreja e a da vida cristã, que tem sido intimamente vinculada à teologia do batismo. Alguém recebe o Espírito na hora do seu batismo, assim se pensa, e ele não precisa, então, de nenhuma outra experiência do Espírito. Numa primeira consideração, isso deve parecer anormal, visto que João Batista contrastou expressamente seu batismo na água com o batismo no Espírito Santo e no fogo, que seu sucessor (Cristo) executaria (Mt 3.11, e paralelos). Então, como podem esses dois batismos, que são tão claramente contrastados por João Batista, estarem associados no ensinamento da Igreja?

Em primeiro lugar, deve ser reconhecido que a profecia do batismo no Espírito e no fogo teve seu cumprimento no Pentecostes, quando o Espírito desceu sobre os discípulos com a manifestação das línguas como de fogo (At 1.5). Não há razão

para associar essa experiência de qualquer forma direta com o batismo na água, que ocorreu aparentemente durante o ministério terreno de Cristo (Jo 4.1). Além disso, o derramamento do Espírito sobre a casa de Cornélio, que foi chamado de "batismo do Espírito Santo" por Pedro (At 11.16), foi obviamente independente do batismo deles na água, que ocorreu somente posteriormente, o qual ilustra claramente a diferença óbvia entre batismo no Espírito e batismo na água.

Antes do relacionamento do Espírito com o batismo na água ser considerado, é necessário determinar o significado da expressão "batismo no Espírito Santo". Será que o "batismo no Espírito Santo" descreve um único evento na fundação da Igreja, ou será que os cristãos deveriam procurar em todas as idades tal experiência?

No julgamento do escritor, deveria se reservar o termo "batismo no Espírito" para o dom inicial do Espírito à Igreja. A frase usada tanto por João Batista (Mc 1.8), como pelo Senhor ressuscitado (At 1.5) refere-se claramente ao Pentecostes, e Pentecostes é obviamente único na história redentora (uma singularidade que é comemorada no ano cristão, no domingo de Pentecostes). Então como alguém explica Atos 11.16, onde se diz que a casa de Cornélio foi "batizada com o Espírito Santo?" Deveria ser observado que esse incidente foi considerado por Lucas como único. Esse é o primeiro relato da pregação do evangelho aos gentios, e quando Pedro narrou a ocorrência diante dos anciãos de Jerusalém, ele salientou que o Espírito Santo agora tinha caído sobre os gentios, como também "sobre nós ao princípio" (At 11.15). Dessa forma, Pedro uniu diretamente esse derramamento do Espírito ao primeiro derramamento em Pentecostes. Seus ouvintes reconheceram isso como tal: "Na verdade até aos gentios deu Deus o arrependimento para a vida". Por isso, a abertura da porta do evangelho aos gentios foi a conclusão do que aconteceu no Pentecostes, visto que isto mostrou que não somente judeus "de toda nação debaixo dos céus", mas gentios também, devem ser incluídos nas bênçãos e privilégios da nova dispensação do Espírito. As Escrituras referem-se a ambos eventos como "batismo no Espírito", reservando o termo exclusivamente para esses eventos.

O batismo no Espírito descreve simplesmente a vinda do Espírito sobre a igreja no início de um caminho novo e permanente, em contraste com as manifestações parciais, transitórias e limitadas do seu poder na época do AT. Devido o Espírito ter vindo em uma manifestação final e plena, ele permanece presente na Igreja em todas as épocas para conceder todo dom espiritual e bênção necessária para a vida e crescimento do cristão individualmente e o desenvolvimento da missão da Igreja. Visto que o Espírito veio dessa forma para habitar com a Igreja para sempre, os cristãos são ordenados a "andar em Espírito" (Gl 5.16), e se encherem "do Espírito" (Ef 5.18). Eles devem ter a "unção" (*carisma*) do Espírito (1Jo 2.20-27); o Espírito é chamado de "penhor" (*arrabon*) da herança do cristão (Ef 1.14). Essa última expressão refere-se a uma "primeira prestação" ou "pagamento inicial" ou "garantia", que obriga alguém bem sucedido a fazer pagamentos adicionais. O pensamento do apóstolo é que o Espírito é dado como uma primeira prestação da herança do crente em Cristo.

Embora o batismo no Espírito seja distinguido do batismo na água, ele de modo algum rejeita o batismo com água (como os Quakers ensinaram). A obra do Espírito Santo está estritamente relacionada no NT com o batismo na água. Primeiramente, o Senhor, comissionando seus discípulos para batizar, lhes disse que deveria ser "em nome... do Espírito Santo" (Mt 28.19). Tal ordem indicaria pelo menos, que o cristão batizado é colocado em um relacionamento de dependência do Espírito Santo por todo o restante da sua vida e consagrado ao serviço que o Espírito inspira. O próprio batismo não produz esse relacionamento, mas não há batismo verdadeiro onde esse relacionamento entre o Espírito e o batizado seja deficiente.

A conexão entre batismo e o Espírito pode ser mais rigorosamente definida pelo relato da conversa de Jesus com Nicodemos (Jo 3). Jesus traçou a vida espiritual do indivíduo de volta às suas origens no novo nascimento realizado pelo Espírito. Ao mesmo tempo, ele conectou essa renovação interior, produzida pelo Espírito, com água: "Aquele que não nascer da água e do Espírito, não pode entrar no reino de Deus" (v. 5). Enquanto que seria anacrônico dizer que Jesus referiu-se expressamente ao batismo cristão, seria até menos plausível supor que essa Escritura não tinha nada a ver com batismo (como é feito quando a água é alegorizada para significar a "palavra"). O uso da água para o propósito religioso de ablução e purificação, com o qual Nicodemos estava familiarizado como um judeu, estava subordinado ao significado do rito cristão da iniciação pelo batismo. Pode haver pouca dúvida que durante o período em que o evangelho de João foi escrito, a frase "ser nascido da água" foi entendida como sendo o sinal visível do batismo, enquanto que "ser nascido do

Espírito" referia-se à graça interior significada por ele. Entretanto, dificilmente pode ser enfatizado, levando em consideração a longa história do sacramentalismo, que essa distinção entre o sinal visível e a graça interior deva ser cuidadosamente sustentada. O simbolismo e a realidade interior se movem ao longo de linhas paralelas. Entretanto, o batismo é o símbolo apropriado da renovação interior do Espírito, mas o próprio batismo não produz essa renovação. O novo nascimento é o resultado de uma obra sobrenatural do Espírito no coração (*Veja* Jo 6.60ss. onde Jesus diz que "O espírito é o que vivifica, a carne para nada aproveita"). Que a obra do Espírito está associada com o batismo, mas não dependente dele, é visto no livro de Atos: em Atos 8.17 (samaritanos), o Espírito veio em seus dons carismáticos após o batismo; em Atos 9.17 (casa de Cornélio), o Espírito veio em seus dons carismáticos antes do batismo; em Atos 19.5,6 (discípulos de Éfeso), o Espírito veio imediatamente como o batismo.

Esse último exemplo é interessante, visto que Paulo, quando percebeu que os discípulos em Éfeso não tinham o Espírito, levantou a questão do batismo deles, o qual ele não teria feito caso não tivesse conexão entre os dois em sua mente. Ao perguntar se eles tinham recebido o Espírito, e eles tendo professado total ignorância da questão, ele então perguntou: "Em que sois batizados então?" (v. 3). A naturalidade com que Paulo associou o batismo e o recebimento do Espírito também é evidente em 1 Coríntios 12.13. "Pois todos nós fomos batizados em um Espírito formando um corpo." O Espírito é o elemento no qual o batismo ocorre, pois é o Espírito que anima o corpo, isto é, a Igreja, à qual alguém é unido por meio do batismo. Paulo continuou a dizer no mesmo verso, "todos temos bebido de um Espírito", o que pode aludir à eucaristia, mas isso parece forçado. É provável que o verso todo se refira ao batismo. Paulo escreveu literalmente que todos foram "molhados" ou "saturados" com o único Espírito, pelo qual todos fomos batizados em um corpo. A figura é aquela de ser imerso no Espírito ou beber do Espírito como a poção da nova vida, que é a experiência do cristão batizado.

Outra passagem que indica possivelmente que Paulo associou a recepção do Espírito e do batismo é encontrada em sua segunda carta aos Coríntios: "Mas aquele que nos confirma convosco em Cristo e nos ungiu é Deus, que também nos selou (*sphragizo*), e nos deu o penhor do Espírito em nosso coração" (2Co 1.21, 22 ARC). Já no 2º séc., o batismo foi chamado de um "selo", e é muito possível que Paulo estivesse aludindo ao batismo na figura de autenticação, como aquilo que marca, autentica e atesta a união do crente com Cristo e a recepção do seu Espírito no seu coração.

Talvez a associação mais restrita nas epístolas de Paulo, entre o rito exterior do batismo e o recebimento interior do Espírito, seja encontrada em sua breve carta a Tito. Segundo a misericórdia de Deus, o apóstolo escreveu que ele (Deus) salvou os homens, "pela lavagem da regeneração e da renovação do Espírito Santo, que abundantemente ele derramou sobre nós por Jesus Cristo nosso Salvador" (Tt 3.5,6). A linguagem da "lavagem" é simplesmente uma alusão ao batismo, e "regeneração" refere-se ao novo nascimento, uma mudança interior fundamental que resulta em uma (progressiva) "renovação do Espírito Santo". Se isso foi tudo que Paulo já escreveu sobre batismo e o novo nascimento, alguém pode concluir que o primeiro realiza o segundo. Mas, no contexto mais amplo do seu ensinamento sobre a eficácia do batismo, é melhor entender essa passagem de uma maneira que não tira nada do significado no sinal exterior, nem do poder do Espírito Santo. O batismo é uma lavagem de regeneração no sentido de que ele pertence e apresenta, de uma maneira simbólica, a purificação interior do pecado do passado, de modo que a pessoa batizada levanta das águas do batismo para uma nova vida em Cristo, aqui chamada de "renovação do Espírito Santo".

F. O Espírito Santo e a confirmação. A confirmação é um rito estritamente relacionado ao batismo e é praticada de uma forma ou outra por muitas igrejas cristãs. Por causa da associação entre o recebimento do Espírito e batismo, refletida nas Escrituras que foi discutida, nos tempos antigos a igreja simbolizava o recebimento do Espírito por intermédio de um rito especial imediatamente seguinte ao batismo. O confessor recentemente batizado era "confirmado" pela imposição de mãos, e seu corpo ungido com óleo na forma de uma cruz em sua testa, para que ele pudesse ser revestido com o Espírito Santo e consagrado ao sacerdócio espiritual dos crentes. Esse rito tem sido praticado até hoje na igreja oriental. Considerando que o batismo é agora comumente ministrado na infância, a criança renascida é ungida em sinal do seu recebimento do Espírito. Contudo, na igreja romana, o rito da confirmação, que tem conseguido *status* separado como um sacramento, é adiado até a idade da puberdade como "o sacramento por meio do qual o Espírito Santo vem a nós de uma forma especial para nos capacitar a professar

nossa fé como cristãos e soldados fortes e perfeitos de Jesus Cristo".

Os Reformadores não disseram nenhuma palavra privando esse rito do seu *status* sacramental. Lutero o chamou de "tolice e tagarelice mentirosa, planejada para adornar o ofício do bispo para que eles possam ter ao menos algo para fazer na igreja". No entanto, embora privado do seu *status* sacramental, alguma forma de confirmação tem sido guardada naquelas participações práticas do batismo infantil, como um tipo de conclusão daquela ordenança. Quando é perguntado o que o rito da confirmação indica, a resposta tem sido dada classicamente (especialmente nos círculos luteranos e anglicanos), que ele simboliza a doação do Espírito Santo. Esse pensamento, incluído em "Order of Confirmation" do *English Book of Common Prayer*, tem sido adornado com beleza poética em *Christian Year* de Klebe. Falando da criança acerca de ser confirmada, ele canta:

> Levanta, Espírito Santo, teu perfeito véu
> Entre nós e os fogos da juventude;
> Sopra, Espírito Santo, tua brisa refrescante,
> Nossa testa febril em tempo de aliviar.

Enquanto que seja verdadeiro que nos dois exemplos no livro de Atos o batismo é seguido pela imposição de mãos e o recebimento do Espírito (At 8.17, os samaritanos, e At 19.6, os discípulos efésios de João), não há exemplos dessa ordem exata de eventos. Além disso, em ambos exemplos, aqueles que foram batizados eram adultos confessando sua fé, e a vinda do Espírito envolvia o uso dos dons carismáticos (Isso não é dito expressamente sobre os samaritanos, mas a resposta de Simão Mago, quando ele observou o efeito da imposição de mãos, implica muito). Por contraste, o rito atual da confirmação é dado àqueles que foram batizados quando crianças e não está envolvido com o exercício dos dons do Espírito. Entretanto, é duvidoso se a visão de que alguém recebe o Espírito na confirmação pode ser estabelecida no NT.

G. O Espírito Santo e a Escritura. Por toda a história da Igreja, a Palavra de Deus escrita e o Espírito de Deus têm sido intimamente associados. A autoridade das Escrituras Judaicas na igreja apostólica está expressamente estabelecida na inspiração do Espírito. Davi escreveu os Salmos pelo Espírito (Mt 22.43; Mc 12.36; At 1.16). O mesmo é verdadeiro acerca dos profetas (At 28.25; 1Pe 1.11; 2Pe 1.21) — "homens santos falaram da parte de Deus inspirados pelo Espírito Santo". O autor de Hebreus é especialmente claro ao dizer que foi o Espírito de Deus que falou na Escritura (Hb 3.7; 9.8; 10.15). A declaração mais compreensiva é encontrada em 2 Timóteo 3.16, que registra que toda a Escritura é inspirada por Deus (*theopneustos*). Muitas vezes é dito que "Deus fala" ou "o Senhor fala" na Escritura (Mc 12.26; Mt 1.22). Que tal linguagem é permutável com "o Espírito fala", é evidência adicional para a deidade completa da terceira pessoa da Divindade.

Quando Cristo veio, a "Palavra tornada carne" não fez nada, exceto pelo Espírito. As palavras que Cristo falou estavam cheias do Espírito e elas são vida. Ele, por sua vez, prometeu que quando ele deixasse seus discípulos ele enviaria outro, que traria à lembrança deles o que Cristo disse e os levaria à verdade (Jo 14.26). A igreja tem entendido universalmente essa direção pelo Espírito dentro da verdade para exprimir que os apóstolos foram inspirados pelo Espírito como testemunhas para Cristo e como professores da Igreja. Entretanto, os documentos que eles e seus associados escreveram, são de autoridade final para a Igreja, juntamente como as Escrituras do AT.

A função do Espírito Santo na revelação está resumida como abaixo: desde o dia de Pentecostes em diante, o Espírito assegurou a validade do testemunho apostólico a Jesus Cristo (At 1.8; 2.1s.). Iluminados pelo Espírito, eles descobriram tanto o significado da existência de Jesus como o significado final das Escrituras do AT que testemunhavam dele. Essa verdade era o objeto do testemunho deles (At 2.22-41), um testemunho que foi preservado pela Igreja nas Escrituras do NT.

H. O testemunho interior do Espírito. O testemunho interior do Espírito é chamado por D. F. Strauss de "calcanhar de Aquiles" da teologia Protestante. Quando se trata de autoridade em questões de fé, Roma apela ao *magisterium*, ou ofício de ensinar, da Igreja; os sectários apelam à inspiração direta do Espírito, que tende a juntar-se com razão ou consciência esclarecida, ou êxtase religioso. A Igreja Protestante apela à Escritura sozinha (*sola scriptura*). A doutrina do testemunho interior do Espírito ensina que o mesmo Espírito que falou na Escritura, fala nos corações dos homens através e com a Escritura, para confirmar e selar suas verdades a todos que acreditam. Esse testemunho interior não acrescenta nada à Revelação escrita, pois fora da Escritura não há Revelação. Mas ele afirma que a Escritura é a Palavra de Deus para que "...nossa persuasão

e convicção completa da verdade infalível e da autoridade divina da Escritura seja da obra interior do Espírito Santo, levando testemunha por intermédio e com a palavra em nossos corações" (*Westminster Confession*, I, V).

Sob esse aspecto, deveria ser observada a referência de João à unção (*carisma*) do Santo que os cristãos têm, que os capacita a conhecer todas as coisas — isto é, todas as coisas necessárias para a salvação deles (1Jo 2.20). Parece melhor entender essa "unção" como referindo-se ao Espírito Santo que os crentes têm de Cristo. Essa unção escreveu João, "Quanto a vós outros, a unção que dele recebeste permanece em vós, e não tendes necessidade de que alguém vos ensine; mas, como a sua unção vos ensina a respeito de todas as coisas, e é verdadeira, e não é falsa, permanecei nele, como também ela vos ensinou" (1Jo 2.27). Isso é dito em um contexto amplo da admoestação e conselho contra os falsos professores, que João chamou de anticristos, mestres que negam a Cristo. Como um apóstolo inspirado, ele escreveu a seus convertidos incitando-os a viver na verdade que eles tinham ouvido desde o início (v. 24). Significativamente, ele não contou apenas com sua própria autoridade como um apóstolo, importante como era que ele deveria exercer essa autoridade escrevendo uma carta a eles. Ele apelou para a autenticação da verdade do seu ensinamento contra o falso ensinamento daqueles a quem ele se opôs, para a unção que seus leitores tinham recebido como cristãos. É natural entender essa unção pelo Santo, como o Espírito Santo. Esse Espírito, dado por Deus, confirmava e selava nos corações dos cristãos a quem João escrevia, a verdade da Palavra de Deus conforme o apóstolo tinha ensinado a eles, para que não houvesse perigo de que eles se rendessem ao ensinamento falso. Eles tiveram a unção que os capacitava a discernir todas as coisas.

A palavra "testemunho" é um termo apto e bíblico para descrever esse aspecto da obra do Espírito Santo, pois ele é o testemunho que tem primazia. Como Jesus prestou testemunho ao Pai, então o Espírito presta testemunho a Jesus durante toda a Escritura. Esse pode ser o significado do verso difícil em 1 Timóteo 3.16, que diz que Jesus foi "justificado em espírito", isto é, Jesus, que foi condenado pelos homens incrédulos e crucificado, é justificado pelo testemunho do Espírito que ele é o Cristo, conforme as Escrituras testificam. Ele sela nos corações dos crentes o que as Escrituras dizem acerca de Jesus como o Cristo.

Por mais que alguém possa interpretar 1 Timóteo 3.16, a importância do testemunho do Espírito nos corações dos homens, até onde a Escritura diz respeito, é que desse modo a Bíblia torna-se o discurso pessoal de Deus ao homem. Se não for assim permanece um simples livro humano, para ser lido como um dos grandes livros do mundo, uma obra-prima da literatura saboreada por suas passagens de grande prosa. Quando o Espírito fala através da Escritura, descobre-se que a história santa, que revela desde o primeiro até o segundo Adão, o engaja em seu próprio destino. Ele permanece caído em Adão e condenado; e, pela graça de Deus, ele permanece justo em Cristo. É esse testemunho interior do Espírito que transforma a autoridade formal da Escritura — que a Igreja Católica Romana aceitou bem como os Reformadores — em uma autoridade material, de modo que ela se torna "viva e poderosa" para transformar vidas.

João não apenas associou o Espírito com a proclamação dos apóstolos de que Jesus é o Cristo, conforme esta Palavra é preservada na Escritura, mas também com os sacramentos:

"Este é aquele que veio por meio de água e sangue, Jesus Cristo; não somente com água, mas também com a água e com o sangue. E o Espírito é o que dá testemunho, porque o Espírito é a verdade. Pois há três que dão testemunho no céu: o Pai, a Palavra e o Espírito Santo; e estes três são um. E três são os que testificam na terra: o Espírito, a água e o sangue, e os três são unânimes num só propósito" (1Jo 5.6-8).

Essa passagem é notavelmente difícil e a interpretação detalhada oferece várias opções. É possível que a "água" e o "sangue" sejam uma alusão ao batismo e crucificação de Jesus. Se for, é difícil saber por que o batismo e a morte de Jesus deveriam ser mencionados dessa forma, a menos que alguma referência ao batismo dos fiéis e a participação eucarística deles na morte de Cristo fosse feita, à qual é imposto o testemunho interior do Espírito. Quando o Espírito dá testemunho com o espírito do homem que ele é um filho de Deus, e que ele tem a fé de confessar Jesus como Senhor, então os sinais sacramentais exteriores "concordam" com o testemunho interior do Espírito, e os três prestam um testemunho comum com a verdade.

A objeção perene à doutrina do testemunho interior do Espírito é que é mero subjetivismo. A questão é pressionada, como alguém pode comprovar uma experiência interior? Como alguém pode saber se ela tem a ver com o Espírito de Deus, e não mera psicologia? Afinal, o povo pode estar interiormente certo e convencido sobre algumas coisas muito incertas e não convincentes. 1 João

4.1-3 oferece essa resposta: a forma de provar um espírito, se ele é de Deus — pois há muitos falsos profetas no mundo — é ver se alguém é levado a confessar que Jesus Cristo, que veio em carne, é de Deus. "Nisto conhecereis o Espírito de Deus" (1Jo 4.2). O movimento do argumento, então, é da convicção interna ao evento histórico externo da Encarnação. Isto é, deveras, um critério adequado somente para aqueles que permanecem dentro do círculo da fé. Caso alguém pressione por um critério "natural" pelo qual comprovar a presença do Espírito Santo na vida de um cristão individualmente, ou da Igreja como um todo, não pode ser outro que o do amor. Todos, diz o apóstolo, que são gerados de Deus amam a Deus, pois Deus é amor. E, se um crente ama a Deus, ele amará seu próximo também, pois como ele pode odiar um irmão que ele tem visto, e amar a Deus que ele não viu? Se ele ama a Deus, Deus habita nele (1Jo 4.7s.). Não pode haver dúvida de que essa presença da habitação de Deus no coração e na vida é a presença do Espírito Santo, pois "o amor de Deus está derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado" (Rm 5.5 ARC). Por isso, de todos os frutos do Espírito, o amor é o maior, e a forma mais excelente (1Co 13).

I. O Espírito Santo e a missão da igreja. Deus começou a história em Jesus Cristo, ele também continuou a participar na história na obra do Espírito e por intermédio dela. Os Atos dos Apóstolos são os atos do Espírito Santo no mundo. À medida que o escritor de Hebreus cita a Escritura com as palavras, "Conforme o Espírito Santo diz", então o que foi executado na missão da Igreja apostólica pode ser descrito como "aquilo que o Espírito Santo faz". Essa missão da Igreja continua e continuará até que o Senhor tenha conquistado o último inimigo, a morte. Como a vida de Jesus, a morte e a ressurreição são o conteúdo do evangelho, dessa forma é o Espírito Santo que faz o evangelho uma realidade transformadora e redentora na sociedade. Se não fosse pelo Espírito Santo, não haveria Igreja no mundo. É o Espírito que fala à Igreja (Ap 2.7,11,17,29), e é ele que insere a Igreja no mundo para proclamar o evangelho (At 13.1-4), e a habilita fielmente sob todas as circunstâncias a prestar esse testemunho (Hb 2.3,4).

BIBLIOGRAFIA. A. Murray, *The Spirit of Christ* (1888); H. B. Swete, *The Holy Spirit in the New Testament* (1910); A. Kuyper, *The Work of the Holy Spirit* (1941); T. Preiss, *Le témoignage intérieur du Saint-Esprit* (1946); C. K. Barnett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (1947); Schweizer, "Pneuma, Das Neue Testament", TWNT (1959); J. Calvin, *Institutes*, Bk. I, caps. vii e xii, Bk. III. cap. i (1960); L. Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit* (1964); J. L. Sherill, *They Speak with Other Tongues* (1964); H. Thielicke, *Between Heaven and Earth*, cap. V, "Speaking in Tongues" (1965).

P. K. Jewett

ESPÍRITOS EM PRISÃO. A interpretação da frase que ocorre somente em 1Pe 3.19, ἐν φυλακῇ πνεύμασιν, que não é encontrada em nenhum outro lugar da Escritura. A frase não pode ser compreendida a não ser que seja interpretada como parte da construção gramatical completa que começa com a primeira frase do v. 18: "Pois também Cristo morreu, uma única vez, pelos pecados, o justo pelos injustos, para conduzir-vos a Deus; morto, sim, na carne, mas vivificado no espírito, no qual também foi e pregou aos espíritos em prisão, os quais, noutro tempo, foram desobedientes quando a longanimidade de Deus aguardava nos dias de Noé, enquanto se preparava a arca, na qual poucos, a saber, oito pessoas, foram salvos, através da água" (vv. 18-20). A dificuldade preponderante da frase é vista nas suas inúmeras variantes que ocorrem nos manuscritos e na confusão das versões. Um bom número de editores substituiu o nome Enoque por Noé, que é claramente sem sentido. O texto é geralmente atribuído ao livro etíope de Enoque (1 Enoque), descrevendo os semideuses que o judaísmo da Pérsia posteriormente assumiu terem nascido de mulheres na base de uma interpretação equivocada de Gênesis 6.2 e passagens semelhantes (cp. A. Cohen, *The Soncino Chumash* [1947], pág. 25 para a interpretação correta). Tais referências mitológicas são infelizes, pois não elucidam o texto. O propósito do texto é instruir e encorajar o crente de que seus sofrimentos imediatos não são em vão. Pedro ilustra isto pelo sofrimento de Cristo: "Cristo também morreu", que ele associou à salvação anterior trazida pela água no caso de Noé. Os espíritos aprisionados são os cativos pelos seus próprios pecados (Is 42.7; 53.8, entre outros) e para quem Jesus pregou o Espírito Santo nos dias de Noé. Este princípio está claramente declarado no prelúdio da narrativa do Dilúvio (Gn 6.3): "O meu espírito não agirá para sempre no homem, pois este é carnal", e é esclarecido em Hebreus 11.7, que a fidelidade de Noé não apenas operou para sua salvação por meio da provação aquática, mas para a condenação dos incrédulos: "Pela fé,

Noé... aparelhou uma arca para a salvação da sua casa; pela qual condenou o mundo..." Foi para estes, por meio do seu Espírito, que Jesus Cristo pregou. Não há necessidade de fantasias pagãs, ou mitologias antigas, para compreender o texto.

W. WHITE JR.

ESPIRRO (זורר). A palavra é encontrada em 2 Reis 4.35 e Jó 41.18, onde uma melhor tradução seria "forte sopro" com na NVI; na KJV há registro da forma arcaica de espirro. A forma plural desta palavra encontra-se em Jó 41.18, no capítulo sobre leviatã. Na RSV, a forma arcaica não é encontrada. A forma arcaica de "espirro" é encontrada nas primeiras edições da KJV, na passagem em que Eliseu revive o menino (2Rs 4.35) — "este espirrou sete vezes". Não há registro da forma arcaica nessa descrição em edições posteriores da KJV, na ASV ou RSV.

S. BARABAS

ESPONJA (σπόγγος, *esponja*). A única ocorrência (Mt 27.48 etc.) é relacionada à bebida de vinagre dada ao Senhor na cruz. Esponjas, do *filo Porífera*, são animais metazoários, do mar ou da água doce, repletos de inúmeros poros, câmaras e canais onde a água penetra e sai. Os esqueletos córneos desses animais eram utilizados para uma variedade de propósitos domésticos desde tempos antigos. De acordo com Plínio, era uma prática comum entre os soldados romanos carregarem um pedaço de esponja para o uso como um meio de beber, precisamente como descrito nos Evangelhos.

G. S. CANSDALE

ESPOSA. *Veja* CASAMENTO.

ESQUADRINHAR. *Veja* PESOS E MEDIDAS.

ESQUIFE. *Veja* NAVIOS.

ESQUINA, CÂMARA SUPERIOR DA (עליה, *câmara do telhado*, פנה, *esquina* — tradução da ARA em Neemias 3.31,32).

Na descrição de Neemias dos muros e portões de Jerusalém, o "eirado da esquina" (3.31,32), possivelmente uma torre de vigia, está ligado ao canto nordeste da área do Templo, a leste da Porta das Ovelhas e ao norte da Porta da Guarda.

BIBLIOGRAFIA. J. J. Simons, *Jerusalem in the Old Testament* (1952), págs. 340-343; R. A. Bowman, *Ezra. Nehemiah*, IB, III (1954), pág. 696; J. M. Myers, *Ezra. Nehemiah* (1964), pág. 115.

W. H. MARE

ESSÊNIOS. (Ἐσσηνόι, Ἐσσαῖοι). Um grupo religioso judaico que cresceu no 1º séc. a.C. e no 1º séc. d.C., e que formava a terceira importante escola de pensamento nos tempos de Cristo (com os fariseus e saduceus).

1. Nome
2. Fontes Literárias
   a. Josefo
   b. Plínio, o Ancião
   c. Filo
   d. Hipólito
3. História dos essênios
4. Vida dos essênios

1. Nome. O significado do nome tem sido muito debatido. O termo aramaico do leste *hăssăyâ*, "piedoso" tem sido sugerido como uma possível origem, enquanto que outras derivações têm sido vistas em termos do grego ὅσιος, "santo", ἴσος, "igual", e o hebraico חסד, "piedoso", עשה, "fazer", *i.e.*, executores da lei, עשיר, "nobre", "poderoso" e אסיא, "curandeiro", para mencionar algumas sugestões. Esta confusão é compreensível se o nome "essênio" nunca foi usado pelo próprio grupo como um termo descritivo, o que parece provável, pois em Filo a etimologia era obscura.

2. Fontes Literárias. Josefo (Jos. War, II. viii. 2ss.; cp. Jos. Ant. XVIII. I. 5) descreveu os essênios como a terceira das "filosofias" ou escolas de pensamentos religiosos no judaísmo contemporâneo, mas separado de seu testemunho há descrições mais aprofundadas sobre as crenças essênicas e costumes no seu contemporâneo judeu mais velho, Filo de Alexandria, assim como em um outro autor romano, Plínio, o Ancião. Uma descrição posterior dada por Hipólito foi baseada em Josefo, embora certas seções foram aparentemente derivadas de fontes independentes.

a. *Josefo.* Embora seja reconhecido que este autor, que viveu aproximadamente de 37 a 98 d.C., tendia em algumas ocasiões a modificar o

fato histórico exato por propósitos apologéticos entre outros, é todavia verdade que sua descrição dos essênios dá evidência de ser factual e baseada em conhecimento de primeira mão. Seus registros mais antigos (Jos. War. II. viii. 2ss.) do grupo estava na compilação feita brevemente depois da queda de Jerusalém (70 d.C.), e há várias referências aos essênios em várias partes de suas obras, junto com uma versão mais curta em sua *Antiquities* (Jos. Ant. XVIII. I. 5), escrito aproximadamente em 90 d.C.

Em uma autobiografia, Josefo registrou que, como parte de seu estudo da cultura judaica, ele tinha acrescentado um grupo religioso que se separava no deserto liderado por um certo Bannus, com quem ele ficou por 3 anos antes de retornar para Jerusalém e se unir aos fariseus. Se Josefo era de fato um essênio iniciado, como parecia, ou não, ainda é um assunto duvidoso, particularmente à luz das regras de admissão essênicas. A descrição total dos essênios, fornecida por Josefo, ocorreu em sua *Guerra dos Judeus*, na qual este terceiro grupo filosófico foi descrito como sustentando uma disciplina mais severa do que a dos fariseus ou saduceus, e um maior sentimento de solidariedade entre si. Eles rejeitaram os prazeres mundanos como malignos, mas consideravam a continência e o controle das paixões como atos virtuosos. Os essênios rejeitavam o matrimônio, preferindo, no lugar, treinar a descendência jovem de outros e moldá-los aos seus próprios padrões de vida. Ao mesmo tempo em que não proibiam o casamento para terceiros, eles sentiam que suas próprias atitudes eram, em geral, a única segurança contra a lascívia e a infidelidade das mulheres.

Josefo continuou a descrever a vida em comum dos essênios, que se baseava na premissa de que a posse de riquezas era abominável. Aqueles que se uniam ao grupo deveriam trazer suas propriedades para o enriquecimento do grupo como um todo, para que não houvesse aparência de pobreza ou de riquezas na comunidade. Os seus interesses comuns eram administrados por administradores apontados para este propósito, cujo objetivo único era o bem estar do grupo todo. Os essênios, aparentemente, não formavam uma comunidade separada, preferindo em vez disso, se misturarem com a sociedade em todos os níveis possíveis. Eles deveriam estar em todas as grandes cidades e eram, evidentemente, bem recebidos pela população judaica como um todo.

A piedade essênica tinha influenciado grandemente Josefo, pois ele falou consideravelmente de seus hábitos de adoração e devoção. Eles começavam seu dia antes do amanhecer com um ato de oração, e após isto os membros do grupo seguiam suas distrações seculares às quais eles se encaixavam, sendo notados pela consciência e cumprimento de suas obrigações. Ao meio dia, tomavam um banho de água fria e se reuniam na sala para se alimentar, então eles partilhavam de uma refeição simples após uma oração. Depois, retornavam ao trabalho e à noite repetiam o procedimento em relação ao se lavar e comer.

A disciplina severa do grupo era indicada pela ausência de conflitos e aborrecimentos, e as únicas coisas que eram permitidas do livre arbítrio dos membros eram atos de ajuda ao necessitado e atitudes de compaixão. Enquanto a misericórdia não era permitida se usurpasse a justiça, o grupo era notável pela fidelidade, integridade e humanidade, e tais características raramente causaram atos severos de necessária justiça. A admissão a este grupo era por meio de 1 ano inicial como noviço, período em que o iniciante deveria manifestar as qualidades às quais o grupo buscava. Se ele fosse considerado um candidato apropriado, ele deveria passar por um período de mais 2 anos de testes e depois seria formalmente admitido à sociedade dos essênios. Neste ponto o candidato fazia juramentos de fidelidade e piedade para Deus e de justiça para com os homens, depois do que lhe era permitido partilhar da comida comum como um membro totalmente aceito do grupo.

A severidade da disciplina essênica era evidente nas penas prescritas para as grandes transgressões. Os transgressores eram banidos do grupo, e por serem ligados por juramentos de não compartilhar a alimentação comum freqüentemente chegavam a ponto de passar fome antes que fossem recebidos de volta ao grupo, quase sempre sem compaixão alguma. A vida comunitária estava sob o controle de um número de anciãos, que aconselhavam uma decência severa em encontros públicos.

De acordo com Josefo, os essênios acreditavam que, enquanto o corpo fosse mortal, a alma era imortal. Isto deu um certo aspecto platônico aos ensinos deles; pois o corpo constituía um cárcere para a alma, do qual esta era liberta no momento da morte para levantar vôo, subindo aos céus. Não trabalhavam no dia do Sábado para dedicar o dia à adoração, o que era observado meticulosamente na sociedade dos essênios, e sua veneração a Moisés, o legislador deles, requeria que se dedicassem ao estudo cuidadoso e à prática da Torá. Alguns essênios eram famosos pelos seus conhecimentos da profecia do AT, e por sua habilidade de predizer eventos ainda no futuro.

Josefo observou que uma das ordens dos essênios divergia da tradição geral somente a respeito do casamento. Este grupo usava o estado de casado para a procriação da descendência e não para prazeres sexuais, na crença de que ao se refrearem do casamento os outros essênios estariam se privando da "parte principal da vida humana", a saber, da possibilidade da sucessão pela descendência. Eles apoiavam sua posição pelo argumento inabalável de que se todos tivessem uma só mente, como a maioria dos essênios, toda a raça humana desapareceria.

Em *Antigüidades*, Josefo deu uma explicação mais concisa dos ensinamentos e hábitos da vida dos essênios, no qual eles foram descritos como tendo a crença na imortalidade da alma, e a necessidade de atribuir todas as coisas a Deus. Eles eram independentes do culto do Templo até certo ponto, e porque eles consideravam certos ritos próprios como sendo da mais pura qualidade que aqueles dos sacerdotes do Templo, eles eram excluídos do pátio comum do Templo. Apesar disto, os essênios eram conhecidos pelo fato de suas virtudes e retidão exceder as dos escribas e fariseus, e no tempo que Josefo estava escrevendo, mostraram indicação de continuar agindo assim. Para ele, esta notável marca de espiritualidade era o produto direto da vida em comum.

b. *Plínio, o Velho*. Um outro autor do 1º séc. d.C. que comentou sobre a vida e o comportamento dos essênios foi Plínio, o Velho. Este homem era um soldado amigo de Vespasiano, e estava talvez com a 10ª Legião em 68 d.C., quando marchou para o vale do Jordão. Em *Natural History*, terminada em 77 d.C., ele incluiu uma descrição topográfica do lado oeste do Mar Morto, começando com Jericó e terminando com a montanhosa fortaleza de Massada que protegia a fronteira sul da Judéia. Esta narrativa menciona uma comunidade religiosa que vivia perto de um oásis de palmeira, e pode ser que este fosse o grupo de Qumrã que trabalhava na colheita no oásis de 'Ain Feshka. Plínio descreve sua localização em termos gerais como sendo no "lado oeste do mar Morto", mais ao norte de En-Gedi, e falou da comunidade como "a tribo solitária dos essênios", que era notável por sua renúncia a mulheres e bens materiais. Plínio estava impressionado pelo modo extraordinário no qual candidatos cansados do mundo buscavam a comunidade procurando seguir uma regra severa de vida, a qual os essênios requeriam de seus membros. Embora a passagem seja obviamente retórica em estilo, a identificação geral da localidade de Qumrã com algum tipo de comunidade essênica é muito evidente.

c. *Filo*. Nos escritos de Filo, o judeu de Alexandria (c. 20 d.C.-52 a.C.), há ainda mais informação sobre os essênios em geral, ocorrendo em duas de suas obras, *Hypothetica* (IX, 1-18) e *Quod Omnis Probus Sit Liber* (XII-XIII). Estas obras, que foram aparentemente baseadas numa fonte literária comum, foram provavelmente escritas no Egito antes de 50 d.C., e as descrições factuais que Filo preservou podem ser tomadas como constituindo uma informação valiosa sobre o essenismo na Palestina nas décadas iniciais da era cristã. No entanto, as suas narrativas precisam ser acessadas criticamente, uma vez que Filo tinha interesses apologéticos em mente quando escreve sobre os essênios. A sua atitude era norteada por considerações moralistas, pois ele estava utilizando seu próprio povo como um exemplo para apoiar a hipótese de que a virtude não tinha sumido inteiramente de cena no helenismo contemporâneo.

Ele calculou o número de essênios na Síria Palestina emmais de 4.000, assim como Josefo o fez num período posterior, e pensou que seu nome era derivado do grego *hosiotēs* ou "santidade". Ele atribui esta designação não ao processo das observações cultuais, mas à resolução dos próprios essênios de servir a Deus devotadamente e de santificar suas mentes. Filo comentou sobre a preferência dos essênios pela vida em vilas e não em cidades, pois as cidades eram muito mais prováveis de corromper e depravar a pessoa que estava procurando levar uma vida espiritual sincera. Ele também observou a diligência deles com respeito ao trabalho manual, e se maravilhou no modo em que eles tinham deliberadamente negado a si mesmos de toda riqueza e propriedade pessoal, apreciando a frugalidade e o contentamento como constituindo uma abundância de riquezas. Igualmente importante para Filo foi a atitude pacifista adotada pelos essênios, que não fabricavam nem comercializavam armas de guerra. Em harmonia, com esta rejeição das artes militares estava a desaprovação de qualquer forma de escravidão, pois acreditavam na livre troca de serviços e entendiam que os donos de escravos ultrajavam a lei da igualdade dos indivíduos.

Os essênios colocavam grande ênfase na lei de seus ancestrais, que tinham sido mediados pela revelação divina e eram de suprema importância para a fé e o comportamento. De acordo com Filo, os essênios observavam rigidamente os preceitos éticos da Torá, manifestando seu amor por Deus

numa variedade de maneiras, incluindo uma consistente pureza religiosa, a abstinência de juramentos, um amor de virtude, liberdade da prisão das posses materiais, o domínio próprio, a frugalidade, a humildade e o contentamento. O respeito pelos companheiros era manifesto nas obras de amor e caridade, em seu declarado senso de igualdade dos indivíduos e em seu notável espírito de comunhão. A vida em comum dos essênios era particularmente significativa no fato de não ser imitada em nenhum outro lugar. Suas roupas e suas refeições eram tidas em comum, e os salários que cada pessoa ganhava eram colocados na tesouraria da comunidade para que todos pudessem se beneficiar quando houvesse necessidade. O doente era cuidado pelos que estavam bem e o custo do tratamento era coberto pelas reservas monetárias do grupo. Aos membros mais velhos da comunidade era concedido o respeito devido à idade, e em seus anos de declínio eles eram mantidos em dignidade e satisfação.

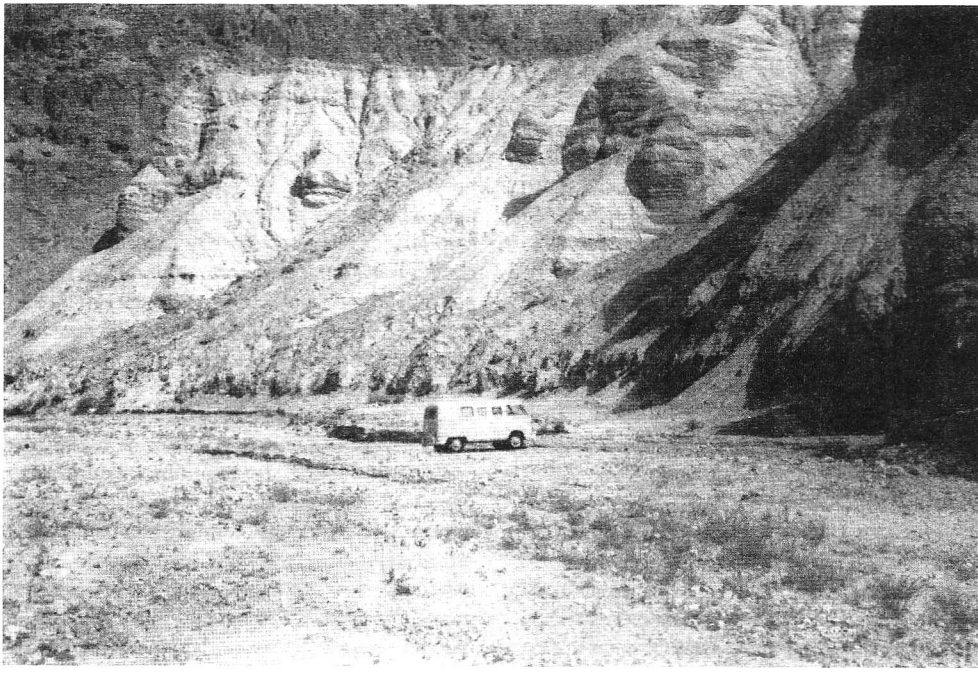
Assim como Josefo, Filo enfatizou o lugar dado ao estudo das Escrituras nos círculos essênios e a maneira como eles eram instruídos no dia do Sábado. Os essênios abandonavam todo o trabalho naquela hora e caminhavam para os locais sagrados chamados de "sinagogas", onde eles eram organizados em fileiras de acordo com a idade, sendo que os mais jovens sentavam-se abaixo de seus anciãos. No processo da adoração divina, alguém lia uma passagem da Escritura, e depois um outro indivíduo particularmente competente nesta área expunha de uma maneira alegórica qualquer coisa na seção que não fora totalmente entendida. Filo notou que os essênios eram treinados na piedade, santidade, justiça, condutas domésticas e civis, e resumiu suas crenças e práticas em três frases, amor a Deus, amor a virtude e amor aos homens.

Numa obra posterior, *Hypothetics*, Filo novamente comenta sobre a diligência e a dedicação do grupo. Menciona a propriedade comum de mercadorias e dinheiro, e comenta sobre sua insistência geral na regra do celibato para seus membros, baseada no fato de que as mulheres e as crianças tendiam a distrair a comunidade de seu objetivo declarado de seguir a verdade e a piedade. As mulheres que eram mães eram tidas como sendo particularmente uma ameaça séria, uma vez que elas poderiam se inclinar, sem qualquer pesar, a usar seus filhos como um meio de impor seus desejos sobre os outros de um modo que quebraria a unidade espiritual do grupo.

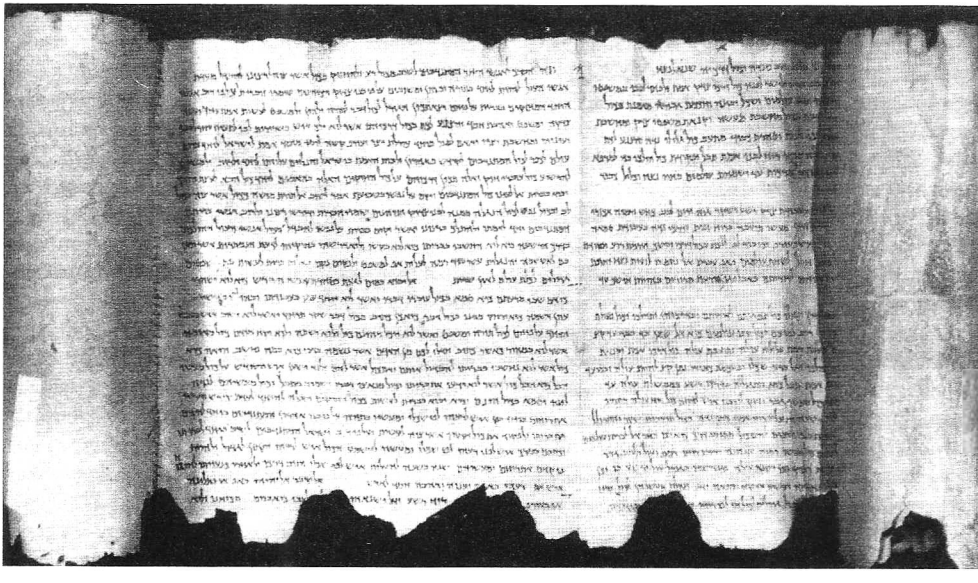
Em um tratado entitulado *Sobre a Vida Contemplativa*, Filo devota atenção considerável às atividades de um outro grupo religioso que carregava alguma semelhança com os essênios. Conhecido como o Therapeutae, esta comunidade cresceu no Egito durante dois séculos antes do começo da era cristã. O Therapeutae era organizado numa base monástica, mas somente os monges ocupavam o tempo com oração, meditação e o estudo de seus escritos sagrados, somente se reunindo aos Sábados para adoração divina como uma comunidade, e em ocasiões sagradas. De acordo com Filo, o Therapeutae orava duas vezes ao dia, pela manhã e ao anoitecer e gastava o restante do tempo do dia em meditação, leitura do AT e sua interpretação alegórica. Em adição a este tipo de estudo, os integrantes compunham hinos e salmos na solidão de suas celas. No dia semanal de adoração o Therapeutae se reunia em ordem de idade, e ouvia um discurso dado por um dos anciãos do grupo, subseqüentemente retornando às celas para meditação e estudo. Mulheres faziam parte deste grupo monástico, e eram sujeitadas às mesmas condições de vida que os homens. O domínio próprio formava a base de sua filosofia de vida, que em outros aspectos, no entanto, não era tão rigoroso quanto a dos essênios da Palestina, devido ao clima e outros fatores. Embora o Therapeutae possa representar um desenvolvimento tardio de um grupo judeu pré-cristão, que foi provavelmente o progenitor dos essênios, ele pode ser de uma origem completamente independente. Todavia, as semelhanças entre os essênios e o Therapeutae confirmam alguma consideração do último em qualquer avaliação do essenismo palestinense.

d. *Hipólito*. A evidência de um escritor cristão, Hipólito (170-230? D.C.) pode ser alegada como um suplemento importante para o testemunho de Josefo e Filo a respeito dos essênios. Em um tratado intitulado *The Refutation of All Heresies*, ele comentou sobre o atributo do amor mútuo e sobre o que caracteriza o comportamento essênio. Ao descrever aqueles que renunciaram o matrimônio, Hipólito observou que eles não admitiam mulheres em sua companhia sob nenhuma razão, mesmo quando elas se apresentavam como candidatos e davam evidência de um desejo de participar na vida da comunidade assim como os homens membros do grupo. Eles, no entanto, adotavam jovens garotos e os treinavam nos caminhos dos essênios, mas não os proibiam de casar se desejassem fazê-lo posteriormente.

As regras comuns a respeito da riqueza eram evidentes nas observações de Hipólito. Enquanto os essênios desprezavam as riquezas, eles não eram contrários de forma alguma à divisão de suas



Qumrã, onde as ruínas da Comunidade dos essênios foi descoberta © *V.E.*



"Regras de Comportamento" ou "Manual de Disciplina" da comunidade dos essênios. *John C. Trever*

propriedades com aquelas pessoas carentes que vinham até eles pedir ajuda. Ao se unirem à ordem, os noviços deveriam vender suas propriedades e apresentar a renda ao cabeça da comunidade, que era responsável por distribuí-la de acordo com as necessidades individuais. Hipólito observou o que deveria ser uma prática distinta na antiga Palestina, chamada de abstenção por parte do grupo do uso do óleo, baseado no fato de que constituía para eles uma contaminação o ato de serem ungidos.

A decência do grupo era regulada por regras estritas de comportamento, que aparentemente impressionaram Hipólito, assim como a outros escritores anteriores. Os essênios viviam e trabalhavam sob o controle dos anciãos e bispos, e deveriam viver uma vida de rigorosa autodisciplina. Comportamento desordeiro não era tolerado de forma alguma e jurar era uma questão particularmente séria, pois o que quer fosse dito a este respeito tornava-se mais obrigatório do que um juramento. O juramento invariavelmente diminuía o interesse individual perante a comunidade, e diminuía o a confiabilidade da pessoa.

A descrição dos requerimentos da iniciação fornecida por Hipólito era semelhante àquelas de outros escritores do assunto. Houve algumas diferenças em detalhe, no entanto, em relação, por exemplo, à observância que, durante o ano inicial do aprendizado, aqueles que desejavam ser admitidos ao grupo viviam numa casa separada do lugar de encontro da comunidade, embora eles participassem da mesma comida e observassem as regras idênticas de vida. Hipólito parece ter pensado em termos de um período de 2 anos de experiência e não 3 como indicado por Josefo, o qual foi evidentemente fonte de muita das informações que Hipólito deu sobre a natureza dos juramentos que o iniciante deveria fazer ao ser admitido à ordem, e dos vários grupos em que eram divididos os essênios e os dogmas teológicos aos quais eles aderiram. No entanto, é completamente possível que Hipólito estivesse também usando uma outra fonte de informação, uma vez que há certas diferenças importantes entre sua descrição dos essênios e a de Josefo. Por exemplo, Hipólito considerou os zelotes e os sicarii, ou assassinos, como grupos subordinados dos essênios, e em sua descrição das práticas religiosas essênicas, ele omitiu todas as referências à suposta adoração do sol ao amanhecer, como parte das devoções matinais do grupo. Além disso, enquanto Josefo atribuiu aos essênios como um todo a crença tradicional helênica de que o corpo era uma prisão para a alma, do qual a morte era o único escape, Hipólito afirmou que os essênios criam na ressurreição do corpo assim como na natureza imaterial e imortal da alma, mantendo além disso que ambos seriam reunidos no dia do julgamento. Em vista destas divergências, pode ser que Hipólito estivesse consultando uma fonte de informação que estava mais próxima dos fatos reais do que os que Josefo empregou.

3. História essênica. Por causa da pouca quantidade de material disponível, qualquer tentativa de reconstruir a história dos essênios deve ser hesitante por natureza. Além disto, por causa das dificuldades associadas à interpretação de alguns dos materiais das fontes, os eruditos dificilmente poderão chegar a um consenso sobre o assunto. No entanto, há boas razões para se entender que os essênios se originaram entre os hassideus, "os piedosos" (1Mac 2.42; 7.13). Eles eram zelosos sobre a lei judaica numa época em que as idéias helenistas e os padrões de vida estavam inundando a Palestina no 2º séc. a.C. Esta situação tomou um rumo crucial durante o reinado de Selêuco IV (187-175 a.C.), o filho e sucessor de Antíoco o Grande, quando uma disputa entre o sumo-sacerdote Onias III e Simão, o comandante da guarda do templo, quase resultou numa pilhagem do tesouro do Templo por Selêuco, que estava ansioso para pagar alguns dos débitos que Antíoco tinha feito durante seu conflito com o Império romano. O incidente todo acentuou a tensão na Judéia entre os judeus mais ortodoxos e aqueles que tinham se sujeitado ao engodo do helenismo. Os ideais de Selêuco foram fortemente favorecidos pelo helenismo e foram conduzidos por Simão e seu irmão Menelau, enquanto que o segmento judaico mais ortodoxo permaneceu leal a Onias III e buscou suporte na hegemonia egípcia. Eles resistiram à invasão do helenismo vigorosamente, percebendo que suas crenças religiosas tradicionais não tinham nada em comum com o ceticismo, a indiferença religiosa, e a degeneração moral da cultura helênica.

Quando Josué, o irmão mais novo de Onias III tornou-se líder do partido helenista em Jerusalém e adotou o nome grego de Jasão, prevaleceu sobre Antíoco IV Epifânio, que tinha sucedido Selêuco IV em 175 a.C., para destituir Onias e apontar a si mesmo como sumo-sacerdote. Isto foi concordado na condição de que Jasão atingisse a helenização de Jerusalém rapidamente, uma tarefa à qual Jasão empregou todo o esforço. Em protesto contra esta tendência, os hassideus se envolveram em conflitos violentos, alguns dos quais foram dirigidos pelo sacerdócio do Templo.

As hostilidades começaram novamente em 168 a.C. numa época em que Antíoco Epifânes tinha determinado erradicar o judaísmo e colonizar a Judéia com o povo que tinha afinidade com o helenismo. Conseqüentemente, um decreto real foi promulgado, requerendo que tudo o que fosse característico do Judaísmo fosse removido. O Templo foi profanado, os livros sagrados da lei foram queimados, a adoração sacrificial do Judaísmo foi proibida, sendo substituída por ritos gregos pagãos nos quais o povo era compelido a participar sob ameaça de morte. Muitos dos hassideus preferiram se retirar para o deserto em vez de ir abertamente contra o regime sírio, mas a implacável hostilidade do partido helenista deu-lhes pouca escolha. Muitos hassideus morreram nos massacres de 167 a.C., e quando uma resistência ativa se cristalizou em Modim sob a liderança de Matatias, os hassideus que sobreviveram se uniram com sua força guerrilheira e lutaram com Judas Macabeus, o filho de Matatias. Após o sucesso da revolta dos Macabeus e o estabelecimento de um tratado pelo qual Lísias garantiu a restauração da liberdade judaica (1Mac 6.59), a nação entrou numa nova fase de desenvolvimento na qual os aliados da revolução começaram a competir um com o outro, em um conflito pelo controle do novo estado. Enquanto o forte partido helenista ainda se mantinha na Judéia, a maioria do povo deu firme suporte aos Macabeus, que se tornaram mais e mais designados pelo nome asmoneus, nome de suas famílias, e que no final das contas apareceu como o partido político dominante, com objetivos nacionalistas.

No curso deste conflito de poder, surgiram os três maiores grupos religiosos ou teocráticos conhecidos como saduceus, fariseus e essênios. Eles tinham as aspirações espirituais da revolta dos Macabeus em comum, ou seja, a existência nacional para os judeus como uma entidade separada no mundo gentio e uma observação severa da lei mosaica. Os saduceus eram um grupo de sacerdotes, sendo bem representados nos círculos eclesiásticos mais influentes e tiveram o benefício do favor das leis dos asmoneus até o reino de Alexandra Salomé (76-67 a.C.), que preferia os fariseus, o segundo maior partido na Judéia.

Os fariseus tinham ganhado suporte popular com João Hircano I (134-104 a.C.), mas seu sucesso político foi incerto até o tempo de Alexandra Salomé, depois do qual mantiveram uma posição dominante no Sinédrio. Os fariseus e os essênios, do mesmo modo, parecem que se desenvolveram a partir de grupos rivais dos antigos revolucionários hassideus, e pode ser que a divisão verdadeira entre eles tenha ocorrido em c. 141 a.C., quando um decreto formal foi publicado na Judéia, o qual reconhecia Simão como sumo sacerdote hereditário e governador do povo judeu (1Mac 14.41). As muitas semelhanças entre os fariseus e os essênios podem assim ser explicadas em termos de sua origem comum. Os fariseus certamente constituíam, contudo, o maior grupo e sua busca determinada de objetivos políticos na Judéia desencantou os essênios, que perderam a esperança com a condição humana e contemplaram a única forma de salvação em termos da intervenção escatológica divina. A tradição judaica caracterizou os essênios como sendo ativos em Jerusalém até o tempo de Aristóbulo I (104-103 a.C.), como mencionado por Josefo (Jos. War. 1. iii. 5, Jos. Ant. XIII. xi 1,2), mas na época em que Alexandre Janeu morreu em 76 a.C., os essênios tinham feito uma separação brusca com os interesses dos asmoneus, e foram aumentando a crítica aos objetivos políticos e buscas de outros partidos na Judéia. Eles se separaram grandemente da vida pública, e esta ação coincidiu com o declínio do sucesso asmoneu quando Aristóbulo II veio ao trono em 67 a.C.

Uma série de tentativas inúteis dos asmoneus de derrubar a dinastia herodiana pode bem ter favorecido as aspirações pietistas dos essênios, particularmente na época de Herodes o Grande (37-34 a.C.). A principal dificuldade política enfrentada por este governador era a oposição popular sobre a sua reivindicação de ser o governador legítimo da Judéia, e ele compensou isto parcialmente por reforçar o poder militar romano e parcialmente por conciliar tais elementos anti-asmoneus nas nações como os essênios. Num movimento político astuto, Herodes desculpou os essênios, junto com alguns fariseus, dos juramentos de lealdade impostos sobre os judeus no período anterior de seu governo, portanto dando aos essênios uma liberdade religiosa num grau sem precedentes. Eles retornaram à Jerusalém, tendo sem dúvida obtido uma segurança de Herodes de que seus conceitos peculiares legais não seriam desprezados pelo sacerdócio do Templo. Muito provavelmente foi nesta época que os essênios conduziram seu programa de expansão missionária que viu a fundação das comunidades essênias em todas as vilas e pequenas cidades da Judéia. A única pista de sua presença em Jerusalém foi a designação dada a uma entrada através da muralha do sul da cidade, o "Portão dos Essênios" (Jos War. V. iv. 2).

Certamente, as relações amistosas que existiram entre Herodes e os essênios tinham se tornado

bem conhecidas na época de Josefo (Jos. Ant. XV. X. 5), embora haja pouca dúvida de que os essênios olhavam geralmente com desfavor sobre os feitos de Herodes o Grande. Seja como for, ao menos um essênio foi empregado na corte real no período imediatamente após a morte de Herodes (Jos. Ant. XVII. Xiii. 3). Em 66 d.C., no estouro da guerra com Roma, um dos generais judeus era um essênio chamado João, e Josefo (Jos. War II. viii. 10) registrou que muitos dos essênios foram martirizados pelos romanos que os capturavam. O restante pode ter oferecido resistência esporádica à Roma até que a revolta de Bar Kochba acabasse em 135 d.C., mas é desconhecido que parte eles tiveram precisamente, embora o próprio Bar Kochba fosse um essênio. No final, os essênios foram, sem dúvida, assimilados pelos cristãos judeus ou por algum outro grupo judaico que sobreviveu a Segunda Revolta Judaica.

Um grupo religioso que floresceu no mesmo período geral como os essênios, e que tinha muita afinidade com eles, foi o grupo conhecido como Pactuantes de Damasco. A existência deste grupo tornou-se conhecida pela exploração de um *genizah* ou armazém de uma sinagoga do Cairo em 1896. Alguns dos manuscritos recuperados foram publicados subseqüentemente sob o título, "Fragmentos de uma Obra Zadoquita", um documento que narrou os sucessos de um bando de sacerdotes em Jerusalém que parecia ter sido deposto como parte de um movimento de reforma. Os integrantes se nomeiam os "filhos de Zadoque", e sob a liderança de uma pessoa conhecida como a "Estrela" eles mudaram-se para uma localização com nome de "Damasco", que pode ou não ser a cidade histórica do mesmo nome, onde eles organizaram o que veio a ser conhecido como o partido da Nova Aliança. Este grupo entregou-se a um padrão monástico de vida, e sob a direção de um líder notável descrito como o "Mestre Reto" cresceu como uma crítica às aspirações seculares e políticas dos fariseus, e em menor grau, dos saduceus também. Apesar disto, no entanto, o grupo manteve um contato próximo com o Templo de Jerusalém como indicam os *Fragmentos Zadoquitas*, pois os membros mantinham Jerusalém como sua cidade santa e o Templo como seu santuário próprio. Suas afinidades com os essênios pareciam evidentes em sua insistência com a fidelidade à lei de Moisés, a necessidade de arrependimento como um pré-requisito para entrar na comunidade da aliança, uma ênfase sobre um comportamento reto, interesses humanitários e outros assuntos que interessavam à mente essênica.

Quando os arqueólogos estavam escavando as cavernas de Qumrã, eles descobriram alguns pedaços do Manuscrito da Sexta caverna (6Q), que mostraram ser equivalentes à porção do *Fragmento Zadoquita*. Esta descoberta foi aumentada mais ainda com a recuperação da quarta caverna (4Q) de sete manuscritos fragmentários que também continham seções do *Fragmento Zadoquita*. Tomados juntos, estes documentos pareciam apontar para um relacionamento próximo entre o grupo religioso conhecido como tendo produzido os manuscritos de Qumrã e o grupo responsável por escrever o *Fragmento Zadoquita*. Por causa da similaridade dos ideais religiosos, muitos estudiosos têm considerado as duas ordens como idênticas em natureza, e têm sugerido que a comunidade de Damasco tinha provavelmente vivido em Qumrã por cerca de 75 anos antes do fim do primeiro período de ocupação, depois do qual se mudaram para Damasco.

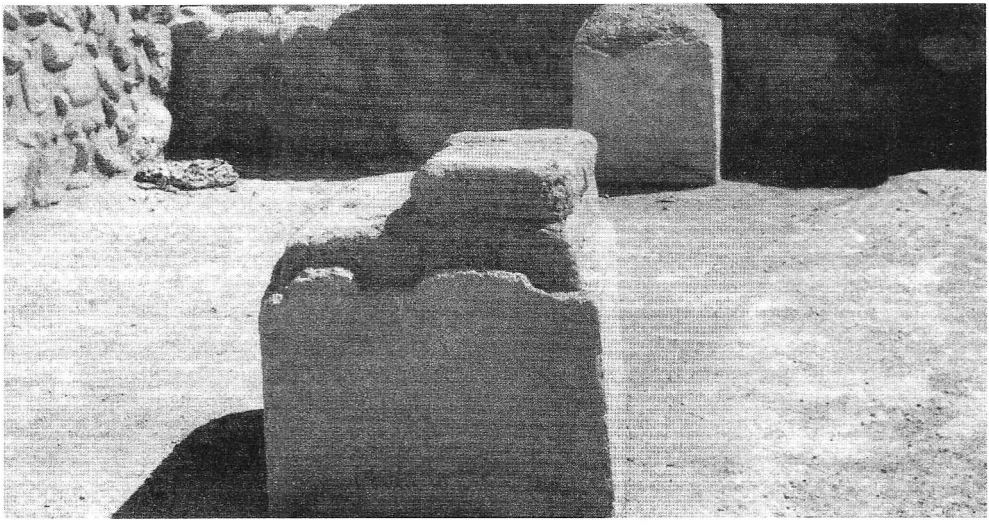
Muitos daqueles que consideram os Pactuantes damascenos como essênios têm mantido a opinião de que eles provavelmente retornaram à Jerusalém sob algum tipo de acordo no reinado de Herodes o Grande, e que eles subseqüentemente retornaram a Qumrã depois de sua morte, mas não há evidência suficiente para esta suposição. Há também dúvidas se os sectários do *Fragmento Zadoquita* eram realmente essênios, em vista de sua ênfase sobre o sacrifício de animal (CDC XII:27; XIV:1). Eles estavam, sem dúvida, relacionados ao movimento assideu, mas evidentemente consideravam-se como os verdadeiros filhos de Zadoque. Seus princípios tinham elementos em comum com os saduceus, embora eles diferissem deles sobre a crença na imortalidade (CDC V:6), o advento do Messias (CDC II:10) e o reconhecimento da profecia e da hagiografia. Junto com os fariseus eles reconheciam a existência dos seres celestiais (CDC VI:9; IX:12), da divina predestinação (CDC II:6,10) e do livre arbítrio (CDC III:1, 2; IV:2,10). Por outro lado, proibiam o divórcio (CDC VII:1-3) e entendiam que os fariseus violavam o Templo pelo que consideravam ser irregularidades sexuais (cp. CDC VII:8,9).

A escavação da ruína de uma colônia em Qumrã e sua subseqüente associação com os manuscritos e fragmentos recuperados de cavernas da região (*veja* Rolos do Mar Morto) conduziram ao estudo da natureza da comunidade religiosa que tinha habitado nesta região. Um dos rolos, *A Regra da Comunidade* ou *Manual de Disciplina* (1QS) forneceu a maior parte das informações a respeito da estrutura e da organização do grupo de Qumrã.

Aparentemente nasceu como parte do movimento hassideu e se cristalizou depois do tempo de Antíoco IV Epifânes, quando o sumo sacerdócio e o poder civil e militar ficaram sob o controle asmoneu. Sob a liderança de um "Mestre Reto", os sectaristas de Qumrã saíram para o deserto da Judéia em protesto contra a "época da impiedade" e se organizaram como um grupo do Pactor para preparar o caminho para a vinda divina na Nova Era. Foi característico da atitude deles o manifesto de recusa de reconhecer o sacerdócio de Jerusalém e, no comentário de Habacuque, há uma menção específica ao Sacerdote Ímpio, muito provavelmente um asmoneu, que manifestou um sério grau de hostilidade particularmente em relação a comunidade e ao seu líder. Aparentemente o grupo perpetuou um sistema de sacerdotes zadoquitas e levitas, que estariam disponíveis para a conduta da adoração sacrificial legítima e própria em Jerusalém, uma vez que o inadequado sacerdócio tinha sido afastado. O contexto histórico geral para este movimento é o dos Macabeus e das eras subseqüentes, incluindo o período de Herodes o Grande. Alguns especialistas pensam que o grupo de Qumrã, que eles consideram como essênios por natureza, mudaram sua esfera de operação para Jerusalém, somente para retornar a Qumrã depois da morte de Herodes.

Por intermédio do 1QS, parece que os sectários de Qumrã viviam uma vida comum de severa dedicação e obediência a Deus. Enquanto que membros de ambos os sexos podiam participar do grupo, uma iniciação de alguns anos era requerida, e se o noviço tivesse atingido as estipulações do grupo no final do segundo ano era registrado como um membro da ordem (1QS VI; 22,23) após uma cerimônia elaborada (1QS I:18ss.). Em cada ano subseqüente, os membros deveriam renovar seus compromissos de lealdade aos ideais do grupo (1QS II:19ss.) e os membros delinqüentes eram relembrados de suas obrigações (1QS V:20ss.). Era dada grande proeminência em Qumrã aos rituais de purificação e às refeições semi-sacramentais, e os sectários parecem ter evitado todo contato desnecessário com o mundo exterior, preferindo viver e trabalhar como um grupo auto-sustentável, diferente dos essênios, que se misturavam livremente com a sociedade. Os sectaristas de Qumrã dedicavam partes específicas do dia e da noite para a meditação e para o estudo da lei. Na interpretação da lei, eles eram consideravelmente mais severos que os mais severos fariseus, e suas exposições das Escrituras eram feitas em termos apocalípticos, no qual eles deveriam ter uma parte importante na concretização da vinda da Nova Era. Orientação específica sobre a Nova Era foi dada por Deus aos Mestres Retos, que entregavam este conhecimento esotérico para os discípulos. No entanto, as suas expectativas não foram realizadas do modo esperado, pois a colônia deles foi destruída na guerra de 66-73 d.C., mais de duas décadas após a fundação da Igreja Cristã.

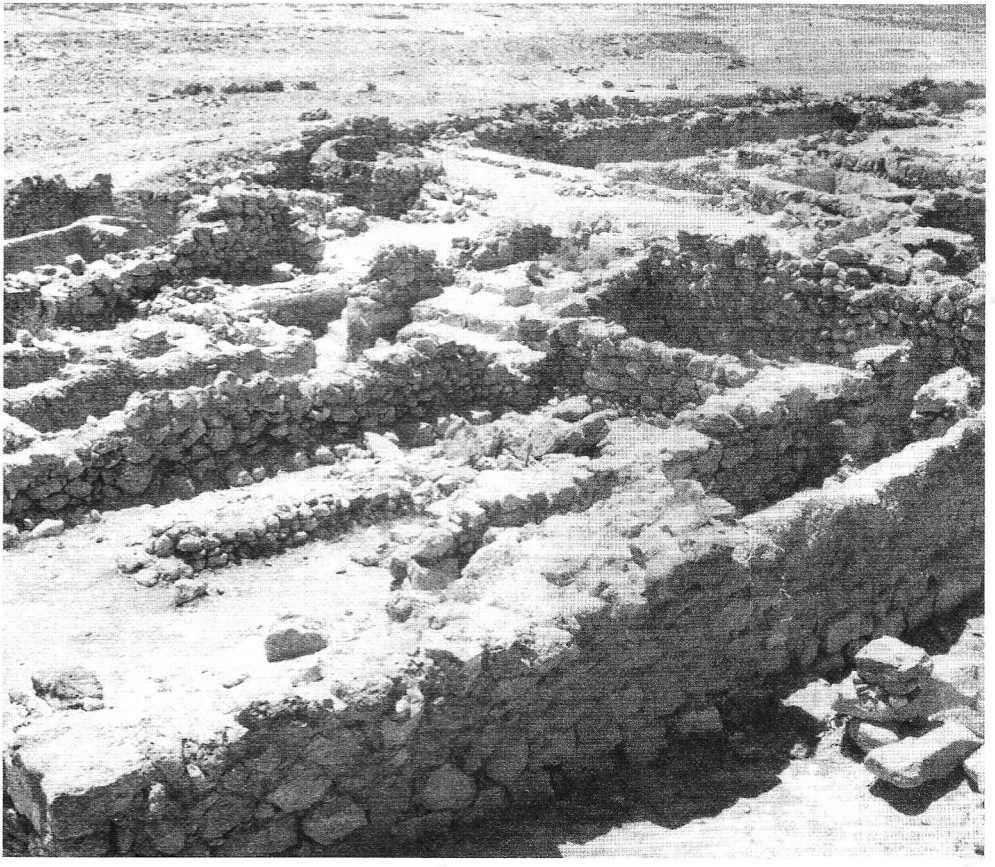
Estudiosos têm identificado comumente o grupo do *Fragmento Zadoquita* e o de Qumrã, e têm considerado ambos como essênios. No entanto, há algumas diferenças significativas entre as práticas



Pedestal de pedra no extremo leste da Sala da Assembléia Geral em Qumrã © *Lev*

essênicas e as de Qumrã que merecem nota. Os sectários de Qumrã evidentemente não se consideravam como essênios por natureza, pois a palavra "essênio" não aparece em nenhum dos Rolos do Mar Morto. Enquanto os essênios tinham grupos em cada vila e cidade da Judéia e se misturavam livremente com a sociedade secular, o grupo de Qumrã adotou uma política separatista e não negociavam de maneira alguma com aqueles fora das fronteiras do seu grupo. Nem os Pactuantes de Damasco nem os de Qumrã suspeitavam de mulheres, diferentemente da maioria dos essênios, mas estavam de acordo com uma minoria essênica que aceitava o casamento. A iniciação essênica parece ter durado cerca de 3 anos, enquanto que em Qumrã, provavelmente, não excedia 2 anos de duração. Enquanto os essênios eram pacifistas severos por natureza, os sectários de Qumrã não o eram, se o rolo militar (1QM) for uma indicação verdadeira da atitude deles. A comunidade de Qumrã não se dirigia ao sol pela manhã, como os essênios o faziam nos relatos de Josefo, embora o autor poderia estar se referindo somente a um grupo meio essênio, os sampsaeanos, que tinham este costume. Estas diferenças serão suficientes para mostrar que, apesar da elasticidade do termo "essênio" na era pré-cristã, o grupo de Qumrã pode ser assim considerado somente num sentido mais geral e pode, na verdade, estar mais perto em natureza a certos grupos de caverna que cresceram no 1º séc. a.C. Conseqüentemente, é difícil no tempo da escrita colocar os Pactuantes de Qumrã, com total certeza, dentro de um ramo da história essênica.

4. A vida essênica. Um breve resumo a partir das fontes conhecidas do modo de vida essênio pode agora ser sugerido. A grande maioria dos essênios estava espalhada pelas pequenas colônias da Judéia, evitando as grandes cidades por causa da



Ruínas em Qumrã. Visão sudeste da fortaleza.
A margem do Mar Morto é ligeiramente visível no topo da fotografia. © *Lev*

sua contaminação com elementos gentílicos. Uma estrita observação das leis de purificação na Torá era uma característica do comportamento essênio, unida a uma igual ênfase na pureza da vida. Eles eram notáveis por terem propriedades em comum com todos, que surgiu de seu ódio à riqueza mundana e também de sua hospitalidade a outros membros de seu grupo. Um forte senso de responsabilidade mútua caracterizava as comunidades essênicas, nas quais era dado todo cuidado ao necessitado. A vida era autoritária quanto a natureza, com tudo, menos os atos pessoais de misericórdia e caridade, sendo governado por aqueles responsáveis pela irmandade. A admissão ao grupo essênio era precedida por um período de teste de aproximadamente 3 anos, e quando um candidato tinha provado sua adequação, tinha que fazer juramentos solenes de piedade e obediência. A violação subseqüente destes juramentos poderia resultar, e na maioria das vezes resultava, em expulsão do grupo. A adoração diária era uma característica importante da vida da comunidade, começando com uma oração pela manhã, e nos dias santos e em períodos sagrados eram observados ritos especiais. Os sacrifícios oferecidos em tais ocasiões aconteciam dentro dos limites das várias comunidades dos essênios, pois a ênfase deles sobre as condições especiais de pureza os impedia de participar ativamente na adoração no Templo de Jerusalém. No entanto, era a prática deles mandar ao Templo certas coisas que tinham dedicado a Deus. Um dos aspectos da adoração diária dos essênios era o estudo de suas escrituras sagradas, uma tarefa à qual era dada uma expressão especial no Sábado. O estudo das Escrituras em tais ocasiões era um assunto comum, assim como muitas outras características da vida essênica, com o grupo se reunindo em suas salas de reunião ou "sinagogas", de acordo com a idade. O método de estudo bíblico consistia de uma leitura, seguida de uma exposição da passagem por um secretário instruído. Filo registrou que os essênios estudavam seus escritos sagrados procurando encontrar seus significados simbólicos, na crença de que as promessas divinas aos profetas de Israel estavam sendo cumpridas naqueles dias. Nesta conexão, alguns dos *pesharim* ou comentários da comunidade do Mar Morto são esclarecedores, principalmente se o grupo de Qumrã estivesse de alguma forma relacionado aos essênios, desde que os autores destes escritos comentam o texto de algumas profecias específicas, e então prosseguem em interpretar o que estava escrito em termos de eventos que eram tão contemporâneos ou esperados para o futuro próximo.

A questão do casamento parece ter dividido os essênios em divisões maiores e menores, com a primeira parte insistindo no celibato vocacional como uma característica da vida da comunidade e a outra divisão permitindo o casamento como um meio primário de perpetuação do grupo. Embora a maioria não condenava o casamento a princípio, eles o evitavam por causa dos efeitos prejudiciais na vida da comunidade. Pelo fato de os essênios pensarem que eram guerreiros israelitas lutando uma guerra santa, como no tempo de Moisés e Josué, o casamento era considerado impróprio para um voluntário de longo tempo (cp. Dt 23.9-14). Apesar dos comportamentos severos, não há dúvidas de que eles exerceram uma influência espiritual profunda sobre a vida dos judeus no começo da era Cristã. *Veja* Rolos do Mar Morto.

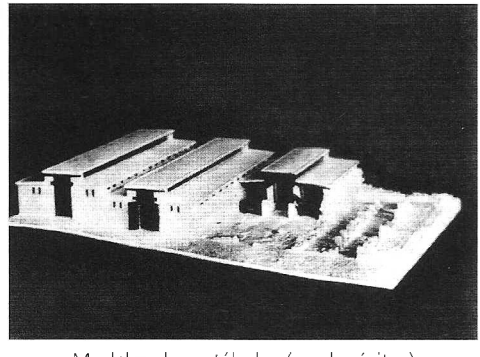
BIBLIOGRAFIA. K. Kohler, JE, V, págs. 224-232; F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran* (1958), págs. 65-106; R. K. Harrison, *The Dead Sea Scrolls* (1961), págs. 72-101; W. R. Farmer, IDB, II, págs. 143-149.

R. K. Harrison

ESTÁBULO (a tradução de várias palavras hebraicas e gregas).

1. (אבום) (Pv 15.17) [A tradução literal de Pv 15.17 seria esta: boi no estábulo], *estábulo*; antes o local onde o gado era mantido para ser cevado antes de ser comercializado. Tempos de escassez devem ser preferidos no lar, pois a abundância endurece o coração.

2. (אריות), *estrebaria*, um lugar para manter e alimentar gado e cavalos (1Rs 4.26). Em casas de dois andares, o gado era geralmente abrigado no de baixo, onde havia estábulos e manjedouras. Os estábulos de Megido eram organizados em cada lado de uma aldéia, cada estábulo separado por



Modelos dos estábulos (ou depósitos) no Megido. © *O.I.U.C*

postes e providenciado com uma manjedoura, e pavimentado com pedras arredondadas. Furos de amarrar encontravam-se nos postes da manjedoura. A grande quantidade de estábulos indica um grande comércio de cavalos, sem dúvida uma grande parte da renda de Salomão. Algo em torno de 450 estábulos eram distribuídos em duas contruções separadas. Estábulos aproximadamente da mesma época apareceram em Tell el-Hesi, Gezer, Taanaque e Hazor.

3. (מרבק) (Am 6.4); "bezerros... do cevadouro" conota o bezerro cevado de forragem em estábulo em contraste ao animal se alimentando no campo. A metáfora indica o cuidado especial de Deus generosamente para com o seu povo.

4. (רפתים), *curral*, particularmente para ovelhas e carneiros (Hb 3.17). Um aprisco vazio era freqüentemente um sinal do julgamento de Deus sobre um povo desobediente.

5. (φάτνη), antes manjedoura em vez de estábulo, embora tenha chegado a significar também o último (cp. Lc 13.15). É utilizada para traduzir 2 (2Cr 32.28), 4 (Hc 3.17) e 1 (Jó 39.9) acima.

BIBLIOGRAFIA. W. F. Albright, *Archaeology of Palestine* (1963).

H. G. Stigers

ESTACA 1. (יתד, *pino*, *prego*), madeira para ser enfiada no chão, como estaca de tenda; pino (Êx 27.19); prego (Jz 4.21,22) feito de bronze, prata ou ferro.

2. (יתד). As estacas usadas no tabernáculo (Êx 27.19; 35.18; 38.10,31; 39.40; Nm 3.37; 4.32) eram cavilhas de madeira ou metal (também na RSV), e eram afiadas numa extremidade e amoldadas na outra, de forma a permitir que as cordas fossem presas (Êx 38.18; 39.40; Nm 3.37). As estacas eram usadas também num tear, para apertar a textura (Jz 16.13,14) e como cavilhas para pendurar (Ez 15.3). Em Isaías 3.22, onde a KJV tem "broches encaracolados", a ASV tem "mochilas", e a RSV tem "bolsas". *Veja* Unha 3.

S. Barabas

ESTAÇÕES (קיץ; θέρος; *verão*; חרף; χειμών, *inverno*) Várias palavras hebraicas e gregas são assim traduzidas na ARA, todas tendo o sentido de um tempo *fixo* ou *definido*. Da mesma forma que todas as outras sociedades num nível cultural compatível, os israelitas tinham uma forte consciência das estações e da importância delas para a sua vida. Basicamente, existem somente duas estações no ano palestino, a estação seca, a qual é quente, e a estação chuvosa, a qual é fresca ou fria. A incidência dessas estações dominava o planejamento de qualquer comunidade agrícola, mas Israel tinha uma percepção especial das estações como sendo uma evidência direta da superintendência divina baseada na promessa de Gênesis 8.22 e da advertência explícita de Levítico 26.3,4 (cp. Dt 11.13,14). A incerteza das chuvas na Palestina (*ver* Chuva) deu-lhes um senso de dependência de Deus quanto à bênção da colheita.

Em Êxodo, Israel foi instruído a contar o tempo a partir do mês da Páscoa, o qual se tornou o primeiro mês do ano (Êxodo 12.2), e as outras ocasiões fixas foram medidas a partir desse ponto; e.g., as três vezes no ano quando era ordenado que todos os homens de Israel fossem juntos aos grandes festivais religiosos. Embora as pessoas tenham se estabelecido na Terra Prometida e se tornado agricultores em vez de pastores, o ritmo anual dos fazendeiros se impôs e os festivais religiosos assumiram um novo significado, o de marcar as estações.

O ano agrícola começava com "as primeiras" chuvas em outubro, quando a terra ressecada pelo sol ficava suficientemente pronta para a semeadura. Os grãos cresciam durante a estação seca e em abril a colheita começava, sendo que a cevada amadurecia primeiro. Era em junho que ocorria a principal colheita, seguida da colheita das uvas e olivas, e era somente no final de setembro ou início de outubro que o ciclo do ano agrícola se completava.

As festas de Israel marcavam a progressão dessas estações. A Páscoa ocorria na época da colheita dos primeiros frutos em abril; a Festa das Semanas coincidia com a principal colheita de trigo e incluía filões de pão para realçar a relação; a Festa dos Tabernáculos marcava a "festa da colheita" e o início do novo ano de colheita. Baly pensa que o derramar das águas por ocasião da Festa dos Tabernáculos representa, de forma simbólica, "a necessidade desesperada de chuva", à medida que os fazendeiros começavam a labuta inerente ao início da nova estação. *Veja* Calendário.

BIBLIOGRAFIA. A. Edersheim, *The temple. Its Ministry and Services* (1874); D. Baly, *The Geography of The Bible* (1957), ch. VIII.

J. H. Paterson

ESTADO INTERMEDIÁRIO. Essa expressão geralmente designa aquele estado ou condição

no qual a alma existe entre a morte do corpo e a ressurreição. Embora a Bíblia fale pouco sobre o estado dos mortos, está claro, mesmo no AT, que a personalidade humana sobrevive à morte, apesar da doutrina da imortalidade ser um princípio muito firme da fé do NT. As diferenças de opinião acerca do estado intermediário dizem respeito à natureza: ele tem ou não propósito purgatorial; o espírito humano tem ou não a oportunidade de se arrepender, e a alma tem ou não a consciência do ambiente em que se encontra. Relativamente ao estado dos mortos, para a Bíblia era necessária a ressurreição do corpo como meta da escatologia individual. O homem não consiste em unidades separadas de corpo, mente ou alma (espírito), mas de uma personalidade dinâmica integrada da qual esses são os aspectos. Imortalidade, portanto, não significa a existência sem fim tanto quanto o livrar-se da morte (1Co 15.53) e da corrupção (Rm 2.7). Em Cristo, os homens trocarão sua mortalidade pela imortalidade na ressurreição (1Co 15.53,54). De acordo com a crença do AT, a personalidade humana (*nepeš*) encontra a morte no Sheol, uma região inferior de escuridão e silêncio (Sl 86.13; Pv 15.24; Ez 26.20; Jó 10.22). Os mortos, que se reuniram em tribos (Ez 32.17-32), receberam o além (Is 14.9,10). Embora o Sheol não fosse tanto o reino quanto o estilo dos mortos, não era vida, uma vez que esta podia apenas florescer na presença divina (Sl 16.10), a à qual o povo de Deus seria, no final das contas, levado (16.9-11; 73.24; Jó 19.25,26). O termo grego *hades*, traduzido por "inferno" e "túmulo" no NT (Mt 11.23; Lc 10.15; At 2.27; 1Co 15.55, etc.) é o equivalente de Sheol e faz parte dos conceitos de vida após a morte, tal como paraíso (*ver* ESCATOLOGIA). O pensamento do NT sobre o estado intermediário foi influenciado, durante o período intertestamentário, pelos pontos de vista farisaicos sobre o Sheol, a ressurreição e o julgamento. No período pré-cristão, o Sheol era tido não como a morada permanente, mas apenas como o local intermediário para os espíritos que partiram. Era a residência intermediária apenas dos justos, que deveriam deixá-la após a ressurreição (Salmos de Salomão 14.6,7; 2Mac 7.9; 14.46). Embora o pensamento do AT veja pouca relação entre Deus e o Sheol, 2 Macabeus 12.43-45 registra Judas Macabeus orando para que seus soldados caídos fossem libertos de seus pecados e preparados para a ressurreição. Enoque 22 afirma que o Sheol era dividido em três lugares separados: um para os justos, outro para os pecadores que morreram antes da retribuição divina recair sobre eles, e um terceiro para os pecadores que foram punidos adequadamente enquanto ainda viviam. Em 4 Esdras 7.95 e 2 Baruque 21.23ss., as almas dos pecadores vão diretamente para o Sheol, ao passo que os justos sobem para câmaras celestiais, para desfrutarem do descanso e da paz sob a proteção de anjos antes de serem ressuscitados. Toda a escatologia intertestamentária foi fundamentada sobre um "universo de três andares", com o céu (ou uma série de céus) sendo a morada divina sobre a terra e o Sheol (o lugar dos espíritos que partiram) ou Geena (o lugar no qual os pecadores eram punidos) como um mundo inferior. Algumas vezes, o Sheol foi considerado como um lugar de punição também. A alma de Adão subiu na morte até o paraíso, o terceiro dos sete céus (*ver* PARAÍSO). O termo "paraíso" originalmente significava um "parque" ou "jardim fechado", e para o judaísmo pré-cristão designava o jardim original do Éden, como a eterna morada dos justos ou seu local anterior à ressurreição. No NT, a referência parabólica ao "seio de Abraão" (Lc 16.22-31) faz uso dessas idéias, mas não tem provavelmente a intensão de ensinar qualquer coisa sobre o estado dos mortos. Se a experiência de Paulo foi a de uma visita ao paraíso, onde ele recebeu uma revelação (2Co 12.1-4), parece que ele pensou que os justos que haviam morrido já estavam vivendo ali com o Senhor (cp. 2Co 5.8; Fp 1.23). Na cruz, Cristo prometeu ao ladrão arrependido uma residência no paraíso (Lc 23.43), o que indica que os justos vão para o paraíso depois da morte. O livro de Apocalipse também ensina claramente que pelo menos alguns justos entram para uma morada celestial antes da ressurreição final (Ap 6.9-11; 7.9-17).

As crenças intertestamentárias relativas ao estado intermediário estavam intimamente ligadas ao conceito da ressurreição física, uma doutrina sustentada pelos fariseus, mas negada pelos saduceus. A ressurreição dos mortos foi antecipada em algumas passagens do AT (Is 25.8; 26.19; Dn 12.2), e foi estimulada tanto pela especulação sobre a natureza do estado intermediário no Sheol como pelas alegrias da era messiânica que viria. À luz desta última consideração em particular, apenas os justos que morreram podem participar das alegrias e do governo divino, e os pecadores mortos devem ser punidos de maneira correspondente aos seus pecados. O conceito da ressurreição física era um complemento necessário para essas idéias, e em muitos exemplos a alma era imaginada como vindo do Sheol, ou de algum outro estado intermediário, para se reunir ao corpo anteriormente enterrado na terra. Sob a influência farisaica, a doutrina da ressurreição

desenvolveu certas características grosseiras e materialistas (*ver* RESSURREIÇÃO) que eram típicas de suas crenças superficiais.

As pessoas passaram a aceitar a existência de um outro estado intermediário conhecido como Purgatório, que é muitas vezes confundido com o Sheol (2Mac 12.39-45). A Igreja Católica Romana e a Igreja Ortodoxa Grega proclamaram a existência de um lugar de punição temporal no reino intermediário, denominado "purgatório", no qual todo aquele que morre em um estado de graça eclesiástica deve se submeter a um período de purificação de modo a torná-lo perfeito diante de Deus. Assim, a massa de pessoas batizadas que morrem em comunhão com a Igreja, deve passar pelo purgatório antes de ser trasladada para o céu. As prescrições cúlticas para a duração da experiência variam em grau, assim como os sofrimentos daqueles que pensam estar nesse estado. Dádivas em dinheiro e outras ofertas para a Igreja, orações e atos de devoção, abreviariam ou até mesmo eliminariam a permanência da alma do indivíduo no purgatório. Essa idéia não encontra respaldo nem no AT nem no NT, e vai de encontro à doutrina bíblica do juízo final, além de contradizer abertamente uma passagem que os católicos romanos reconhecem como Escritura: "Mas as almas dos justos estão na mão de Deus, e não os tocará o tormento da morte" (Sabedoria de Salomão 3.1-4).

No NT, outras expressões além de "paraíso" se referem à existência dos justos depois da morte (Mc 12.18-27; Lc 16.9,19-31; Ap 6.9-11, etc.), e apesar de muito da linguagem relacionada ao estado dos mortos ser simbólica, isso serve pelo menos para reforçar a revelação do AT de que a morte não representa o fim da existência individual. Está claro que os santos continuam vivendo depois da morte em glória e na presença divina, concretizando o objetivo da redenção em Cristo (2Co 5.8; Fp 1.23; Ap 14.13). Pelo fato de o homem como um todo ser salvo, referências à "salvação da vossa alma" (1Pe 1.9; Tg 1.21) não contemplam a salvação da "alma" separada do "corpo". Descrever o estado intermediário como "descanso" (cp. Hb 4.10) não significa que aqueles que nele estão presentes sejam indolentes ou inativos, mas sim que estão satisfeitos pela alegria do cumprimento. Mesmo para o justo, o estado intermediário parece ser um estado de imperfeição, em parte porque o espírito está sem uma manifestação corporal, e em parte porque as alegrias do céu não estão acessíveis aos santos antes da Segunda Vinda de Cristo e do juízo final. Dessa forma, as bênçãos do estado intermediário prenunciam as bênçãos divinas que estão por vir. A vida na ressurreição do corpo no céu marca a etapa derradeira da salvação individual.

BIBLIOGRAFIA. G. Vos, *The Pauline Eschatology* (1952 ed.); G. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future* (1954); E. Brunner, *Eternal Hope* (1954); J. E. Fison, *The Christian Hope* (1954); R. Summers, *The Life Beyond* (1959).

R. K. HARRISON

ESTALAGEM (מלון), ARA e ARC, *estalagem*; NVI, *alojamento*; BJ, *refúgio*. κατάλυμα, ou, πανδοχεῖον). Termo que se refere a vários tipos de abrigo ou moradia.

O uso que se faz do termo no AT freqüentemente indica um local para acampamento de um indivíduo (Jr 9.2); de uma família em viagem (Êx 4.24); de uma caravana (Gn 42.27; 43.21); de um exército (2Rs 19.23); ou até mesmo de uma nação (Js 4.3,8). Em nenhuma dessas referências existe qualquer implicação de uma estrutura, com a possível exceção de Jeremias. Logo, o uso de "estalagem" é, na maioria dos casos do AT, equivocado. Quando os viajantes não encontravam abrigo em casas particulares, permaneciam ao relento, como indicado em Gênesis 19.2; 28.11; Juízes 19.15.

No Targum de Josué 2.1 (cp. Josefo, *Antiq.* v. 1. 2) Raabe é chamada de estalajadeira. Talvez ela combinasse essa ocupação com a de meretriz, algo que acontecia esporadicamente nos tempos romanos. É interessante notar que o termo usado na passagem referida, e também as palavras rabínicas para "hospedaria", são de origem estrangeira, provenientes do grego πανδοχεῖον e do latim *hospitium*. Isso pode indicar que a hospedaria comercial talvez tivesse origem estrangeira e foi importada pelo Oriente Próximo. Sabe-se que as estalagens existiram nos tempos gregos e ao longo de todo o período do Império Romano. Geralmente eram consideradas ruins, desconfortáveis e perigosas, onde o viajante podia ser roubado ou mesmo morto. Por essa razão, pessoas ricas quando em viagem mantinham suas próprias *deversoria* (alojamentos) ao longo da rota, ou se hospedavam com amigos de maneira recíproca. As estalagens eram administradas independentemente, algumas vezes por escravos ou homens libertos, cujo proprietário morava na aldeia mais próxima.

De acordo com o NT, o termo κατάλυμα significa um "lugar onde se alivia a carga". Quando Ma-

ria e José descobriram que "não havia lugar para eles na hospedaria" (Lc 2.7, na ARC "estalagem"), não se deve pensar em nada parecido com um hotel. É mais provável que eles se encontrassem em algum tipo de casa de hóspedes de aldeia. De fato, a mesma palavra é utilizada para descrever o quarto superior em que Jesus comemorou a páscoa com seus discípulos (Mc 14.14; Lc 22.11). Na história do Bom Samaritano, o termo utilizado é πανδοχεῖον ("recebe-todos", Lucas 10.34). Um estalajadeiro é mencionado como sendo pago para fornecer comida e alojamento para o homem que foi deixado aos seus cuidados. Algo mais parecido com uma hospedaria, no sentido moderno, é o que aparece nessa passagem. Se pudermos julgar a partir de Khan Hathrur, localizado hoje a meio caminho entre Jerusalém e Jericó, a hospedaria do tempo de Jesus consistia de um edifício grande, com uma porta em arco abrindo para um átrio espaçoso com um poço no centro.

BIBLIOGRAFIA. Oxford Classical Dictionary; IDB.

R. C. Stone

ESTANDARTE, quatro palavras são assim traduzidas no Antigo Testamento. רגל, *sinal, bandeira*, ocorrem dez vezes em Números e uma vez em Cântico dos Cânticos (2.4), porém somente em algumas passagens é traduzida como "estandarte"; "bandeira" também é usada. Três palavras relacionadas são assim traduzidas em Isaías e Jeremias (Is 59.19). נסמה, e a frase que o contém tem sido tratada de várias formas. O sentido verdadeiro é "que o sopro do Senhor exaure" (JPS — versão da Sociedade da Publicação Judaica). A própria raiz hebraica נס, "estandarte", "sinal" ou "bandeira", é ocasionalmente utilizada para "vela", como em Isaías 33.23. Uma forma estendida desta mesma raiz, נסם, é usada no sentido de se juntar ou marchar em volta de uma bandeira. Os termos para *bandeira* são de grande importância no texto do Apócrifo 1QM [Rolos de Guerra], onde significam consideravelmente mais do que simples insígnias utilizadas em cerimônias formais. A palavra comum para tais bandeiras no texto é *nēs*, embora seja apresentada uma variedade de outros termos.

BIBLIOGRAFIA. Y. Yadin, *The Scrool of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness* (1962), págs. 38-64.

W. White Jr.

ESTANHO (בדיל), um metal que tem uma cor branca brilhante e é facilmente fundível a um ponto de derretimento de 232° C. O metal não é muito flexível, mas é muito maleável e pode ser laminado em folhas. O estanho é raramente encontrado no estado nativo, o principal minério sendo a cassiterita (dióxido de estanho) que se encontra em veios associadas com rochas graníticas, como em Cornwall, e como depósitos aluviais resultantes da degradação dos veios de produção de cassiterita.

Artigos de estanho eram usados no Egito pelo menos já em 1400 a.C. e desde cerca de 3700 a.C. em diante, o estanho tinha sido ligado com cobre para dar bronze (q.v.), com comércio em cobre Cipro e estanho Córnico, sendo levado adiante pelos fenícios (cp. Ez 27.12). O estanho também forma ligas com prata (cp. Ez 22.18), e força motriz é empregada nos processos metalúrgicos associados com sua extração e fusão (cp. Ez 22.20).

D. R. Bowes

ESTAOL, ESTAOLITAS (אשתאלי, אשתאול), uma forma reflexiva do verbo "perguntar", possivelmente um nome de lugar servindo para definir possessão (Y. Aharoni, *The Land of the Bible* [1967], pág. 98); possivelmente a moderna Eshwa' (Ishwa'). Os estudiosos têm divergido em suas explicações sobre a anomalia de Estaol ser listada como uma das cidades de Judá (Js 15.33) e também como uma das cidades de Dã (Js 19.40,41). KD harmoniza as passagens ao supor que a parte mais ao norte do distrito de Judá foi dada para a tribo de Dã na segunda divisão da terra por Josué (cp. Js 18.2ss). A. Alt, seguido pela maioria dos especialistas modernos, propôs que a cidade da Judéia listada em Josué 15.21-62 é baseada numa divisão administrativa feita pela monarquia moderna (A. Alt, *Palästinajahrbuch*, 21 [1925], págs. 100-116, =*Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II [1953], págs. 276-288; F. M. Cross e G. E. Wright, JBL, 75 [1956], págs. 202-226; K. Kalli-Kleinmann, VT, 8 [1958], págs. 134-160; Y. Aharoni, VT, 9 [1959], págs. 225-240). Quando a tentativa dos danitas de ocupar a região da Sefelá ("a planície" RSV) ao redor de Zorá e Estaol encontrou dura oposição das cidades amoritas(Jz 1.34,35), os danitas de Zorá e Estaol tiveram um papel fundamental na mudança da tribo em Lesém (Js 19.47; Jz 18.2,8,11). Na genealogia de Judá (1Cr 2-4), os filhos de seus vários clãs são mencionados junto com os nomes de suas respectivas colônias, de tal forma que um membro de um

clã torna-se o pai do lugar ocupado; da mesma forma pode ser determinado que os habitantes da Judéia de Quiriate-Jearim, descendentes de Ur, provavelmente substituíram os danitas tanto em Zorá quanto em Estaol (1Cr 2.50-53). O Espírito de Deus começou a levantar Sansão, um danita (Jz 13.24), entre Zorá e Estaol (Jz 13.25), e ele foi enterrado lá (Jz 16.31).

B. K. WALTKE

ESTÁQUIS. (Στάχυς, "*cabeça de grão*"). O nome grego incomum de um cristão romano a quem Paulo enviou saudações, chamando-o de "meu amado" (Rm 16.9). Um Estáquis foi encontrado numa inscrição ligada aos lares domésticos imperiais da sua época.

BIBLIOGRAFIA. J. B. Lightfoot, *Epistle to the Philippians*, rev. ed. (1953), pág. 174.

A. M. Ross

ESTATURA, duas palavras hebraicas e uma grega são assim traduzidas: 1. מדה, que pode ser representada na expressão grega rara, μινδαλοεσσα; (cp. *Journal of Cuneiform Studies*, 10,132; 2) que significa "altura" (Nm 13.32, entre outros). Uma variante aparece em 2 Samuel 21.20, o hebraico מדין, que é acompanhado por um *qere* e *kethib*, que emenda o termo ao da passagem paralela (1Cr 20.6), *middãh*, assim, pois, o texto é traduzido "onde há um homem de grande estatura". A leitura pode ser considerada correta com base em uma outra raiz, מדון, "litigioso" (Pv 6.14, entre outros).

2. קומה "altura" (1Sm 16.7, entre outros).

3. Ἡλικία, "idade", "tempo de vida" e, secundariamente, "estatura" (Lc 19.3) e, possivelmente, Mateus 6.27, como (ARA) "acrescentar um côvado ao curso da sua vida" (Lc 12.25). Mas, esta interpretação parece forçada.

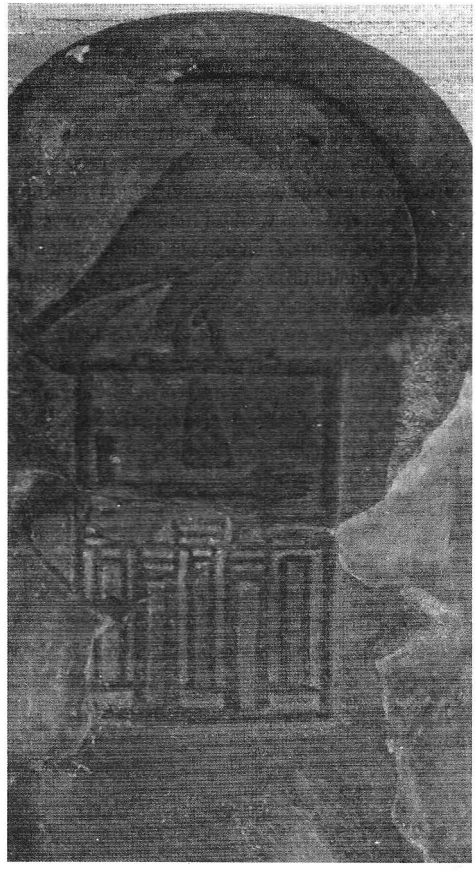
W. WHITE JR.

ESTÉFANAS (Στέφανος, *coroa*). Um cristão de Corinto que, com o pessoal da sua casa, era uma das poucas pessoas que foram batizadas pessoalmente pelo apóstolo Paulo em Corinto (1Co 1.16). Enquanto ele, de coração, apóia o batismo, Paulo é agradecido por não ter batizado mais do que estes a fim de que não se desenvolvesse um partido paulino decisivo e "superior" na Igreja (1Co 1.10-15).

Os da casa de Estéfanas foram os primeiros convertidos ao cristianismo em Acaia (1Co 16.15). Paulo os elogia pelo serviço devotado aos cristãos em e próximo a Corinto e apressa os cristãos de Corinto a se sujeitarem a tais homens, pois ao promoverem o bem-estar das igrejas, eles estão sendo co-obreiros com Paulo. O "se consagraram ao serviço dos santos" pode ter incluído a abertura da casa deles para a hospitalidade e adoração cristã. Paulo se alegrou e seu espírito foi elevado com a visita de Estéfanas, Fortunato e de Acaico, enquanto ele estava em Éfeso e pede que eles sejam aceitos (16.17,18).

A. M. Ross

ESTELA, MONOLITO (στήλη). Uma laje *ou lajedo* geralmente oblongo, não fazendo parte de uma estrutura, mas colocado numa posição vertical, por motivos de devoção ou como lembrança



Estela de Ka'a, último rei da primeira dinastia do Egito. © *U.M.P.*

de uma pessoa ou um acontecimento. Nessas lajes freqüentemente havia inscrições esculpidas acompanhadas de desenhos ou relevos de significado particular.

Estelas foram encontradas por toda a Mesopotâmia, Síria, Egito, Ásia Menor e no mundo greco-romano. Algumas delas têm ligações importantes com eventos narrados na Bíblia (*veja* INSCRIÇÕES).

A estela era essencialmente de caráter secular, embora possa ter sido erguida num santuário e ter tido imagens religiosas esculpidas em si. Nenhuma estela israelita jamais foi encontrada, embora um monumento (ARA) possa ser indicado por (יד), em 1 Samuel 15.12 (cp. 2Sm 18.18).

L. L. WALKER

ESTEMOA (אשתמוע, אשתמה), (a forma *'eštemô*[*h*] encontrada somente em Josué 15.50 está provavelmente corrompida), LXX Εσθεμω; deriva-se da raiz hebraica significando *ouvir* (sobre a forma do nome *veja* ESTAOL); a moderna es-Semu'a, cerca de 14 km ao sul de Hebrom. A conexão genealógica exata desta cidade da Judéia nos outeiros no interior ao sul de Judá (Js 15.50) com os filhos e netos de Judá mencionados em 1 Crônicas 4.1 não é conhecida, porque no texto recebido, Esdras, que gerou Isbá, o pai de Estemoa, é desconhecido (1Cr 4.17). Além disso, a conexão exata entre Esdras e Isbá é desconhecida porque o texto parece corrompido. De acordo com 1 Crônicas 4.19, Estemoa é um descendente da mulher de um certo Hodias e também é um maacatita; a saber, descendente de Maacá, a concubina de Calebe (1Cr 2.48). A cidade foi mais tarde cedida aos levitas (Js 21.14 e 1Cr 6.57 [Hb v. 42]) (cp. A. Alt, "Festungen und Levitenorten im Land Juda", *Kleine* Schiften *II* [1952], págs. 306-315). Foi uma das cidades onde Davi teve amigos que eram anciãos de Judá e a quem ele enviou parte do espólio tomado dos amalequitas depois do ataque sobre Ziclague (1Sm 30.26-28).

B. K. WALTKE

ESTER. Ester era uma garota benjamita, cujo nome é imortalizado no livro que carrega seu nome. Seu primo, Mordecai, adotou-a quando seus pais morreram (Et 2.5-7). Seu nome hebraico é igualado com הדסה, Hadassa, significando "Murta". É incerto por este versículo saber qual das duas palavras é o nome original. Se Ester era o original então Murta poderia ter sido um título descritivo, mas desde que, contrário ao nosso modo de se referir a ela simplesmente como Ester, o nome Hadassa é mencionado primeiro, a probabilidade é que este era o nome original. A mudança para Ester pode ter sido feita por seus amigos persas, que não entendiam o hebraico, mas que, na maneira das crianças, aproximaram o estranho nome a um que lhes era familiar. Ester poderia ter sido ligado com o persa *stara*, que quer dizer *estrela*, ou mesmo com a deusa babilônica Istar.

O livro de Ester relata como ela foi escolhida para suceder Vasti como rainha. Dentre um grande número de virgens, ela foi a escolhida do rei Xerxes. A princípio Mordecai disse-lhe para ocultar sua descendência judaica, porém, mais tarde ele avisou-a (ou chantageou) de que não escaparia do massacre dos judeus planejado por Hamã, e conseqüentemente ela concordou em fazer o que ela pudesse com o rei. No entanto, ela insistiu que os judeus na cidade deveriam jejuar, e pelo que se pode entender, orar por ela.

Ela apareceu diante do rei espontaneamente, o que poderia ter significado morte para ela, mas o rei a recebeu bondosamente. Ela convidou o rei e Hamã para jantar, ocasião em que tinha evidentemente planejado revelar os esquemas de Hamã, e, se a história tivesse sido ficção, nós deveríamos ter ouvido que ela assim o fez. Por alguma razão não explicada ela simplesmente repetiu o convite para a noite seguinte. Pode-se entender que a sua coragem havia falhado no primeiro jantar. Na segunda ocasião, ela expôs a trama de Hamã. O rei ficou irado e saiu da sala. Quando retornou, encontrou Hamã curvado perante Ester para suplicar por misericórdia, e o rei pensou no pior. Hamã foi levado e enforcado.

Ester e Mordecai, então, obtiveram a permissão para evitarem o massacre. Uma vez que o decreto original não poderia ser diretamente revogado, eles autorizaram os judeus a se defenderem no dia do massacre, no 13º dia de Adar. Assim a ação destruidora do decreto foi mudada, pois era improvável que as autoridades locais dessem apoio ao massacre agora, como fariam anteriormente. Em Susã, onde Ester morou, ela pediu permissão para que os judeus matassem seus inimigos no dia seguinte também, e parece que neste dia os judeus tomaram a iniciativa por vingança ao invés de meramente se defenderem (9.15s.).

A Bíblia mostra como Deus usou Ester e Mordecai para livrar o povo em uma emergência. Não se sabe se ambos se mantiveram no poder, mas certamente Ester não foi a mãe de qualquer subseqüente herdeiro do trono da Pérsia.

O seu nome não ocorre nos registros seculares. De acordo com Heródoto e Ctesias, o nome da

principal esposa de Xerxes, tanto antes quanto depois de sua expedição à Grécia, era Amestris, que pode bem ser identificada com Vasti. Uma vez que Ester não se tornou rainha de fato por quatro anos depois do incidente do capítulo 1 (1.3; 2.16); Xerxes estava ocupado com a organização e o acompanhamento de sua expedição desastrosa contra a Grécia: é provável que Xerxes permaneceu com Vasti (Amestris) como sua esposa durante esta época. Ele poderia muito bem ter continuado assim se ela não tivesse brutalmente mutilado uma mulher com quem ela suspeitava que seu esposo estava tendo um caso. Em vez de arriscar a vingança de Xerxes, ela provavelmente se ocultou durante aquele tempo, deixando-o escolher sua nova esposa, e esperando o tempo certo para retornar com graça e poder mais uma vez. *Veja* Ester, Livro de; Vasti; Mordecai.

J. S. Wright

ESTER, ADIÇÕES A. O livro apócrifo, Adições a Ester, consiste de seis passagens (107 vv.), inseridas no texto grego em vários lugares. É geralmente entendido que o hebraico foi traduzido para o grego por um judeu egípcio, vivendo em Jerusalém, c. 114 a.C. Se todas as adições estavam presentes no texto na hora da tradução é um assunto de debate. Todas as revisões gregas e o texto latino antigo contêm as adições em seus devidos lugares. Quando Jerônimo fez sua tradução, Vulgata, ele removeu estas passagens porque elas não apareciam no hebraico, e ele as colocou no final do livro com notas explicativas indicando onde elas deveriam ser inseridas. Editores posteriores removeram as notas. Finalmente, quando Stephen Langton (morreu em 1228) dividiu a Bíblia em capítulos, ele numerou as adições, que haviam sido colocadas no final do livro, em ordem consecutiva. Esta prática foi seguida por Lutero e nas versões inglesas. Na *Bíblia de Jerusalém*, estas adições estão no texto, mas estão impressas em itálico.

1. Conteúdo. As seis passagens que formam as Adições a Ester são identificadas por letras. Cada passagem pode ser resumida brevemente.

Adição A (11.2—12.6) é um sonho de Mordecai no qual dois grandes dragões parecem prontos para lutar. Uma pequenina fonte formou um grande rio quando a nação justa suplicou a Deus. Mordecai mais tarde ouviu dois eunucos fazendo planos contra o rei. Ele os delatou e foi recompensado por isto com um cargo mais alto. Tudo isto precede Ester 1.1.

Adição B (13.1-7) é o texto do edito de Assuero (grego: Artaxerxes) contra os judeus. Está inserido depois de 3.13.

Adição C (13.8—14.19) são orações de Mordecai e Ester. Vem após 4.17.

Adição D (15.1-16; latim 15.4-19) é uma elaboração de 5.1,2 e deve ser inserido antes de 5.3. Esta passagem descreve a ira do rei pela intrusão de Ester, mas Deus mudou o coração do rei e sua atitude para com Ester.

Adição E (16.1-24) é o texto do edital de Assuero a favor dos judeus. Esta passagem segue 8.12.

Adição F (10.4—11.1), que vem após 10.3, é a interpretação do sonho de Mordecai. Os dois dragões são Mordecai e Naamã, e a fonte pequenina é Ester. As "sortes" do Purim são dois destinos, uma para os judeus e uma para os gentios.

2. Propósito. Pelo conteúdo das Adições, as seguintes conclusões podem ser tiradas: (1) o autor queria fortalecer o elemento religioso no livro e assim inseriu as orações; (2) a integridade e a precisão do texto são enfatizadas pelas palavras exatas de dois editais reais; (3) o autor tentou melhorar a história ao incluir as seções D, A e F; (4) se 9.20-10.3 é uma adição (o que diz Brockington e outros), então há uma tentativa de harmonizar o registro com o atual texto.

3. Linguagem. O texto grego veio em cinco formas variadas: (1) o padrão LXX (?, B, A, etc.) (2) Hexapla de Orígenes; (3) Hesychius; (4) Luciano; e (5) o texto usado por Josefo. A maioria dos estudiosos crê que as adições foram originalmente escritas em grego. Os estudiosos católicos romanos argumentam que elas foram todas traduzidas do original hebraico ou aramaico. Torrey afirma que a língua original era o aramaico. (A C D F eram parte do texto original), e que nosso hebraico canônico foi uma redução posterior. Patton argumenta que não há evidência para a existência de originais semitas para quaisquer das adições.

4. Data. A data das Adições não pode ser determinada com precisão. A pouca evidência que há aponta para uma data próxima à da tradução para o grego, aproximadamente 100 a.C.

5. Discrepâncias. As muitas discrepâncias introduzidas pelas Adições dificultam sua aceitação como partes originais do texto. A atitude de Ester para com o rei em 2.15-18 não é a mesma dada em 14.15,16. O edital irrevogável de 1.19 e 8.8 é revogado em 16.17. Hamã é enforcado em 7.10;

crucificado em 16.18. Os judeus somente têm posse do Purim em 9.20-32, mas todos os persas são instruídos a mantê-lo em 16.22. Outras contradições são encontradas quando 2.16-19 é comparado com 11.2—12.1; 2.21-23 e 6.3,4 com 12.5; 3.5 com 12.6; 5.4-8 com 14.7; e 3.1 com 16.10.

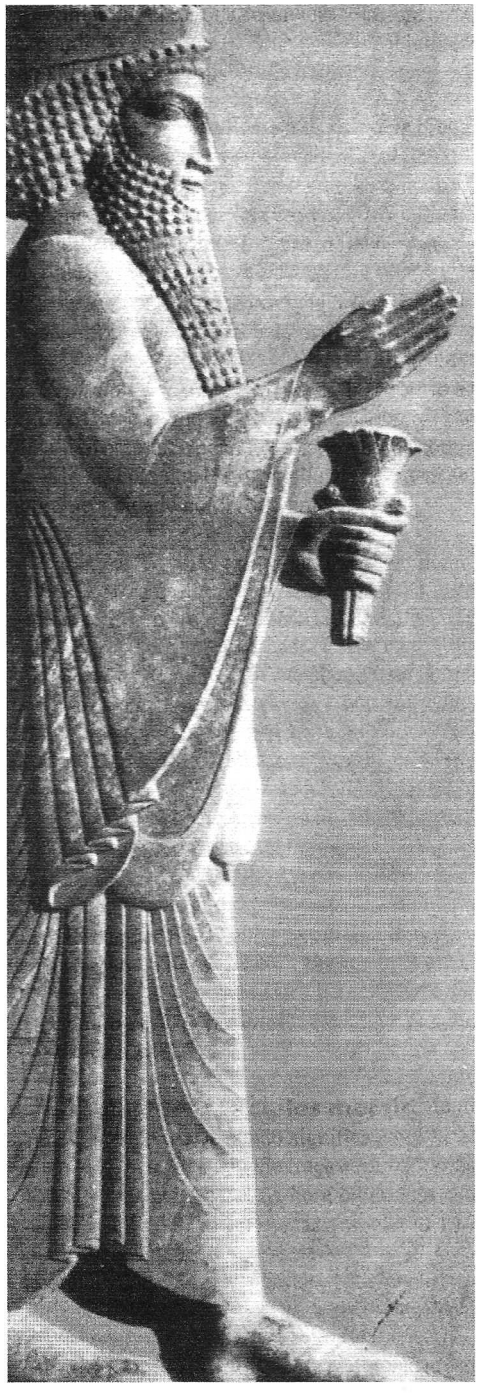
BIBLIOGRAFIA. J. A McClymont, "Esther", HDB, I (1898), págs. 773-776; L. B. Patton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Esther* (1908), págs. 31-34,41-47; J. A. F. Gregg, "The Additions to Esther", em R. H. Charles (org), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, I (1913), págs. 665-671; T. Davies, "Esther, The Rest of", ISBE, II (1929), págs. 1009s.; C. C. Torrey, "The Older Book of Esther", HTR, xxxvii (1944), págs. 1-40; *The Apocryphal Literature* (1945), págs. 57-59; R. H. Pfeiffer, *History of New Testament Times with an Introduction to the Apocrypha* (1949), págs. 304-312; B. M. Metzger, *Introduction to the Apocrypha* (1957), págs. 55-63; L. H. Brockington, *A Critical Introduction to the Apocrypha* (1961), págs. 49-53; E. W. Saunders, "Esther" (Apocryphal), IDB, II (1962), pág. 151s.

R. E. HAYDEN

ESTER, LIVRO DE

1. Contexto
2. Unidade
3. Autoria e data
4. Propósito
5. Canonicidade
6. Problemas Especiais
7. Conteúdos
8. Teologia e princípio moral

1. Contexto. A menos que a identificação seja rejeitada em outras bases, deve ser entendido que Assuero (1.1) é o rei da Pérsia geralmente conhecido como Xerxes I (486-465 a.C.). A forma hebraica de seu nome, אחשורוש, corresponde à forma persa, *khshayarsha*. Muitos estudiosos aceitam esta identificação, e assim será tomada neste artigo. A LXX, no entanto, sem a vantagem do acesso às inscrições persas, identifica razoavelmente o nome com Artaxerxes. Josefo faz o mesmo (Ant. XI. Vi. 1), e faz dele Artaxerxes I (464-424 a.C.). O equivalente persa deste nome é *Artakhslatra*, que não é próximo ao nome hebraico neste livro. Se o rei era Artaxerxes I, ele teria se casado com Ester no ano em que enviou Esdras a Jerusalém (Et 2.16; Ed 7.8), e Ester teria sido presumidamente a rainha nos dias de Neemias (Ne 2.1,6). A única alternativa séria é ver Xerxes como



O soberano príncipe Xerxes. Ester pode ter vivido sob seu reinado © *O.I.U.C.*

Artaxerxes II (404-359 a.C.). Esta identificação tem sido encorajada por J. Hoschander, *The Book of Esther in the Light of History*, e A. T. Olmstead, *History of Palestine and Syria* (612-614). Separado do fato de que em outros lugares o hebraico, na maioria das vezes, tem a forma אחשורוש, para Artaxerxes, a *Vida de Artaxerxes II* de Plutarco, dá pouco lugar à história de Ester. Ele era dominado pela Rainha Mãe, Parysatis, que envenenou a sua esposa, Stateira, no quarto ano de seu reinado (Et 1.3). Plutarco relata que Artaxerxes casou-se com duas de suas próprias filhas posteriormente.

Se Xerxes é o rei, é possível comparar os registros bíblicos e os seculares. No 3º ano de seu reinado, ele reuniu todos os homens de liderança para discutir sobre uma campanha contra a Grécia (Heródoto VII. 8), onde seu pai, Dario, havia sido derrotado em Marathon em 490. Esta seria a reunião de Ester 1, que se deu no 3º ano (1.3). Embora a busca pela sucessora de Vasti comece neste ano, Xerxes não se casa com Ester até o 7º ano (2.16). Nesse período ele estava ocupado com a campanha grega, levando 4 anos para organizar seu exército (Heródoto VII. 21). Ele foi finalmente derrotado pelos gregos em Salamis, em 480. A data bíblica indica que ele casou-se com Ester no seu retorno. A trama de Hamã contra os judeus aconteceu no 12º ano, o que significa que a história bíblica termina por volta de 473. Não há registro de quanto tempo Mordecai e Ester ficaram no poder.

Tem sido negado que Heródoto e Ctesias referiam-se a Amestris como rainha, e ela certamente foi a esposa de Xerxes antes de 482, pois neste ano seu filho, Artaxerxes I, nasceu. Amestris foi a rainha mãe (i.e. a viúva do antigo rei) durante o reinado de Artaxerxes I. Ela também estave com Xerxes durante parte, ao menos, da campanha grega, e Heródoto descreve um incidente pavoroso em Sardis (IX. 108s.). Xerxes tinha um caso com uma mulher casada e com sua filha e Amestris agarrou a mulher e a mutilou horrivelmente.

Isto pode estar ligado à história de Ester, se Amestris for Vasti. Xerxes teria tomado ao menos uma esposa para si, e embora ele tivesse deposto Vasti de sua posição de rainha durante seu estupor embriagado, ele a manteve como sua esposa naquela ocasião. A mutilação da amante de Xerxes a teria feito perder a favor, ou mesmo causado seu banimento temporário e, no seu retorno, Xerxes estava pronto para tomar Ester como sua nova rainha. Amestris foi muito inteligente para esperar e tornar a reconquistar o seu favor, talvez tirando vantagem de uma reação contra Ester e Mordecai depois que os judeus tinham matado tantos inimigos. Nós não sabemos o que aconteceu com Ester no final. *Veja* Ester; Vasti.

2. Unidade. A única seção em hebraico que alguns crêem que quebra a unidade é 9.20-10.3. Esta é, de longe, uma seção que mostra como os fatos previamente registrados da história fizeram crescer a observância específica da Festa do Purim. A narrativa histórica tem mostrado que, na verdade, isto aconteceu em certos dias vitais, ao passo que esta seção diz como Mordecai escolheu dois destes dias para uma observação especial. A recapitulação (Et 9.24,25) é designada como nada mais que uma sumarização dos fatos principais, e não se pode dizer que estão fora de harmonia com o corpo principal do livro.

A LXX contém 107 versículos extras, os quais estão impressos sucessivamente nos Apócrifos (*veja* Ester, Adições A). Os Apócrifos os numeram em capítulos como se eles estivessem colocados no final do hebraico. A ordem atual do livro todo na LXX, se colocar os números juntos na Bíblia e nos Apócrifos, é esta: 11.2—12.6; 1.1—3.13; 13.1-7; 3.14—4.17; 13.8—15.16; 5.1—8.12; 16.1-24; 8.13—10.3; 10.4—11.1. Estas adições parecem ser correções ortodoxas que introduzem o nome de Deus, ausentes no hebraico. As palavras introdutórias de 11.1 afirmam que Dositeu e Ptolomeu trouxeram esta epístola de Purim no 4º ano de Ptolomeu e Cleópatra. Isto seria em 114 a.C., e poderia ser o ano quando estas adições gregas foram feitas.

3. Autoria e data. O livro é anônimo. Tais referências à escrita são dos registros da corte oficial (2.23; 6.1; 10.2) e ao que Mordecai escreveu quando ele ("registrou estas coisas" 9.20) e estabeleceu as regras para o Purim (9.20,23,29-32). É possível que o próprio Mordecai tenha sido o autor. Sua omissão do nome de Deus seria considerada se ele desejasse ter seu livro inserido entre os registros da corte. Não há razão para considerar Mordecai como um homem piedoso, embora ele fosse certamente um forte nacionalista. Se ele deve ser identificado com Matakas, que é mencionado por Ctesias, ele teria saqueado o templo de Delfi a favor de Xerxes, quando outros recusaram fazê-lo (XII. 58). Ele teria ficado feliz pela oportunidade de insultar um deus gentio.

É possível que um autor posterior tenha usado as crônicas persas quando ele quis escrever a história do Purim, e, desde que os registros oficiais naturalmente não falariam do deus judeu, os copistas judeus decidiram deixá-los como estavam.



Susã, lugar em que ocorreram muitos dos acontecimentos no livro de Ester. © *O.I.U.C.*

Vários períodos têm sido sugeridos para a escrita do livro. Deve ter estado em circulação por algum tempo antes que a tradução da LXX aparecesse no fim do 2º séc. a.C., mas nem Ester ou Mordecai é listado em Eclesiásticos 44-50 (180 a.C.). Muitos crêem que foi escrito sob a tensão das perseguições na época dos Macabeus no meio do 2º séc. É, no entanto, difícil considerar a total omissão do nome de Deus se o livro fora composto por um judeu entusiasta em tal época.

Uma sugestão a mais deve ser observada, que este livro se derivou de uma história cultual que centralizou-se em um conflito das deidades, denominadas Istar (Ester), Marduk (Mordecai), que eram deidades da Babilônia, e Humman (Naamã) e Mashti (Vasti), de Elã. Uma vez que alguns exilados judeus, como Daniel e seus amigos, carregavam nomes babilônicos, é completamente possível que o nome Morcedai seja equivalente ao nome comum pessoal babilônico, Mardukaia, que continha o nome de Marduk, e o nome de Ester poderia estar ligado com Istar também. Isto não quer dizer que a história fosse originalmente cultual. A objeção verdadeira à teoria cúltica é o uso incomum por parte dos judeus de uma fábula politeísta babilônica como base para um festival de libertação; não há evidência que o Purim fosse mais do que um festival judaico, que os judeus podem ter adotado.

A referência bíblica mais antiga e posterior à Bíblia em relação à Festa do Purim (2Mac 15.36) registra a vitória de Judas Macabeus em 161 a.C. no 13º dia do 12º mês, que se diz ser o "dia de Mordecai". A data de 2 Macabeus é provavelmente a primeira metade do 1º séc. a.C. Supõe-se que o livro de Ester era conhecido naquela época.

4. Propósito. O propósito primário é relacionar a origem da Festa do Purim. O livro dá a ocasião histórica, a razão para as datas e a origem do nome. A origem do nome é relacionado ao *puru* assírio, que é usado como uma pequena pedra apropriada para lançar a sorte (Et 3.7; 9.24,26).

5. Canonicidade. O livro vem na terceira divisão das Escrituras hebraicas e é agrupado com Rute, Cântico dos Cânticos, Eclesiastes e Lamentações, como um dos Cinco Rolos. Foi um dos livros ao qual os rabinos em Jamnia (cerca de 100 d.C.) deram consideração especial quanto ao assunto de dever continuar a ser contado entre os livros inspirados ou não. O argumento principal contra era que ele instituía um novo festival como obrigatório, enquanto que se acreditava que a lei de Moisés apresentava todos os festivais. De acordo com o Talmude de Jerusalém (*Megillah* 70d), a solução encontrada foi que o livro fora revelado a Moisés no Sinai, mas não fora escrito até o tempo de Mordecai.

6. Problemas especiais. A maioria dos comentaristas crê que o autor teve acesso à informação sobre a corte da Pérsia, mesmo que ele possa ter escrito muito mais tarde que o período no qual ele estabelece sua história. Assim, as referências ao plano do palácio correspondem ao que os arqueólogos têm descoberto em Susã. Embora tenha sido construído por Artaxerxes II, ele estava restaurando um palácio que tinha sido destruído bem antes. Um outro palácio concluído por Xerxes em Persépolis foi baseado no mesmo padrão geral (A. T. Olmestead, *History of the Persian Empire* págs. 272s.; 422s.). As cortinas e babados do pátio (1.6) seriam conectados aos pilares que haviam sido encontrados; as cores branca e azul (1.6; 8.15) eram as cores persas favoritas. O descanso na festa (1.56), o conselho interior dos Sete (1.14), a dificuldade geral de acesso ao rei (4.11) e a proibição de entrar no palácio com tristeza (4.2), a honra de um favorito ao vesti-lo em vestimentas reais (6.8), o uso de mensageiros para levar mensagens importantes (3.13), são todos toques sem importância que são verdades diante dos fatos que são conhecidos de Heródoto e outros escritores.

Portanto, consideram-se os problemas como uma tendência a favor da historicidade do livro. As seguintes objeções podem ser observadas:

(a) Heródoto e Ctesias não fazem menção de Ester ou Vasti, mas Amestris aparece como rainha e mais tarde como rainha-mãe. Vasti e Amestris poderiam ser a mesma pessoa (*Veja* Seção 1).

(b) O escritor está tão confuso sobre a escala de tempo que afirma ser Mordecai um dos prisioneiros originais em 597 (2.5,6). Se assim o fosse, faria dele um homem com mais de 100 anos de idade. O texto poderia referir-se igualmente ao seu bisneto, Quis, o pronome relativo sendo acrescentado ao sobrenome na série (2Cr 22.9; Ed 2.61).

(c) Ester 1.1 menciona 127 províncias, enquanto que Heródoto (III. 89) fala somente de 20 sátrapas. As inscrições de Dario veriam entre 21 e 29 províncias. Não há dúvidas de que as regiões maiores, se eram chamadas sátrapas ou províncias, eram divididas em unidades menores, e, se a Bíblia é interpretada por si mesma, a pequena unidade de Judá é regularmente designada pela mesma palavra como é usada em Ester 1.1 (מדינה).

(d) De acordo com Heródoto III. 84, o rei teve que escolher sua esposa de uma das sete famílias. Não fica claro com Heródoto se isto era uma regra permanente, ou meramente um acordo temporal para satisfazer os outros seis conspiradores, além de Dario, que tinham destronado o usurpador anterior. Certamente o próprio Dario casou-se com outras esposas além daquelas dos sete, e seu filho Xerxes, que o sucedeu, não era o filho desta esposa.

(e) Se o Purim tinham realmente sido instituído por Mordecai, por que não é mencionado até que aconteça como "Dia (*festa* BJ) de Mordecai" em 2 Macabeus 15.36? Por que Mordecai e Ester não são incluídos nos louvores das pessoas famosas em Eclesiásticos 44-49? É difícil ver onde poderia ter sido mencionado numa literatura existente. Nos dias de Esdras, não teria ainda estabelecido a si mesmo em pé de igualdade com os festivais mosaicos, e o livro de Esdras não menciona nada disto. Pode-se argumentar também sobre o silêncio de Ben Sira em Eclesiástico, pois ele também omite Esdras. Como um escritor de Sabedoria, ele não estava especialmente interessado com festivais individuais, e ele pode não ter aprovado os métodos de Mordecai nem o casamento de Ester com um rei pagão.

Estas são as principais objeções que têm sido colocadas contra a historicidade do livro. Não se podem considerar aqui objeções subjetivas baseadas em opiniões se tal e tal incidente é provável. Não há, portanto, uma razão adequada para rejeitar a apresentação do livro como história genuína.

7. Conteúdo. *Capítulo 1.* O rei persa, numa festa dos sete dias em Susã feita para todos os seus comandantes, depõe a rainha Vasti por se recusar a vir e mostrar a sua beleza diante dos homens.

Capítulo 2. Ester, a filha adotiva de um judeu chamado Mordecai, é escolhida como sucessora de Vasti. Mordecai descobre uma trama para matar o rei e passa a informação para Ester, resultando na frustração do plano.

Capítulo 3. Mordecai ofende a Hamã, o novo vizir, ao se recusar a se curvar diante dele e Hamã planeja sua vingança com o massacre de todos os judeus no império. Os especialistas lançam a sorte (*pur*) para determinarem um dia de sorte para o massacre, e uma data é escolhida dali a 11 meses. Hamã envia decretos para o massacre por todo o império.

Capítulo 4. Mordecai persuade Ester a intervir, e ela explica como poderia ser perigoso para ela se aproximar do rei espontaneamente. Ela concorda, na condição de que os judeus em Susã jejuem, e supostamente orem, por 3 dias.

Capítulo 5. Ester se aproxima do rei e convida ele e Hamã para um jantar. Quando eles vêm, ela repete o convite para um segundo jantar no próximo dia (Será que ela ficou sem coragem?). A felicidade de Hamã é estragada pela recusa de Mordecai de honrá-lo, mas sua esposa sugere que ele construa uma forca e obtenha a permissão do rei de enforcar Mordecai pela manhã.

Capítulo 6. O rei, sofrendo de insônia, lê os registros de seu reino e descobre que Mordecai não tinha sido premiado por ter revelado a trama contra ele. Ele faz com que Hamã conduza Mordecai em honra pela cidade no dia seguinte.

Capítulo 7. No segundo jantar, Ester revela a trama contra os judeus e acusa Hamã. O rei o enforca na forca preparada para Mordecai.

Capítulo 8. O rei coloca Mordecai no lugar de Hamã, e o autoriza a escrever decretos permitindo aos judeus resistirem no dia do massacre.

Capítulo 9. Os judeus tomam vantagem disto e matam todos os inimigos que os atacam. Ester obtém permissão para que os judeus em Susã ataquem seus inimigos no dia seguinte também. Mordecai então institue a Festa do Purim no 14º e 15º dias do mês de Adar, que tinham sido dias de alegria depois da frustração do massacre no 13º dia.

Capítulo 10. Um resumo da grandiosidade do rei e de Mordecai.

8. Teologia e princípios morais. A ausência do nome de Deus não significa a ausência da mão de Deus. O livro todo traça como a pessoa reta estava no lugar certo na hora certa. Isto não aconteceu automaticamente, mas o versículo 4.16 mostra que o jejum, que incluiria oração, era parte da obra que Deus estava fazendo. Não há obrigação de aprovar o grande massacre que Mordecai ordenou em Susã, com o enforcamento dos filhos de Hamã (9.13-15). Mordecai era um nacionalista forte, e um homem bravo, mas o segredo de sua descendência judaica, a princípio (2.10), pode indicar que ele era mais oportunista que devoto.

BIBLIOGRAFIA. L. B. Paton, ICC (1908); J. Hoschander, *The Book of Esther in the Light of History*

(1923); A. T. Olmstead, *History of Palestine and Syria* (1931) e *History of the Persian Empire* (1948); B. W. Anderson, IB (1954); S. H. Horn, "Mordecai, A Historical Problem", *Biblical Research*, Chicago Society (1964); J. S. Wright, "The Historicity of the Book of Esther" in *New Perspectives on OT* (1970).

J. S. WRIGHT

ESTERCO (PORTA DO MONTURO). Os excrementos humanos e animais. Na Bíblia aparecem dez palavras diferentes com o significado de esterco, nove delas em hebraico e uma em grego.

O termo tem várias conotações nas Escrituras: (1) Apodrecerá para sempre (Jó 20.7); Que contamina (Ez 4.12,15), e é usado para degradar (Ml 2.3; veja 2Rs 18.27; Is 36.12); (3) Que é impuro (Êx 29.14; Lv 4.11; 8.17; 16.27; Nm 19.5), e ao sacrificar deve ser descartado e não incluído no sacrifício (cp. 1Rs 14.10); (4) Aquilo que é inútil (2Rs 9.37; Sl 83.10; Jr 8.2; 9.22; 16.4; 25.33). Este significado é visto também em 2 Reis 6.25.

No NT Paulo usa o termo para se referir àquilo que é desprezível e sem valor. Paulo considera todas as coisas como "esterco (refugo, ARA)", comparado com o conhecimento de Cristo (Fp 3.8).

O nome "Porta do Monturo" (porta do Esterco, BJ e NVI) é encontrado quatro vezes nas passagens do livro de Neemias e se refere aos portões de Jerusalém nos dias de Neemias. A partir deste portão Neemias contemplou os muros assolados de Jerusalém à noite (2.13). Estava localizado entre a Porta do Vale (3.13) e a Porta da Fonte (3.15). Foi consertada por Malquias, filho de Recabe. Foi perto deste portão que Neemias fez a dedicação da parede quando terminou de ser reparada (12.31). É provável, a partir da série de portões mencionados em Neemias, que a Porta do Monturo tenha estado do lado da cidade que dava para o Vale do Tiropeão, e que dava acesso ao vale. Talvez esterco fosse jogado no vale em alguma época. Atualmente, a Porta do Monturo é aquela do lado sul da cidade murada, levando à fortaleza de Ofel, que era a antiga cidade de Davi (*Veja também* PORTA DO MONTURO).

BIBLIOGRAFIA. National Geographical Society, *Everyday Life in Bible Times* (1967), págs. 225,357.

J. B. SCOTT

ESTERCO DE POMBA (חרי יונים; *esterco de pombo*, amenizado pelos escribas judeus em um eufemismo דב יוכים *dib yônîm*). Mencionado em 2 Reis 6.25, "um pouco (cabo, ARC) de esterco de pomba". O nome comum "leite de pássaro" ou "esterco de pássaro" é dado a um bulbo, *Ornithogalum umbellatum*. Estes bulbos têm de ser assados ou cozidos antes de ser ingeridos.

Hoje em dia, a planta é conhecida como "Estrela de Belém". Lineu, o botânico, chamou "esterco de pomba" *Ornithogalum*. Parkinson, o herborista britânico (1800), afirmou que o bulbo assado era "mais doce do que castanhas".

O bulbo, que cresceu na Palestina no tempo do cerco, era provavelmente assado antes de ser vendido por cinco peças de pratas.

As flores brancas, produzidas em cachos grandes num ramo de 30 cm, têm forma de estrelas.

A LXX traduz literalmente.

W. E. SHEWELL-COOPER

ESTÉRIL, ESTERILIDADE (עקר; στείρος). No Oriente, ser uma mulher casada sem filhos sempre foi considerado uma questão não somente de tristeza, mas algo reprovável e humilhante. Note o riso triste de Sara (Gn 18.12), a súplica silenciosa de Ana (1Sm 1.10ss.) e a alternativa passional de Raquel: filhos ou a morte (Gn 30.1). É provável que a reprovação da esterilidade entre os israelitas, pelo menos em parte, devia-se à expectativa de que toda mulher tinha de ser a mãe do Messias. A esterilidade era o grande infortúnio da família. É interessante notar que muitas mulheres israelitas eram estéreis (Sara, Rebeca, Raquel, Ana); assim, a intervenção sobrenatural de Deus mostrava seu favorecimento para com Israel. As esposas dos patriarcas, para evitar a desgraça da esterilidade, entregavam suas escravas ao marido, considerando as crianças nascidas em tais circunstâncias seus próprios filhos (Gn 16.2; 30.3).

A esterilidade era removida pela misericórdia de Deus, muitas vezes por meio da oração (Gn 25.21; 1Sm 1.12). Em sua graça, Deus dá à mulher estéril um lar e filhos (Sl 113.9); a nação, considerada uma mulher estéril, cantará por causa da promessa de filhos (Is 54.1).

Cinco palavras hebraicas diferentes são traduzidas como "estéril". עקר é a mais comum para mulher "estéril", como ilustrado no exemplo de Sara (Gn 11.30) e Raquel (29.31). A raiz, que significa "coagida, oprimida", é traduzida como "estéril" em Provérbios 30.16. A palavra ציה, em Joel 2.20, significa 'seca'. O termo חכול, "ser despojado", é traduzido como "sem crias" em Cantares 4.2; 6.6, onde a versão ARC traduz como "estéril". מלחה,

cujo sentido básico é "sal", é traduzida como "terra salgada" em Jó 39.6; esta palavra é traduzida como "deserto salgado" no Salmo 107.34.

L. L. WALKER

ESTÊVÃO (Στέφανος, *coroa*). Apologista cristão helenista e o primeiro mártir cristão.

1. Sua formação
2. Sua obra
3. Suas crenças
4. Sua prisão
5. Sua defesa
6. Seu martírio

1. Sua formação. Tudo que é conhecido de Estêvão está registrado em Atos 6.5-8.12. Seu nome e associações indicam que ele era um judeu de língua grega, ou helenista. Nenhuma explicação é dada sobre sua conversão ou sobre sua entrada na comunidade cristã. Embora exista uma confusa tradição de que ele era um dos Setenta, é bem possível que ele não tenha sido um discípulo pessoal de Jesus. O mais provável é que ele tenha sido alcançado pelas primeiras pregações dos apóstolos em Jerusalém.

A importância dos helenistas é observada primeiramente em seus números. É notório que tão logo após a ressurreição de Jesus fossem necessários sete homens encarregados da distribuição de alimentos às viúvas de judeus que falavam a língua grega. Isto indica a presença de milhares de cristãos em Jerusalém, cuja língua nativa era grega. Outra surpresa é a rápida transformação da Igreja de um movimento judaico para uma comunidade composta quase exclusivamente de gentios. É subentendido que os helenistas tinham uma parte crucial nesta transição. Este desenvolvimento necessitava de uma liderança diferente da providenciada pelos doze apóstolos. Judeus e gentios estavam separados pelas barreiras principais de etnia, geografia e língua. Judeus helenistas, muitos do quais moravam fora da Palestina, haviam superado parte das barreiras e tinham aprendido a conviver com os gentios. Ao se converterem, eles prontamente adaptaram a mensagem a um contexto grego e estavam prontos quando o Espírito de Deus levava a Igreja a difundir seu testemunho aos gentios. O entendimento de Estêvão levou a uma contribuição significativa nesta direção.

2. Sua obra. As qualificações e lideranças de Estêvão eram de tal natureza, que alguns comentaristas encontram dificuldades em acreditar que ele de fato "serviu mesas". Ele é indicado primeiramente na lista dos Sete, em Atos 6.5. Ele estava "cheio de graça e poder" (v. 8). Ele realizava milagres (v. 8) e falava com sabedoria e poder espiritual (v. 10). Os Sete eram encarregados da tarefa específica de cuidar das necessidades das viúvas dos helenistas na distribuição de alimentos (vv. 1-3). Embora não haja menção sobre o cumprimento desta tarefa, pode-se supor que eles fizeram isto com eficiência. De qualquer maneira, a Igreja crescia (v. 7).

É bem possível que um problema mais fundamental do que a suposta discriminação no manuseio dos alimentos causou o descontentamento. Pode ter sido a falta de representação adequada helenista no âmbito administrativo da igreja. Com números aproximando os judeus de língua hebraica ou aramaica com forte sentimento de lealdade aos seus grupos, eles provavelmente queriam uma voz comedida. Não procede que Estêvão e os Sete deveriam dedicar todo o seu tempo a "servir mesas" para os helenistas, mais do que os apóstolos haviam servido aos outros. Eles eram, em termos de administração, responsáveis por verem a execução da obra. Então, deveriam seguir livremente o ministério da Palavra ao serem ouvidos e capacitados pelo Espírito Santo. Nesta última capacidade, pelo menos, Estêvão sobremodo teve êxito.

3. Sua crença. De acordo com o relato em Atos 6.13s., entende-se que Estêvão falou contra o Templo e a lei. Esta séria acusação reflete, pelo menos, um ponto de vista que era diferente do dos judeus totalmente conservadores. A acusação foi levantada pelos judeus helenistas, que provavelmente haviam voltado para Jerusalém por considerarem a sua fé ancestral a única coisa pela qual valia a pena viver. Eles estariam amargurados em sua oposição contra qualquer coisa que parecesse minar a sua fé tradicional. Não é necessário acreditar que Estêvão havia avançado tanto quanto Paulo na conclusão de que a lei não era mais o código final de ligação que ele anteriormente havia pensado ser. Ele tinha, sem dúvida, descoberto a insuficiência de um mero formalismo e cerimonialismo na adoração do Templo. Talvez as próprias palavras de Cristo a respeito do Templo (Jo 4.20-24; Mc 13.2) houvessem lhe mostrado que a verdadeira adoração de Deus não está confinada ao Templo. Ele também pode ter observado nas palavras de Jesus a natureza transitória da lei. Jesus havia defendido a liberação em assuntos de

tradição e havia suportado uma atitude mais liberal em relação à observância do Sábado (Mc 2.15s.; 7.1-27; Lc 15.1s.). Ele havia outorgado consideração aos gentios (Mt 8.5-13; Mc 7.24-30). Ele tinha até rejeitado a lei em raras ocasiões (Mt 5.33-37; Mc 10.2-12). Jesus havia recrutado a maioria dos seus seguidores do povo comum que "o ouvia com prazer" (Mc 12.37). Está claro que a observação das minudências legais não era do interesse da maioria dessas pessoas. Jesus foi freqüentemente criticado por permitir a liberalidade.

O registro da tendência mais liberal de Jesus nestas questões deve ter sido preservado pelos seus seguidores imediatos. Como sugere o Dr. Filson (*Pioneers of the Primitive Church*, pág. 66), muitos dos seguidores estavam presos à tradição ancestral que eles gradualmente fizeram para um judaísmo altamente conservador e, conseqüentemente, perderam uma característica básica da atitude de Jesus. Estêvão, com sua formação estendida na Dispersão, conservou este aspecto importante da mensagem de Jesus e se firmou no caminho para o avanço futuro na evangelização dos gentios. Embora ele mesmo pareça não ter evangelizado os gentios, seus pensamentos e sua base nas palavras de Jesus prepararam o caminho para Paulo. Existe, de fato, também, um notável paralelo entre a abordagem e o método na defesa de Estêvão e a de certos sermões de Paulo (At 7.2-53 e 13.16-41).

4. Sua prisão. O grande reconhecimento dos helenistas foi seguido pelo crescimento e sucesso da Igreja. Mas o progresso também trouxe problemas. Estêvão não hesitou em expor suas opiniões nas sinagogas helenistas. Naturalmente, outros se levantaram e o confrontaram. Estêvão venceu o debate. Eles não podiam resistir ao entendimento superior de Estêvão e ao conhecimento convincente. Nem poderiam competir com a veemência profunda e discernimento espiritual com que ele falou (At 6.10). Levando o pior no debate, os judeus da sinagoga não perderam o controle. Eles circularam no meio das pessoas no serviço público, distorcendo as opiniões de Estêvão, despertando suspeitas e medo a respeito de sua "heresia" e "blasfêmia", e armaram uma armadilha para ele. Eles prenderam Estêvão e o levaram perante o Sinédrio reunido, com falsos testemunhos pré-arranjados, e o acusaram de blasfêmia (vv. 12-14). A acusação era dupla — uma contra a sua pessoa, uma acusação de palavras blasfemas contra Moisés que o transformaria num blasfemador contra Deus, e uma outra contra seu ensinamento, acusando-o de declarações radicais e revolucionárias a respeito do Templo e da lei. Essas acusações são extraordinariamente paralelas às feitas contra Jesus (Mt 26.65; Mc 14.58; 13.2; 15.29). Estêvão foi acusado de suposta aprovação da destruição do Templo e da mudança da lei. O Cristianismo, assim ensinado, foi entendido como ameaçador de destruição da religião dos judeus, bem como da própria existência nacional deles.

5. Sua defesa. A acusação contra Estêvão era infundada, exceto que alguém poderia mudar as suas palavras. Mas havia um elemento de verdade no seu ensinamento. O Evangelho de Cristo era suficientemente revolucionário para ser uma ameaça ao formalismo e cerimonialismo sem vida pelos quais a adoração do Templo estava se perpetuando. Após ter descoberto a realidade, Estêvão não mais poderia regressar para a antiga vida. Ele estava defendendo mais do que opiniões ou até mesmo convicções. Ele se fundamentou num relacionamento vital com uma Pessoa. Na simplicidade e segurança desta confiança, ele não teve ansiedade. A luz interna se derramou sobre ele até que seu rosto se tornou à semelhança de um anjo (At 6.15).

A defesa, pois, não era primordialmente de Estêvão, mas do Evangelho. Ele estava mais interessado no testemunho efetivo da verdade do que em permanecer vivo. Se eles aceitassem a verdade do Evangelho, ele, claramente, sobreviveria. Se não, sua confiança ainda estaria em Jesus.

A diferença fundamental entre Estêvão e seus adversários estava no fato de que ele julgava a história do AT do ponto de vista profético, enquanto eles representavam a opinião legalista. Para ele, Jesus era o resultado histórico natural da revelação do AT. A revelação de Deus e o desenvolvimento da nação não coincidiam. Estêvão não era antinomiano nem anti-Moisés, porém a nação judaica era obstinada. Desde os primeiros líderes até o presente sinédrio, eles desobedeceram a Deus e a sua revelação. A nova religião era apenas o desenvolvimento divinamente ordenado da antiga. Os verdadeiros blasfemadores eram os judeus que rejeitaram a revelação e mataram Jesus.

Estêvão disse que Deus nunca se limitou a um só santuário ou a uma só pessoa, tal qual Moisés. A automanifestação de Deus começou bem antes de Moisés ou do Templo. E o próprio Moisés testificou que não iria terminar com ele. Um outro estava para vir. Os hebreus resistiram a Moisés, mataram os profetas e continuaram em um estado de grande impenitência até exatamente aquela hora.



A capela ortodoxa grega de Santo Estevão no canto inferior direito do quadro, marca o local tradicional do apedrejamento do primeiro mártir cristão (At 7.58,59). Assim, o nome da Porta de Santo Estevão é usado para a porta no muro da cidade ao leste de Jerusalém, que fica próximo a ele. A grande igreja no centro do quadro é a Basílica do Getsêmani, próximo ao Jardim do Getsêmani. © *M.P.S.*

6. Seu martírio. O Sinédrio respondeu à contra-acusação de Estêvão com fúria. Estêvão fixou os olhos no céu e declarou seu testemunho memorável a favor de Cristo. Quando ele disse que viu através do céu aberto a Jesus na mão direita de Deus (7.56), o Sinédrio se perdeu, esquecendo a formalidade de pronunciar a sentença. Eles o apedrejaram como um blasfemador não condenado (Dt 17.7; Lv 24.14-16). Porém, algumas formas legais foram observadas para dar à violência a aparência de legalidade.

O efeito da morte de Estêvão foi enorme. A perseguição que se seguiu causou dispersão na Igreja e muitas perdas, porém o vigor do testemunho da Igreja logo transformou a derrota potencial em vitória de crescimento. Não se pode resistir à impressão de que o testemunho e espírito nobre de Estêvão estavam por trás do crescimento da Igreja e a eventual conversão de Paulo. Como declarou Agostinho: "Si Stephanus non orasset, ecclesia Paulum non habuisset" (Se Estêvão não tivesse orado, a Igreja não teria tido Paulo).

BIBLIOGRAFIA. C. Weizsäcker, *The Apostolic Age of Christian Church* (1894), págs. 62-75; G. Purves, *Christianity in the Apostolic Age* (1900), págs. 51-55; B. Bacon, "Stephen's Speech: Its Argument and Doctrinal Relationship", *Biblical and Semitic Studies* (1901), págs. 213-276; F. Filson, *Pioneers of the Primitive Church* (1940), págs. 52-82; M. Simon, *St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church* (1958), págs. 1-130; R. Longenecker, *Paul, Apostle of Liberty* (1964), págs. 34,35,133,271-275.

W. T. Dayton

ESTÊVÃO, APOCALIPSE DE. Um apócrifo apocalíptico mencionado por alguns dos apologistas pós-Nicéia como um texto popular entre os hereges maniqueístas. Nenhum texto conhecido da obra foi descoberto até agora; todavia, presume-se que era uma recitação ou narrativa sobre o reaparecimento de Estêvão, o primeiro mártir cristão. Um conto um tanto semelhante é conhecido de várias versões. O mais antigo é o relatado por um sacerdote cristão, Luciano (c. 400 a.D.), que vivia numa cidade perto de Jerusalém. Ele supostamente recebeu três visitas de Gamaliel, que levaram à descoberta dos corpos de Estêvão, Nicodemos e Gamaliel. Muitas traduções foram feitas dos

fragmentos conservados desta obra (ANF, viii, págs. 575-586; ix, págs. 141-174). Um romance medieval de Santo Estêvão conhecido apenas da versão da antiga Igreja da Eslovênia é também mencionado, mas não aparentemente relacionado ao texto maniqueísta (*Veja* M. R. James, *The Apocryphal New Testament* [1924], págs. 564-568; M. S. Enslin, "Stephen, Revelation of", IDB, vol. 4,págs. 442,443.)

W. White Jr.

ESTILETE COMUM. A forma que a BJ usa para traduzir a expressão *heret enōsh* ("estilo de um homem") que a ARC traz literalmente como "estilo de um homem"; ARA "de maneira inteligível". Essa expressão indica, provavelmente, a maneira usual da escrita e da inscrição, a qual devia ser familiar e facilmente legível para o homem comum. Aparece apenas uma vez na BJ em Isaías 8.1: "Disse-me também o Senhor: Toma de uma prancheta de bom tamanho e nela escreve com um estilete comum: para Maer-Salal Has-Baz", para que todos soubessem que o nascimento dele foi predito por Deus como um sinal para Israel da invasão assíria, que estava por acontecer. Há estilos de escritas mais formais e arcaicos, em uso em círculos oficiais, mas Isaías tinha de escrever esse nome "de forma legível", como um testemunho público.

G. L. Archer

ESTÓICOS (Στωικοί). Os estóicos são mencionados em Atos 17.18, com os epicureus. No versículo 28, Paulo cita um poeta estóico, Aratus, "Porque dele também somos geração". Além dessa citação e o fato de que eles rejeitaram a idéia de uma ressurreição corporal, Lucas não deu informação sobre a opinião deles.

O fundador do estoicismo foi Zenão (342-270 a.C.), um fenício, que por meio de um naufrágio ocasional chegou a Atenas e foi tanto atraído pela moralidade rigorosa dos cínicos como repelido pelas suas crueldades. Seu sucessor foi Cleantes, um respeitável ancião de pouca habilidade filosófica. Chrysippus assumiu a responsabilidade da escola de 232-206 a.C., reconheceu-a e a colocou na sua bem-sucedida história de 4 séculos.

Os estóicos dividiram a sua filosofia em três partes: Lógica, Física e Ética.

1. Lógica. Sob a lógica eles elaboraram uma epistemologia empírica e sensitiva. A alma, ao nascer, não tem conteúdo, e as sensações moldam a sua imagem. Zenão insistiu que a alma era um corpo e Cleantes comparou grosseiramente impressões da alma com as elevações e depressões feitas por um anel na cera. Quando se tornou evidente que assim seria difícil explicar a memória, Chrysippus eliminou a idéia de elevações e depressões e relatou mais vagamente um tipo de mudança qualitativa.

O empirismo com sua epistemologia sensitiva sempre se embaraça na tentativa de distinguir a verdade do erro. Os epicureus haviam tentado manter a verdade pela restrição a imagens sensitivas. O homem nunca pode ser enganado em relação ao que seja sua imagem sensitiva. A decepção aparece quando ele supõe, sem evidência, que a imagem é semelhante a um objeto externo.

Haja vista que este esquema efetivamente evita o conhecimento de um mundo externo, os estóicos fizeram tentativas diferentes. Naturalmente, o critério da verdade em uma filosofia empírica não pode ser a consistência lógica de um sistema. De alguma forma, a confiança tem de ser imediatamente percebida na própria sensação. Muitas sensações não reproduzem precisamente seus objetos; mas os estóicos alegam que "representações compreensivas" conseguem. Este tipo de sensação leva a marca da sua própria validade; foi carimbado e selado por um objeto existente, e tão de perto se assemelha ao objeto que força a concordância de alguém — o homem é simplesmente incapaz de se recusar a crer nisso.

O próximo passo importante em produzir conhecimento é construir conceito. Muitos são elaborados por habilidade e método, porém outros, chamados de noções comuns, surgem naturalmente em todos os homens. Os homens são racionais porque têm estas noções comuns; e qualquer proposição de física ou ética tem de ser provada verdadeira por analisá-la dentro dessas noções comuns. Infelizmente, as fontes para o ensinamento do estoicismo são extremamente fragmentárias neste ponto.

Embora os estóicos desejassem escapar do ceticismo, o processo de aprendizagem talvez não tenha ainda chegado ao conhecimento. Zenão ilustrou o esquema por meio de um pouco de ação: ele estendeu os dedos e mostrou a palma das mãos, dizendo: "Percepção é como isto"; então, após ter fechado os dedos um pouco: "Acordo é como isto." O punho fechado ele comparou à "compreensão"; e finalmente, pegou o punho com a outra mão, e disse: "Isto é conhecimento, e apenas o homem sábio o tem." Referência ao homem sábio antecipa a ética estóica.

2. Física. A física dos estóicos é essencialmente o retorno a Heráclito: toda realidade é corporal, composta não de átomos discretos, inanimados, mas de fogo vivo. Como parece, o mundo exibe um dualismo de agente e paciente: Um pouco do fogo original tem se tornado inerte e sem forma, o remanescente é o princípio ativo, que molda, ou Deus, que permeia todas as coisas.

Porque o fogo substância universal, a cosmologia estóica vê o fim deste mundo em uma grande conflagração (incêndio). Tudo se transforma em fogo.

Supõe-se que 2 Pedro 3.10-12 tenha emprestado esta idéia do estoicismo. A semelhança, contudo, é irreal. Primeiramente, a física hilozoísta na qual os estóicos basearam a sua conflagração está ausente na Bíblia. O panteísmo ou imanentismo estóico é incompatível com a criação, e a Bíblia não propõe nenhuma análise de coisas como sendo basicamente fogo ou qualquer outro elemento. Em segundo lugar, Pedro prenunciou uma catástrofe repentina semelhante ao Dilúvio; mas os estóicos descreveram um processo ordinário, natural, que já está em progresso. O cumprimento é meramente o fim de um processo presente. Em terceiro lugar, a destruição predita por Pedro é um julgamento sobre o pecado; a conflagração estóica é um tipo de deificação universal. Em quarto lugar, este julgamento bíblico contra o pecado ocorre apenas uma vez; os estóicos, todavia, em conformidade com a ênfase grega usual sobre ciclos naturais, ensinavam que a história cósmica se repete de tempo em tempo, novamente para sempre, não meramente com respeito a conflagração ao final de cada ciclo, mas também com respeito a cada detalhe entre eles. Contra esta teoria de recorrência eterna, Agostinho posteriormente lançou acusações de profundo pessimismo. Nitidamente, pois, Pedro não emprestou essa idéia do estoicismo.

Continuando com outras questões que Pedro não tomou emprestado, os estóicos sustentavam que cada coisa individual, tal como uma rocha (e o mundo como um todo) é um composto dessa forma e matéria. Forma e matéria são, ambos, corpos, interpenetrando um no outro, ocupando o mesmo espaço, formando uma "mistura completa". A forma ou agente é a qualidade individualizadora particular, cujo modo de ação é designado por um termo tirado da moralidade — tom ou tensão. É um espírito ou fogo ou ar, mais freqüentemente chamado uma "razão seminal", uma pequena edição da Razão ou Logos que controla o universo. Assim, não existe senão uma única causa, Deus, e também uma multiplicidade de causas. A sua relação íntima está ligada à teoria do destino.

3. Destino. Visto que a razão permeia tudo, todo acontecimento é dependente de uma lei universal do destino, sorte ou providência. Cleantes retirou o mal da determinação divina, porém outros estóicos rejeitaram esta inconsistência.

Não apenas a física, mas também a lógica implica determinismo divino. Toda proposição é verdadeira ou falsa; portanto, uma proposição verdadeira no tempo futuro faz algo inevitável. Em sua ignorância, o homem não sabe se "Brutus vai assassinar César" é verdadeiro ou falso. Uma mente onisciente sabe. De qualquer modo, a morte é inevitável; enquanto, se a declaração é falsa, o assassinato é impossível. Uma vez que a declaração tem de ser verdadeira ou falsa, o futuro é determinado.

As objeções que a antiguidade levantou contra o determinismo são as mesmas que têm sido repetidas desde esse momento. A mais popular destas é o assim chamado "argumento preguiçoso"; se todos os acontecimentos são pré-ordenados, é inútil esforçar-se, pois se a esperança de um homem não for predestinada, ele não pode consegui-la, enquanto se ela for predestinada, vai acontecer de qualquer jeito.

Os estóicos não tinham problemas em expor esta estupidez. Foi predestinado que César deveria ser assassinado; mas foi predestinado que César deveria ser assassinado por Brutus, e não por qualquer um. Conseqüentemente, Brutus não poderia ficar ociosamente em casa e esperar que o destino cometesse o assassinato para ele. Os meios para todo fim são tão determinados quanto o próprio fim; então, para modernizar o exemplo, um estudante é preordenado a conseguir um A em filosofia grega — por meio do estudo — e não de qualquer jeito.

4. Ética. Os estóicos responderam a todas as outras objeções contra o destino também, mas visto que uma mais importante interessa à ética, as outras serão omitidas. Oponentes do determinismo, desde os epicureus até o presente dia, têm argumentado que a responsabilidade moral depende do livre-arbítrio. Considera-se que a negação do livre-arbítrio por Lutero e Calvino, como também pelos estóicos, cortar a força do empenho moral.

É interessante observar que os saduceus com a sua frouxa moralidade se firmavam no livre-arbítrio, enquanto os fariseus, que diante de toda hipocrisia advogavam uma vida austera, eram deterministas, e assim também foram os ainda mais austeros essênios. Os epicureus do

livre-arbítrio, embora não tão licenciosos quanto seus inimigos acusavam, não eram gigantes morais; mas os estóicos se empenhavam pela virtude rigorosa. Lutero e Calvino enfatizavam a moralidade; os romanistas do livre-arbítrio é que foram escandalosos.

Os estóicos baseavam a responsabilidade na vontade. Os homens são responsáveis por suas ações voluntárias. Os epicureus e os outros inimigos erroneamente imaginavam que qualquer um que diz que a vontade tem uma causa está dizendo que a vontade não existe. Porém, é obvio que se o caráter de alguém causa uma volição, a volição certamente acontece. Como pode a sua existência causar conflito com a sua ocorrência?

Portanto, uma pessoa é responsável por suas próprias ações voluntárias — estas estão "em nosso poder"; porém, uma pessoa não é responsável por ações ou estados involuntários, tal qual digestão, respiração, reputação (dependente da opinião de outras pessoas) ou riqueza (dependente de muitas circunstâncias além do controle de alguém).

Os estóicos rejeitavam o ideal de prazer dos epicureus e enfatizavam a virtude. Em vez de persistentemente evitar a dor, eles a estimavam como digno de correr riscos pelo poder, por exemplo, criar uma família e descartar as responsabilidades civis — duas atividades que os epicureus condenavam.

A própria realização de virtude é difícil. A maioria dos homens tem comportamento vicioso; a maioria dos homens é tola; apenas uma pequena parcela é sábia. Do mesmo modo que uma pessoa pode se afogar em 30 cm de água tanto quanto em um oceano, ou de que um homem a 1 Km de Atenas está verdadeiramente fora de Atenas tanto quanto um homem a 20 km de distância, assim aquele que viola a virtude em um ponto é culpado de violar toda a virtude. A mudança de vício para virtude, de tolice para sabedoria, semelhante à distância de Atenas, é uma conversão repentina, instantânea. Infelizmente, poucas pessoas são convertidas, e isto acontece somente tarde na vida, após lutas difíceis.

BIBLIOGRAFIA. *Veja* RELIGIÃO E FILOSOFIA GREGAS.

G. H. CLARK

ESTOJO DE ESCREVEDOR (קשת,קסת). O termo é encontrado em Ezequiel 9.2,3,11 na ARA (ARC, "tinteiro de escrivão"; NVI "estojo de escrevente"; BJ, "estojo de escrita"). Um estojo de escrevedor consistia de um estojo para se guardar penas de cana e algum tipo de tinteiro na parte superior do estojo. Era carregado na cintura. Monumentos de todos os períodos mostram a paleta egípcia, uma longa e delgada plana com orifícios para segurar as penas e com buracos circulares para tinta.

ESTOM (אשתון; LXX Ἀσσαθών; *afeminado* ou *muito submisso à esposa*). Um homem incluído no censo de Judá como filho de Meir, o filho de Quelube (1Cr 4.11,12).

ESTÔMAGO (στόμαχος). O sistema digestivo superior. "Estômago" é ocasionalmente a tradução de termos hebraicos e gregos para "intestino" ou "barriga", a parte do corpo entre a costela inferior e as virilhas. Como centro de satisfação ou desejo físico é mencionado em Provérbios



Tinteiros de terracota e bronze encontrados do copista de um mosteiro, em Qumrã. © *P.A.M.*

13.25; Jeremias 51.34; Ezequiel 3.3; Lucas 15.16; Romanos 16.18; e Filipenses 3.19. Nos últimos dois casos, a referência é para aqueles que colocam o apetite físico em primeiro lugar.

O termo exato é usado apenas no NT por Paulo, que aconselhou Timóteo, "usa um pouco de vinho, por causa do seu estômago e das suas freqüentes enfermidades" (1Tm 5.23). O termo é também usado em 2 Macabeus 7.21 para significar "coragem". *Veja também* VENTRE.

D. A. BLAIKLOCK

ESTOPA (נערת). As fibras curtas e grosseiras do linho antes de ser tecido. Sua fragilidade quando tocada pelo fogo é indicada em Juízes 16.9; e a facilidade com a qual ela pode ser consumida pelo fogo, em Isaías 1.31. Na KJV, a palavra hebraica פשתה é traduzida por reboque; a VIR a interpreta como linho, enquanto que a VAC e a RSV como faísca.

ESTORAQUE (נטף). Esta palavra, encontrada em Êxodo 30.34, pode ser traduzida como "uma goma aromática" ou "um pingo". Na versão Douay, a palavra "cássia" (Ez 27.19) é interpretada como "estoraque", e se estiver certo, então o estoraque seria oriundo da casca da árvore de cássia.

A palavra (נטף), quando usada no livro apócrifo de Eclesiásticos 24.15, é traduzida como "doce estoraque". Se assim é, então a planta deve ser *Liquidambar orientale*, pois esta é a planta que produz uma resina fragrante preparada da casca interna, chamada "estoraque". Isto foi encontrado na Terra Santa.

A árvore que é encontrada por toda a Palestina é *Styrax officinalis*, uma pequena árvore produzindo flores brancas puras em forma de pêndulos de pingo de neve. Se uma incisão é feita na casca, a resina fragrante é facilmente obtida.

W. E. SHEWELL-COOPER



Estoraque

ESTRADA DO REI. (דרך המלך, significando *o caminho do rei*). Uma importante estrada indo de norte a sul partindo de Damasco em direção ao Golfo de Ácaba, ao leste do Mar Morto e do Vale do Jordão.

Referência direta é feita à Estrada do Rei (Nm 20.17; 21.22; Dt 2.27). Moisés pediu permissão para usar a estrada e passar pelo território de Edom e de Seom, o rei amorreu, prometendo manter-se estritamente no caminho durante o trajeto. Era uma das rotas essenciais para caravanas no comércio internacional. Atravessava Basã, Gileade, Amom, Moabe e Edom ligando-se com outras estradas que cruzavam o Neguebe levando ao Egito.

Essa rota de viagem é conhecida desde muito antes de 2000 a.C. Várias fortalezas da Idade do Bronze foram descobertas. A invasão de Quedorlaomer e seus aliados (Gn 14) aparentemente se deu por ela; eles destruíram suas fortalezas e capturaram as cidades enquanto prosseguiram. O controle dessa estrada provavelmente estiva por trás da invasão.

Fortificações em pontos estratégicos guardavam a estrada quando os edomeus e amorreus negaram o uso dela a Israel. Durante o reinado de Salomão ela foi um importante elo de comércio entre Eziom-Geber, Judá e Damasco. No 2º séc. d.C. os romanos sob Trajano incorporaram-na à sua importante estrada que cruzava a Transjordânia. A estrada moderna segue o velho trajeto.

BIBLIOGRAFIA. N. Glueck, *The Other Side of the Jordan* (1940), págs. 10-16; J. A. Thompson, *Archaeology and the Old testament* (1957), págs. 57-58.

D. E. HIEBERT

ESTRADAS

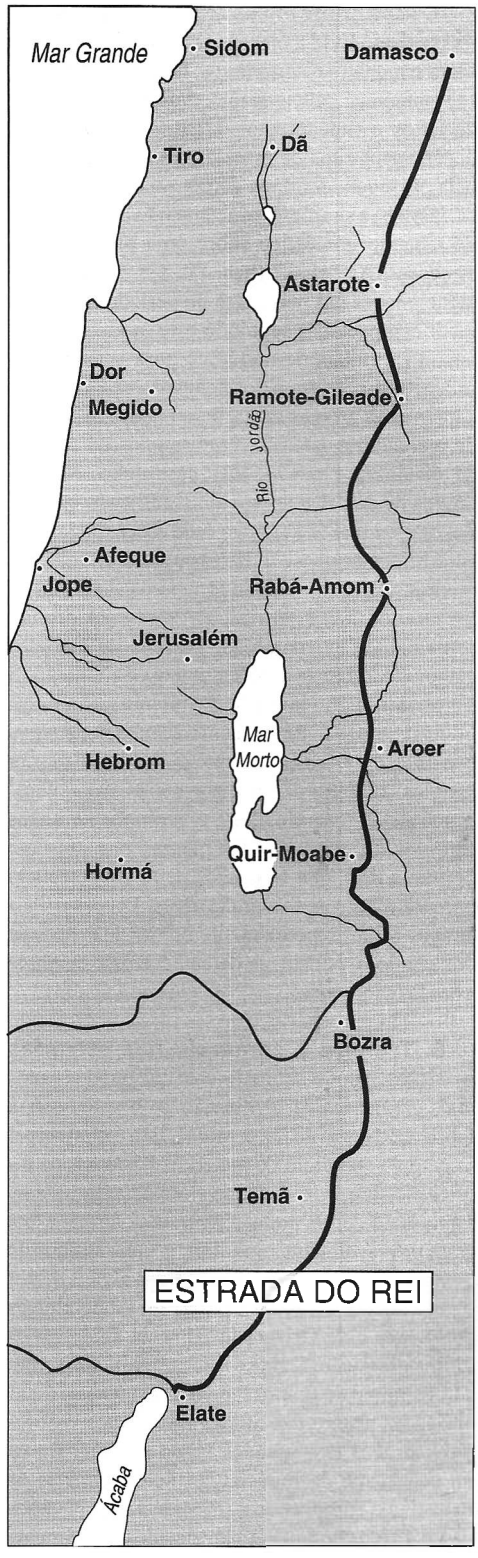
I. Estradas na antiguidade
   A. Remanescentes arqueológicos das estradas
   B. Tráfego e comércio nas estradas antigas
   C. Defesa e extensão das estradas

II. Estradas do AT
- A. Termos
- B. Estradas internacionais
- C. Estradas inter-regionais
- D. Estradas internas
- E. Uso religioso e político das estradas
- F. Uso literário e figurativo de "estrada"

III. Estradas do NT
- A. Termos
- B. Estradas persas e helênicas
- C. Estradas romanas
- D. Estradas herodianas
- E. Estradas internas
- F. Estradas internacionais
  1. Narrativas do Evangelho
  2. Atos e as epístolas
- G. Uso literário e figurativo de "estrada"
- H. Noção escatológica de "estrada"

I. Estradas na antiguidade

As mais antigas trilhas já encontradas são as dos antigos caçadores seguindo e perseguindo a caça migrante. A domesticação mais antiga de ovelhas certamente ocorreu por volta de 9000 a.C. e o chão batido pelo constante movimento de rebanhos do curral para o pasto deixou leitos primitivos de estrada nos mais antigos locais de aldeias. O estabelecimento de municipalidades que marca a era neolítica no antigo Oriente Próximo também trouxe o melhoramento proposital das superfícies das estradas, muito embora isto possa ter sido nada mais que o nivelamento de falhas naturais e a remoção de pedras grandes. Não há dúvida de que os povos antigos pré-históricos não trafegavam mercadorias e materiais por longas distâncias. Estas rotas seguiam os cursos naturais de viagens, rios, córregos, vales e planícies. Não haverá dúvida, porém, que planos e artefatos eram manejados por longas distâncias por grupos nômades já desde o 25º milênio a.C. Na época em que a escrita e registro espalharam-se através do Oriente Próximo as noções e hábitos de construção de estradas já eram bem desenvolvidos. O processo de construção da nação que surgiu ligeiramente após a era Neolítica se estendeu por toda a terra da Eurásia por um sistema internacional de estradas. Com a centralização de autoridade e poder econômico que produz o estado religioso arcaico, a tecnologia da estrada se tornou básica à sobrevivência. Com o passar do tempo a construção e a manutenção das estradas se tornaram uma tarefa central do governo e entrou no domínio jurídico, filosófico e da literatura.



A. Remanescentes arqueológicos das estradas. Evidências de artefato das estradas caem em quatro categorias : a. leitos de estrada; b. capeamento; c. pilhas de materiais para construção de leitos e capeamento; d. marcos e postes de distâncias. Leitos de estradas eram compactados pela passagem contínua de pés ou de homens ou de animais, a simples inovação sendo o movimento de rebanho doméstico sobre uma passagem ou arredores. As "eiras" (heb. גרן, Gn 50.10 et al.) mencionadas nas narrativas do período patriarcal eram compactadas seguindo este modelo. Capeamento e pilhas de materiais para capeamento são geralmente transportações de materiais de construções antigas de argila ou pedra. A fixação de marcadores laterais como marcos ou marcos de distância é um assunto complexo. Não há dúvida de que eles teriam um significado cultual. Santuários que ficavam ao lado das estradas são conhecidos de quase todas as culturas antigas. Os montes de pedras formando marcos (heb. מצבה), levantados pelos patriarcas eram sem dúvida semelhantes em natureza. Marcos de estradas elaborados com inscrições extensas chegaram a ser usados após o início do 2º milênio a.C. Fontes gregas e romanas freqüentemente mencionam tais construções. É extremamente difícil localizar um simples caminho de terra por meios arqueológicos a menos que ele altere a evolução de novas espécies ou condição das plantas que crescem por cima dele. Em tais casos pode ser detectado por intermédio de fotografia aérea. Poucas trilhas antigas foram repetidamente construídas através dos séculos e podem ser detectados pelo curso de estradas modernas.

B. Tráfego e comércio nas estradas antigas. Supõe-se atualmente que um dos sinais mais garantidos da civilização do homem seja a fabricação e uso de ferramentas. Isto é o principal ímpeto ao comércio de materiais básicos e de fabricação simples que apareceram na antiguidade. Lápis lazúli, ouro, prata, eletro, ferro, âmbar e lata eram provavelmente os materiais mais antigos do comércio. Existe evidência clara que alguns destes itens eram negociados de grupo em grupo através da Europa e do Oriente Próximo já na época da última glaciação. Seria seguro assumir que a coleção germinal de grupos humanos estava nas áreas abrigadas abaixo das montanhas e aos arredores das margens dos grandes lagos de água fresca do continente da Eurásia. Da Suécia através da Palestina e Turquia e atravessando a Rússia vários destes corpos de água são localizados. Certamente o homem Neanderthal e seus predecessores se alimentaram e caçaram de um local desses ao outro, virtualmente seguindo os mesmos passos com cada estação. A similaridade da arte e indústrias de fabricação de ferramentas da era paleolítica que atravessa esta região demonstra o grau do comércio. Com a ascensão da municipalidade proto-eurásia a permuta se transformou em comércio. Os rios não eram suficientes para conduzir comércio através dos desertos e colinas do Iraque do norte, e conseqüentemente antigas trilhas de caravanas foram desenvolvidas. Geralmente as tribos nortistas negociavam animais, asnos, cavalos e mulas com os sulistas em troca dos produtos das civilizações do Rio Vale. *Veja* Intercâmbio de Mercadorias, Comércio e Negócios.

C. Defesa e extensão das estradas. A falta de limites e defesas naturais para viagem de terra causava uma vulnerabilidade às caravanas, que podiam ser atacadas por bandos de povos tribais invasores. As mais antigas reuniões políticas dos sumérios e semitas tinham de tratar a defesa e extensões das estradas. Defender uma estrada e o terreno adjacente significava estabelecer guarnições ao longo do seu comprimento. Para punir e desencorajar bandoleiros era necessário que o alcance de expedições militares ficasse cada vez mais longe de suas terras. A evidência mais antiga de leitos de estrada preparados e a construção por cima deles foi encontrada na Mesopotâmia do sul e em dois centros culturais minoanos. Em ambos os casos não havia nenhum planejamento da cidade, apenas pavimentação por cima das ruas que se cruzavam ao redor do centro comercial que se localizava enfrente do complexo do palácio ou templo. A tarefa eterna de alargar ou consertar as ruas processionais e do mercado é registrada com freqüência nas tabuletas cuneiformes de todas as eras. Existe evidência textual extrabíblica substancial sobre o transporte e viagem no Oriente Próximo. Mitos e lendas sumérios, babilônicos, egípcios, e hititas todos envolvem personagens que vão à guerra, aliás este é o artifício literário comum conforme está no ciclo *Gil gameš*, para ligar lendas discretas dentro de uma estrutura literária. Textos do Egito falam de viagens á Síria — Palestina, e.g. Sinuhe (c. 1960 a.C.) e tabuletas da Assíria falam de corvéias de construção de estradas enviadas à frente do exército, e.g. Tiglate-Pileser I (c. 115 a.C.). Embora estradas ou caminhos ao longo de cumes, trilhas e vaus foram continuamente melhorados após a introdução do cavalo e cavalaria por volta de 2000 a.C. as estradas e ruas

pavimentadas eram ainda confinadas a cidades. As ruas processionais da Assíria eram estabelecidas em leitos de estradas de cascalhos que eram revestidas com pedra queimada. Uma substância semelhante a cimento ou betume era utilizada para fazer a ligação. Tijolos de pedra de pavimentação ou gipsita, cuidadosamente acabados e arranjados, eram postos entre meio-fios de concreto pesado para formar a superfície da rua. Em muitas cidades trilhas de carroça eram feitas na superfície da rua para ser utilizada como guias, quase como trilhas de trem, que guiavam carroças de boi pesadamente carregadas pelas ruas estreitas. Estas ranhuras tinham normalmente 1,20m a 1,30m de largura, produzindo um padrão de extensão de dois bois. Estradas de toro ou tabuão eram apropriadas em áreas onde havia madeira suficiente e um inverno frio o bastante para retardar o apodrecimento, mas apenas nas áreas mais ao norte da Palestina estas estradas eram possíveis. Pedra, o material sempre presente do homem antigo, era o mais amplamente utilizado. Através dos grandes desertos de Sinai e Arábia não havia absolutamente nenhuma estrada, apenas trilhas que foram gastas pelo uso. Pontes e passadiços de pedras compactados eram amplamente construídos em vários lugares dentro das cidades; e as fundações destes em e próximo a Jerusalém, Jericó, Hazor e outros lugares são sem dúvida do 2º milênio a.C. Visto que a viagem fluvial limitava-se aos rios e a navegação costeira até o período de Roma e Cártago, nenhum cais aberto alimentado por redes de estradas, um sistema romano comum, foi desenterrado. Sem dúvida a chegada da carroça e, depois, da carruagem, e os cavaleiros montados impeliu o melhoramento das estradas. O terreno excessivamente áspero da região montanhosa da Palestina atrasou este desenvolvimento técnico, da mesma forma que uma falta de portos naturais nunca permitiu a Palestina ser um palco natural para a colonização e comércio gregos.

II. Estradas no AT

As estradas desempenaram um papel importante nas narrativas e instruções do AT. Os cursos de água da Palestina não são de jeito nenhum adequados para motivos de comércio ou conquistas, e a posição entre Anatólia ao norte e Egito ao sul fez com que a rota da montanha central e a da costa se tornassem as mais consistentemente utilizadas para viagens no país.

A. Termos. Imitando o costume semita de empregar relativamente poucos adjetivos e uma grande quantidade de substantivos específicos, as menções de estradas no AT contêm muitos termos geralmente derivados de características topográficas pelas quais a estrada ou trilha passava. ארה aparece umas 50 vezes no AT, quase que exclusivamente em passagens poéticas (e.g. Gn 49.17 et al.). Este é um termo muito antigo cognato ao *urhu* acadiano, dialet o assírio *arhu*, "estrada" ou "caminho" no sentido de "no caminho pelo qual uma pessoa viaja", "seu curso de vida", e.g. *Código de Hammurabi* XLIII: 23, "que ele (Shamash) confunda seu caminho". Uma forma verbal que significa "estar na estrada", "perambular" é encontrada em algumas passagens, e.g. Jó 34.8, "caminha com homens perversos", e Salmo 139.3, "Esquadrinhas o meu andar". A forma principal do verbo ocorre na idioma púnico/fenício e é atestado como um título do deus pagão Ešmun no terceiro registro na inscrição trilingüe de Paoli Gerraei, Sardinia. O deus é saudado como "senhor Ešmun, líder", todavia esta rara frase permanece não traduzida tanto nas versões gregas como na latina: versões que simplesmente a lêem como um nome transliterado. Μηρρη (cp. M. Lidzbaski, *Handbuch der Nordsemitischen Epigraphik*, [1898] *t* t. 427). A forma do particípio cognato aparece no AT exclusivamente no sentido de "viajante" ou "viandante" (Jz 19.17 et al.). Em alguns casos ela aparece com דרך como a palavra "B" em paralelismo (Gn 46.17 et al.). Todavia, a forma feminina é também encontrada em várias passagens paralelas a vários termos, sempre no termo "B" (Jó 13.27 et al.). Visto que não há uso em nenhum ponto em nenhuma passagem que envolve construção de estrada ou na preparação de materiais para construir estradas, o sentido deve se limitar a "caminho" e "vereda".

דרך aparece 710 vezes no AT mais freqüentemente no sentido simples de "caminho" (Gn 3.24, et al.). Por extenso o termo significa "direção" (1Rs 8.44, et al.) e "distância" (Gn 30.36, et al.). O desenvolvimento da mesma raiz significa variavelmente, "esmagar com os pés", "marchar a algum lugar", e se estende ao significado de "pressionar para baixo, pisar", "curvar-se" (Jz 9.27 et al.). O termo em seu desenvolvimento mais antigo deve ter sido usado para caminho no sentido de "direção", "viagem a algum lugar". É importante na teologia bíblica do AT, por causa de seus usos no sentido de "conduta" (Gn 19.31). O fato de que tal termo é uma parte hereditária do conceito bíblico do pecado e da justiça demonstra a diferença vasta entre a noção bíblica e aquelas comuns nas culturas ao redor de Israel.

Administrar a conduta perniciosamente era uma noção totalmente estranha ao mundo antigo. Este é o motivo dele ser usado na introdução dos Salmos (1.1) como o segundo grau de maldade no qual o ímpio se deleita. Abandonar este caminho perverso é o centro do conceito de arrependimento do AT (Is 55.7,8,9 et al.). O "caminho do Senhor" é de importância prima porque isele compreendia a rota do Messias (Is 40.3,4 et al.). Este uso é baseado na inclusão do termo na frase דרך־המלך, "a estrada do rei" (Nm 21.22). O termo é encontrado mais amplamente em hebraico e aramaico e se desenvolve nas mesmas dimensões semânticas no fenício e nos idiomas semitas da Etiópia. O verbo pode ser cognato ao *darāku(m)* acadiano obscuro que parece ser usado exclusivamente para "encaixar roupas". O substantivo, tão familiar no AT, é desenvolvido apenas nas línguas semitas ocidentais. Não é restrito a algum livro específico no AT, mas está completamente fora de Levítico e certos livros menores.

מורך é um particípio maqtal raro do verbo ירך, que aparece umas 367 vezes no AT, e significa "abaixar", "descer" (Gn 18.21 et al.). O substantivo conseqüentemente significa "descida", possivelmente "declive" (Js 7.5; 10.11, "descida de Sebarim", "descida de Bete-Horom"). Um uso semelhante aparece em Jeremias 48.5, "descida de Horonaim". Os dois nomes levariam à suposição de que o termo se refere a cursos de água, conforme o uso em uma outra referência (Mq 1.4): "Os montes... se derretem... como as águas que se precipitam num abismo". Portanto o termo em todas as quatro ocorrências provavelmente se refere aos wadis ou vales secos deixados nas ladeiras palestinas por enchentes rápidas e sazonais. Quando estas declinações naturais foram usadas como caminhos o termo foi gerado.

מסלה é aparentemente uma forma derivada de מלזלה, a forma de particípio em torno do verbo סלל, "amontoar", "construir uma estrada". O termo *mesillāh* significa especificamente uma "rodovia" (Jz 21.19, et al.). É também usado para o designado curso de estrelas (Jz 5.20, et al.). A forma variante מסלול, que aparece somente em Isaías 35.8 onde o paralelo, e possivelmente, uma glosa é *dērēk*. O termo é uma palavra emprestada do sumério por meio do assírio. Estes termos e a forma morfológica derivada deles são usados para ruas e estradas construídas de pedras ou cascalho depois do estabelecimento da monarquia hebraica. É mais provável que a construção de estradas em Israel fosse uma tecnologia da Mesopotâmia que chegou à área por intermédio de comércio com os semitas orientais, grupos de idioma aglutinativo e indo-europeus ao leste do outro lado do Jordão.

מעלה, o particípio do verbo semita comum "subir", geralmente traduzido "rampa", "escadaria". Um termo muito semelhante, מעלה, é cognato ao acadiano *mēlû*, "escadaria". Todavia, em poucas passagens ele aparece com o sentido de "desfiladeiro", "passagem", enquanto que o termo anterior certamente significa "procissão subindo uma inclinação" (Sl 84.6,7; 120-134), que muitos escritores críticos consideram o significado do uso deste termo como uma cerimônia de "festival de entronização". Existe, porém, pouca evidência ainda não descoberta para remover tais teses do campo da especulação; *Veja* Rei, Monarquia.

משעול é um particípio maqtal raro de um verbo não desenvolvido na hebraico bíblico. O termo significa "desfiladeiro estreito", e sua ocorrência única está em Números 22.24. Uma outra variação morfológica significa "estreito" e aparece em várias passagens.

שביל aparece somente em Jeremias 18.15 e numa frase difícil em Salmo 77.19. Tanto na tradição rabínica quanto cristã foi traduzido por "caminho", mas não existe nenhuma etimologia clara para ele além da sua relação semântica a morfemas de "pendurando", "fazendo trilha". É posto como o termo "B" num maravilhoso paralelismo tripartite, "Pelo mar foi o teu caminho; as tuas veredas, pelas grandes águas; e não se descobrem os teus vestígios".

נתיב é o cognato hebraico do termo ugarítico mais comum para caminho, "vereda". Ele aparece em Jó 18.10; 28.7; Salmos 78.50; 119.35 e numa forma ligeiramente diferente em Provérbios 2.18. Todas são passagens com outras características derivadas da literatura ugarítica. Uma forma feminina do termo, נתיבה, "atalho", "caminho" é freqüentemente empregada no mesmo sentido de "viajante" ou do caminho moral de uma pessoa. Bastante interessante é que não apareceu nem uma vez na Torá, mas inicialmente em Juízes no lindo cântico de Débora, um dos mais antigos fragmentos de fala cananéia no TM. "Nos dias de Sangar, filho de Anate, nos dias de Jael, cessaram os caminhos de se percorrerem; e os que andavam por veredas iam por caminhos torcidos." Ela muitas vezes serve como uma palavra "B" em paralelismo, "estrada", "caminhos secundários" (Is 42.16 et al.). Existem vários termos no hebraico aplicado para a reconstrução ou aspectos especializados de estradas.

חרצ, a primeira raiz hebraica, "fora de casa", "rua", "espaço entre construções" (Êx 12.46, et al.).

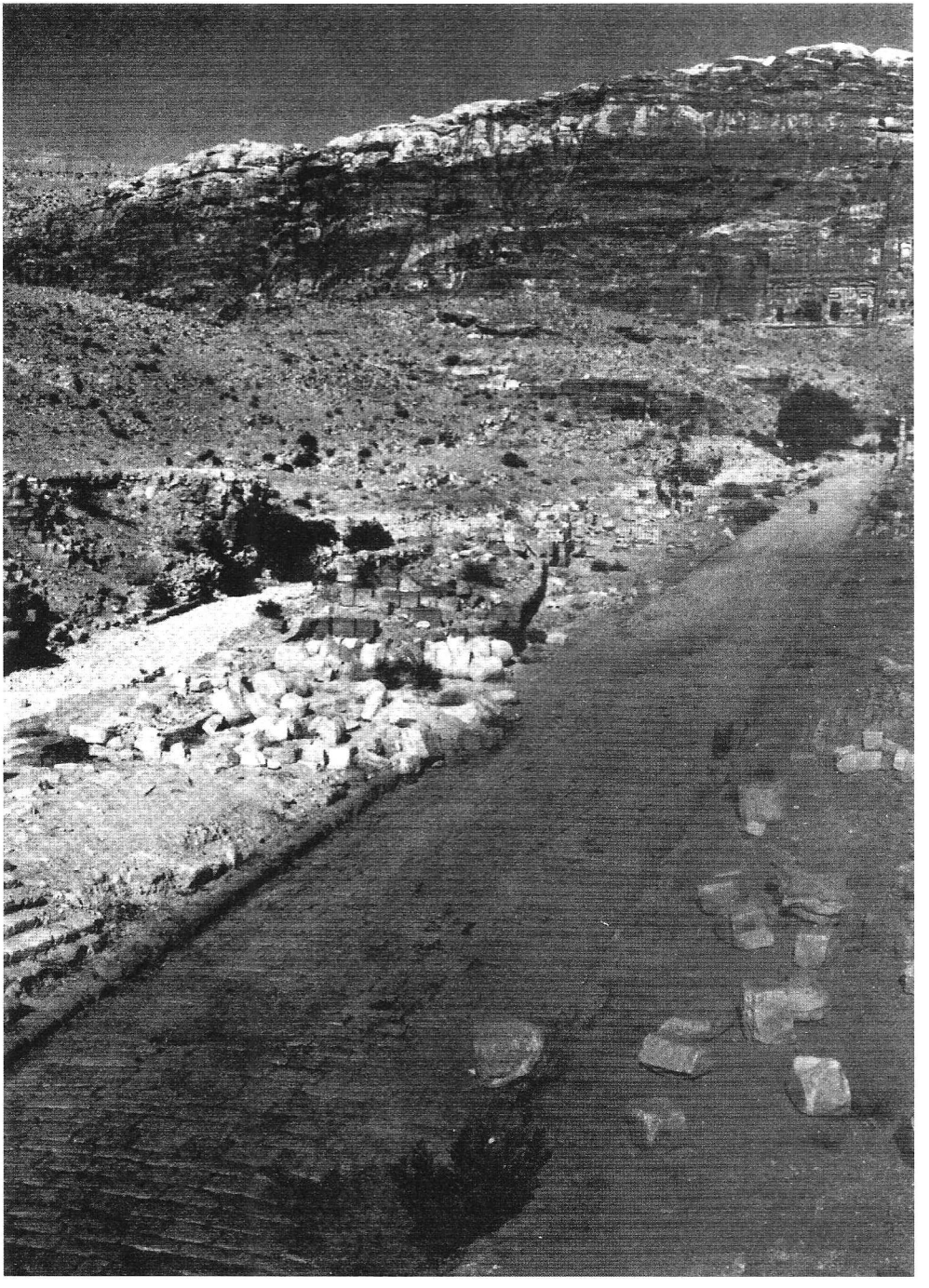
פשט, cognato do acadiano *paṣaṭu(m)*, "descarregar" que quer dizer "despir-se" ou "obliterar" é usado para "invasão", e traduzida erroneamente pala KJV "estrada" (1Sm 27.10). O texto deve ser lido assim, "Quando Aquis perguntava: 'Onde foi a incursão hoje?'" (BJ). Na maioria das ocorrências o TM emprega as palavras padrões para o trabalho agrícola ou estrutural para descrever o ato de construir estrada. É seguro assumir que a mesma classe de pessoas que foram pressionadas a serviços régios por outras tarefas eram também responsáveis pelas estradas régias e públicas dentro e em redor da capital e dos monopólios reais. Não há no AT evidência de um serviço postal ou mensageiro como também não existe evidência de planejamento extensivo de construção municipal até o tempo da conquista helênica. Estes considerações limitam a filologia e semânticas dos termos hebraicos aplicados.

B. Estradas internacionais. A maior parte da rede de estradas desde a costa leste do Mediterrâneo ao vale do norte do Tigre se estendeu muito ao norte de Israel. Até invasores assírios atravessavam o interior distante da Síria em direção a Quitim (Chipre) antes de se desviarem para o sul exatamente ao leste das fontes do Jordão e caindo nas fronteiras de Samaria. Sem dúvida uma estrada antiga atravessava o deserto da Judéia desde a fortaleza dos jebuseus de Jerusalém descendo para o oásis de Jericó. Daí ela provavelmente corria através do deserto para as cidades do interior da Jordânia. Todavia, as três principais rotas de comércio iam de norte ao sul atravessando as três zonas da Palestina, a planície costeira, a cadeia central de montanha, a fenda do Jordão. A primeira destas era chamada דרך היים, "caminho do mar", mas somente uma vez (Is 9.1) onde também menciona a rota como "além do Jordão, Galiléia das nações [gentios]". Esta estrada abrangia a extensão do país desde o sul de Tiro atravessando Aco e Megido, Afeque a Jope e Gaza e finalmente chegando aos brejos de água salgada nos limites do Egito. Uma ligação principal saia desta rota ao nordeste através da planície larga de Jezreel e subia para Damasco e depois para o Eufrates. Pensa-se que o termo "caminho do mar" não significava que a rota seguia pela margem do mar mas que era o caminho "para o mar". Este tipo de uso seria semelhante à frase, דרך ים־שוף, "caminho do (ao) mar de libertação". [O nome deste lugar tem sido tradicionalmente traduzido ou "Mar Vermelho" ou recentemente "Mar de Juncos", porém ambos são falaciosos]. (Nm 14.25 cp. Y. Aharoni, *The Land of the Bible* [1967] pág. 41ss.). Duas fontes egípcias listam as cidades ao longo desta rota, a mais antiga é a série de relevos de Seti I (c. 1381 a.C.) enquanto a última é o papiro da 19ª dinastia de Hori (*Papyrus Anastasi* I) ambas as quais oferecem detalhes confiáveis da estrada. Elas seguem o exemplo do "Conto de Sinuhe", bem mais antigo, que a descreve como, "o caminho de Hórus". As cidades do setor mais setentrional da estrada do mar foram listadas nas inscrições de Tutmoés III (c. 1490 a.C.) e com freqüência eram copiadas ou re-escritas nos anais de faraós posteriores. Fontes assírias de Senaqueribe (c. 704 a.C.) listam as cidades da estrada, e Megido, seu centro. Em tempos posteriores ela se tornou conhecida como a *Via Maris*.

A segunda grande estrada, דרך המלך, "a estrada do rei", abrangia as planícies da Transjordânia, especialmente mencionadas em Números 20.17 e 21.22. Era utilizada para viagem de caravanas desde o sul da Arábia até Damasco. É mencionada como a rota da cidade dos príncipes elamitas invasores (Gn 14), e a seção meridional é mencionada na ida dos israelitas a Moabe a partir de Cades Barnéia (Nm 20). A maioria das cidades no planalto era formada ao longo da sua extensão, mas o terreno cruzado por wadis profundos e colinas elevadas não era facilmente invadido; por isso poucas campanhas militares foram travadas ao longo da sua extensão. Dois períodos de cidades florescentes foram marcados ao longo desta rota, ao término do 3º e início do 2º milênio e novamente no séc. 18 a.C., no começo da Idade do Bronze israelita.

A série de estradas internas ao longo e através do Jordão é marcada somente pelos remanescentes de colônias, das quais a maioria fica no lado oeste do rio. Diferente de ambas as outras duas grandes estradas esta era usada principalmente para viagens internas. Seu percurso de Hazor atravessando Jerusalém e, depois, Berseba, marcou-a como um caminho de peregrinação a Jerusalém e era a principal estrada do comércio judaico. O trecho próximo a Belém é chamado de "caminho de Efrata" (Gn 35.19).

C. Estradas inter-regionais. Estas geralmente se estendiam longitudinalmente através de vales naturais ou aberturas nas montanhas entre as duas grandes rotas internacionais. Como rotas específicas no norte e sul, eram avenidas de comércio nos tempos mais antigos para os cananeus no norte e os midianitas no sul. Estas eram as rotas que conduziam para fora da região



Estrada romana. Vista a partir do Arco Triunfal e, olhando para o sul, ela mostra parte da bacia de Petra. © *Lev*

montanhosa central, indo às planícies e deserto. Não é necessário mencionar que muitas rotas deveriam formar ligas entre as cidades pequenas do Neguebe mas que são simplesmente omitidas dos registros escritos existentes.

D. Estradas internas. A lista seguinte é baseada nos trabalhos de Y. Aharoni em suas várias publicações sobre a geografia da Palestina. Nomes de estradas: em ordem geral do norte ao sul conforme demonstrada no mapa.

דרך בית הגן, *dērēk bēyt haggān*, "caminho de Bete-Hagã" (2Rs 9.27).

דרך הבשן, *dērēk habbāssān*, "caminho de Basã" (Nm 21.33 et al.).

דרך אלון מעונים, *dērēk 'elōwn meōwneniym*, "caminho do carvalho dos adivinhadores" (Jz 9.37, mas só no heb.; a ARC erroneamente tem "caminho do carvalho de Meonenim").

דרך הככר, *dērēk hakkikkār*, "caminho do vale" (2Sm 18.23).

דרך הירדן, *dērēk hayyāredden*, "caminho do Jordão" (Js 2.7).

דרך עפרה, *dērēk 'ōpeah*, "caminho de Ofra" (1Sm 13.17).

דרך המדבר, *dērēk hammidbār*, "caminho do deserto" uma estrada próxima a Jericó da área de Betel (Js 8.15; Jz 20.42), mencionada com outras passagens por outros nomes pelos quais o deserto é mais especificamente descrito como: מדבר גבעין דרך, *dērēk midbār gib'cōwn*, "caminho do deserto de Gibeom" (2Sm 2.24 somente).

דרך בית חרון, *dērēk bēyt ḥorōwn*, "caminho de Bete-Horom" (1Sm 13.18). Esta era a estrada mais ao norte que subia à região montanhosa da Judéia. Visto que Bete-Horom era um cruzamento importante existe referência a "caminho que sobe a Bete-Horom" (Js 10.10) e "descida de Bete-Horom" (Js 10.11).

דרך הערבה, *dērēk ha'arābh*, "caminho de Arabá", é a estrada familiar de Jerusalém a Jericó do NT (2Sm 4.7; 2Rs 25.4; Jr 39.4; 52.7). Ela passava pelo vale estreito de dunas à "subida de Adumim" (Js 15.7; 18.17), indo para o Transjordão.

דרך בית שמש, *dērēk bēyt sēmēs*, "caminho de Bete-Semes" (1Sm 6.9,12), uma parte da estrada de Laquis a Hebrom por via do vale de Soregue (Jz 16.4) e o vale de Refains (2Sm 5.18, et al.), possivelmente também chamada, דרך המנתה, *dērēk timenātāh*, "caminho de Timna" (Gn 38.14).

דרך בית הישמות, *dērēk bēyt hayesimōwt*, "caminho de Bete-Jesimote" (Js 12.3).

דרך השכוני באהלים, *dērēk hasekūwnēy bā'ohālīym*, "caminho dos que habitavam em tendas" (Jz 8.11), uma frase muito difícil que se refere ao moderno "caminho dos nômades", uma passagem freqüentemente utilizada pelos beduínos, possivelmente o Wadi Sirhan.

דרך מדבר מואב, *dērēk midbār mōw'āb*, "caminho do deserto de Moabe" (Dt 2.8,9,18).

דרך אדום, *dērēk 'ēdōwm*, "caminho de Edom" (2Rs 3.20), aceito por alguns autores como um erro no TM para a forma mais comprida do nome, דרך מדבר אדום, *dērēk midbār 'ēdōwm*, "caminho do deserto de Edom" (2Rs 3.8). Todavia, não há necessidade absoluta de que as estradas sejam a mesma; aliás a pergunta feita por Jorão indica que a escolha de rotas estava aberta aos reis aliados. Está claro que rotas paralelas longitudinais estão evidentes nestas e muitas outras passagens.

דרך הורנים, *dērēk ḥōwronāīym*, "caminho de Horonaim" (Is 15.5), provavelmente parte da "subida de Horonaim" (Jr 48.5).

דרך האתרים, *dērēk hā'atārīym*, "caminho de Atarim" (Nm 21.21), tradicionalmente interpretado pelos rabis como "o caminho pelo qual os espiões haviam ido".

דרך שור, *dērēk sūwr*, "caminho de Sur" (Gn 16.7), um lugar entre Hebrom e Berseba na estrada que vai para o Egito, o local onde Hagar descançou.

דרך הר האמרי, *dērēk hār hā'ēmoriy*, "caminho da região montanhosa dos amorreus" (Dt 1.19), uma estrada que começa em Cades-Barnéia e passa pelo deserto costeiro do sul.

דרך הר־שעיר, *dērēk har-se'īr*, "caminho da montanha de Seir" (Dt 1.2), possivelmente parte de uma das rodovias internacionais, porém mais provavelmente um substituto menor para a estrada do Mar, atravessando o deserto desde Edom a Cades Barnéia, que marca o término mais setentrional do deserto. Outras referências parciais a estradas, subidas, e descidas são fornecidas no AT, mas a maioria destas deve ter sido parte das estradas mencionadas ou senão são trilhas locais usadas pelos aldeões em partes específicas do país. O assunto é complexo.

E. Usos religiosos e políticos das estradas. Os textos religiosos dos sumérios, acadianos, babilônios, elamitas, persas, egípcios, e hititas todos incluem detalhes de procissões religiosas e festivais nas quais os ídolos do culto municipal eram manifestos ao público. Visto que os distritos dos vários deuses eram claramente definidos nos estados religioso-arcaicos, o viajante tinha grande desvantagem. Isto se tornou mais perigoso por causa dos ataques freqüentes por invasores e

usuários de estradas comuns a todas as áreas escassamente habitadas do Oriente Próximo. É por esta razão que os patriarcas viajavam em pequenos grupos de homens armados (Gn 14.14,15, et al.). Nas inscrições dinásticas antigas da Mesopotâmia, a manutenção e segurança das estradas eram um benefício da deidade tutelar e um sinal da proeza do rei e a garantia da sua legitimidade para governar, e.g. A jactância de Senaqueribe das estradas que ele construiu em Nínive. Todavia, as escavações em Ninrode e outros lugares demonstram que estas estradas pavimentadas e cobertas de arcos não passavam dos muros da cidade. O governante semita ocidental, Azitawadda, afirmou a segurança do seu reinado em termos da segurança nas estradas, "Nos meus dias havia em todas as fronteiras da Planície de Adana, desde a nascente do sol até o ocaso, atividades pacíficas [literalmente trabalho de fiação] até em lugares onde antes um homem tinha medo de passar, porém nos meus dias até uma mulher poderia andar, por intermédio de favores de Baal e dos deuses". (Bilíngüe fenício e hitita de Karatepe, c. 9º séc. a.C.). Embora os assírios e seus aliados certamente melhoraram e utilizaram estradas para transporte militar, a principal motivação para viagens por terra, além dos confins estreitos dos Tigre e Eufrates em direção ao oeste, era o Antigo Babilônio *tamkārum* ou mercador, cujos pontos de comércio estavam espalhados através do Oriente Próximo por volta do início do 2º milênio a.C. Contudo, foram os hurrianos e hititas que parecem ter mantido suas confederações juntas pelo uso de cuneiforme babilônico e das estradas militares. Termos iguais ao κῆρυξ, "mensageiro", comum no NT, do qual o termo *Koinē* para "evangelho" é derivado, provém do sistema de mensageiros hurrianos. Ultimamente, foi por meio das cidades gregas da costa da Ásia menor onde o planejamento municipal e estradas de acessibilidade foram primeiramente experimentados; e foi a casa real persa que instituiu sistemas postais e estradas como necessidades para administração. Nos séculos finais do mundo antigo, Roma estava para abraçar ambas as inovações e consolidar dos estados antigos um império mundial. Finalmente, a rua de procissão da capital serviu não apenas para disseminar o culto do estado, mas também para atrair peregrinos através do império para ela. Esta simples situação não fez nada para corroer os estados religiosos arcaicos e iniciar a ascensão do individualismo na era helênica.

F. Uso literário e figurativo de "estrada". Na literatura do antigo Oriente Próximo a idéia da "estrada da vida", "o curso de ação filosófica e moral de uma pessoa" de fato acontece. O mais notável exemplo deste tipo de uso está no poema, *Ludlul bēl nēmeqi*, "Quem foi informado do plano dos deuses celestiais? Quem conhece o esquema do mundo inferior? Onde que os mortais compreenderam a estrada dos deuses?" (W. White Jr., autor de *A Babylonian Anthology* [1966] pág. 32ss.). As doutrinas do povo disperso, de profetas viandantes e de um mensageiro-Messias são encontradas somente no AT. No AT, a idéia de abandonar uma estrada é usada especificamente da decisão voluntariosa: "Desviai-vos do caminho, apartai-vos da vereda; fazei que deixe de estar o Santo de Israel perante nós" (Is 30.11 ARC). Semelhantemente, obedecer aos mandamentos do Deus da aliança significa aprender do "seu caminho" (Is 2.3, et al.). A idéia de aprender do "caminho" moral e fisicamente é uma que se desenvolveu na codificação mosaica legal mas veio a se centralizar na preparação do Messias nos profetas maiores (Is 40 et al.). As exortações de hospedar estrangeiros exemplificadas concretamente com Abraão (Gn 18, et al.) são focalizadas nos escritores posteriores e finalmente nos ensinamentos de João Batista admitindo o Messias, o estrangeiro por excelência.

III. Estrada do NT

A. Termos. Ao contrário do AT, o NT tem um vocabulário muito restrito para objetos e construções específicas. Existem dois principais termos e três de pouca importância se referindo a estradas no NT, e estes termos continuam no uso de escritores patríticos pré e pós-nicenos. Visto que os gregos da antigüidade clássica eram um povo que navegava ao invés de utilizar caravanas os dialetos gregos clássicos são tão ricos em equivalentes semânticos relativos a "estrada" e "viagem" quanto em idiomas aglutinados e semitas da terra da antiga Ásia Ocidental. Este espectro lingüístico mais estreito é refletido no NT, ὁδός, o termo comum desde a época de Homero em todos os dialetos para "estrada", "rodovias" e assim por diante. Ele aparece quase 100 vezes no NT, em três sentidos específicos: 1. "estrada" (Mt 2.12, et al.); 2. "conduta" (Mt 21.31, et al.); 3. "ensino" (At 24.14, et al.).

τρόπος, "maneira", "caminho", mas raro se existe na verdade uma "estrada". Bastante interessante, a palavra é usada largamente na LXX e nos escritos patrísticos do período pós-apostólico, mas apenas em Mateus 23.37 e Lucas 13.34 dos evan-

gelhos e em Atos, Romanos, 2 Tessalonicenses, 2 Timóteo, e Judas de todo o resto do NT.

τροχία, "trilha de roda", "curso de roda", "caminho estreito", aparece apenas em Hebreus 12.13; "e fazei caminhos retos para os pés". É uma extensão do termo grego clássico, τροφή, "roda" usado comumente desde a época homérica. O desenvolvimento semântico específico é helenístico em origem e não antes de Filo de Alexandria (3º séc. a.C.), e é provavelmente uma tradução de algum uso não indo-europeu.

ἀναβαίνω é o verbo grego abundantemente comum, "subir", "ascender". Em Lucas 19.28 ele se refere especificamente à ascensão de Jesus e seus discípulos das planícies da Judéia central a Jerusalém. Neste sentido é provavelmente uma tradução da frase hebraica para "subida" a um lugar (e.g. Sl 120ss.) Em Atos 28.15 Paulo é encontrado por um irmão cristão na sua viagem a Roma em Ἀππίου φόρου, Lat. *Appii Forum*, "O Foro (Praça) de Ápio", uma cidade onde há mercado no Caminho de Ápio, aproximadamente a 70 km de Roma. Poucas referências excessivamente indiretas a estradas existem, principalmente em Atos, como por exemplo, 8.26, que se refere à antiga *Via Maris*, que seguia ao longo da costa. Poucas destas referências mencionam de fato a estrada sugerida.

B. Estradas persas e helênicas. O ótimo sistema de estrada herdado pelos governantes herodianos foi construído pelos governantes helênicos sob a influência persa. Heródoto, Xenofonte e outros escritores gregos do período clássico encontraram na eficiência dos postos persas e no seu sistema elaborado de trilhas desérticas uma fonte de admiração. Todavia, não há evidência de que os persas do regime Aquemenide construíram de fato uma estrada "elevada" ou pavimentada entre cidades. A evidência arqueológica aponta para o fato de que eles pavimentavam apenas as avenidas reais e cerimoniais por toda parte das cidades capitais. Nenhuma estrada persa de fato entrou na Palestina mas elas seguiam em direção oeste de Corsabade ao ponto mais setentrional do Mediterrâneo e depois para Éfeso. Os governantes helênicos utilizavam esta rodovia principal através do deserto e acrescentavam a ela extensões ligando a *Via Maris*. Os persas continuaram a prática babilônica de construir estradas com pedras queimadas e cobertas de betume. A eficiência inerente do sistema dos sátrapas, com seus governadores semi-autônomos, manteve o sistema de transporte em operação até bem depois que a autoridade real central fora eliminada. Assim, os helenistas herdaram um sistema após 322 a.C. que funcionava bem e que requeria pouca atenção o que permitia que ele fosse consertado por intermédio de arrecadação de imposto. No Egito o sistema postal foi mantido até os tempos romanos. Uma estrada foi construída de Alexandria ao Mar Vermelho. Mesmo depois que os portos na costa da Turquia foram abandonados, as estradas ainda carregavam bem sua parte de tráfego chegando aos tempos bizantinos.

C. Estradas romanas. A origem da tecnologia da estrada romana encontra-se no meio da antiguidade etrusca. É básico à engenharia romana que rudimentos de drenagem, terraplanagem e pavimentação fossem todas bem desenvolvidas antes que os romanos construíssem suas estradas. A essência da estrada era o fato de que fosse projetada e construída com todos estes três aspectos em consideração. Planejamento de cidade, terreno cheio de morros, e um senso de organização comunal todos combinados a fim de motivar a construção de leitos de estradas firmes com pavimentos cuidadosamente nivelados. A rede de estradas romanas iniciou-se no 3º séc. a.C. e se difundia um pouco mais a cada década até que cercou a Europa, Bretanha, África do Norte, Grécia e o Oriente Médio. Foi sob Augusto que as estradas da Síria-Palestina foram pavimentadas pelo motivo comum romano: esgotar as riquezas econômicas da área por intermédio de taxação e franquia, e para proteger o interesse romano contra assaltantes e pessoas independentes das montanhas. Os executores deste programa de ação romano foram os herodianos.

D. Estradas herodianas. Tanto o NT quanto Josefo testemunharam o empreendimento construtivo de Herodes o grande e seus sucessores. O grande Templo em Jerusalém, os palácios na Galiléia, e as muitas fortalezas, e.g. Masada, foram construídos com engenharia romana e homens habilidosos judeus. O magnífico caminho real elevado que atravessa o vale do palácio ao Templo está sendo desenterrado em suas bases por arqueólogos israelitas, os centros comerciais e palácios da costa marítima e as fortalezas do interior, todos ordenados por Herodes, dá evidência da sua fama e habilidade como um construtor. Contudo, está implícito nas narrativas dos evangelhos que Jesus e seus discípulos se limitaram às trilhas e rotas ao interior, ao invés de utilizar as estradas principais em suas viagens. Isto pode ser deduzido pelas aldeias e vilas pelas quais eles passavam. As



Uma antiga estrada romana pavimentada, próximo à Antioquia, na Pisídia. © *M.P.S.*

cidades na maioria dos casos desapareceram e o curso real dos caminhos é apenas conjeturado. Porém, o conhecimento pessoal de tantos lugares e a ligeira referência à topografia, são tão íntimas com o ambiente que o conhecimento do escritor não poderia ser questionado.

E. As estradas internas. As estradas do AT são freqüentemente aquelas utilizadas no NT. A danificação do terreno é tanta que em muitos lugares nenhuma outra subida, descida ou passagem é possível. O principal desenvolvimento pós-comunidade em estradas palestinas se deu na área de Galiléia que foi acrescentada ao domínio judaico após o término do AT. Portanto, nenhum dos lugares comuns do ministério setentrional de Jesus é mencionado no AT, e todas as trilhas e trajetos são novos. Não foi até Trajano (d.C. 98-117) que o sistema de estrada jordaniano foi construído e os beduínos empregados como polícia. A Judéia da época de Jesus era uma área rural subdesenvolvida pressionada por um império poderoso externo que renovava, re-construía e explorava com precisão inexorável, e que estimava o materialismo como seu bem maior. A economia e comunidade do AT pereceram da Palestina por serem interpretadas como obsoletas.

F. Estradas internacionais. As estradas que trouxeram projetos romanos à Palestina foram desenhadas para difundir o Evangelho. O exército romano construiu em excesso 80.000 km de estrada em áreas sírio-palestina e baniu pela espada os ladrões que perturbavam Israel desde os tempos patriarcais. Os cristãos não eram ignorantes deste fato e muitos deram a Roma seu devido reconhecimento: "Os romanos têm oferecido paz ao mundo, e viajamos sem medo ao longo de estradas e cruzamos os mares em qualquer ponto que desejamos" (Iren Adv. Haer, iv. 30. 3ss.).

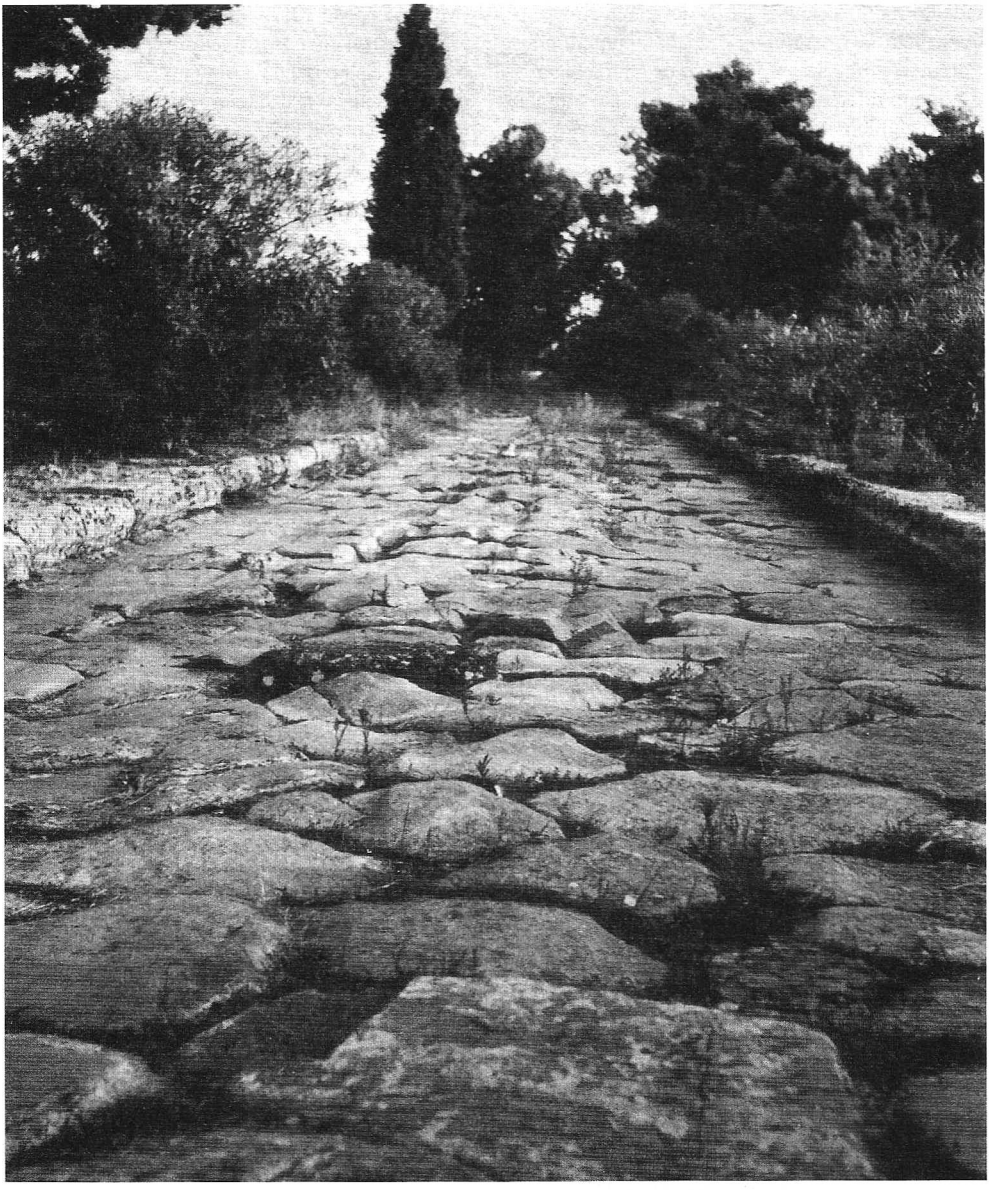
1. *Narrativas do Evangelho.* Nos evangelhos, Mateus, Marcos, e Lucas empregaram o termo *odos*, em proporções bem iguais, cerca de 12 a 15 vezes cada. A porcentagem esmagadora de ocorrências envolve o uso da palavra no sentido de "costume moral" ou "conduta". A noção de "ensino" só se desenvolveu posteriormente ao término do ministério terrestre de Jesus. Em essência, o significado da palavra varia durante o ministério publico de o "caminho" do Messias (Mt 3.3; Mc 1.3; Lc 3.4) passando para o "caminho" da vontade de Deus (Mt 10.5; Mc 6.7; Lc 9.2), e termina no sentido de "caminho" dos ensinamentos de Jesus (Mt 21; 22; Mc 12; Lc 20). O evangelho de João tem apenas 4 citações do termo: o primeiro, 1.23, é exatamente paralela a Mateus 3.3, a declaração de João Batista. O uso interveniente simplesmente não é representado, e o último ou o conceito de cumprimento messiânico é recapitulado em 14.4,5,6. A natureza do quarto evangelho e sua origem extra-palestina sem dúvida explica esta mudança de ênfase.

2. *Atos e as epístolas.* Os relatos de viagens de Atos contêm a freqüência mais elevada da palavra, 19 ocorrências. A primeira aplicação do termo como genérico a todos os seguidores do Evangelho aparece no contexto da perseguição da Igreja por Paulo (At 9.2). Quase todos os usos epistolários envolvem o sentido abstrato. Parece que quanto mais distante o centro da Igreja se afasta da Palestina, menos necessário se torna a ênfase do significado concreto de "veredas" e "caminhos". Dificilmente poderia se esperar que as pessoas não familiarizadas com as cenas do AT apreciassem o uso hebraico.

G. Uso literário e figurativo de "estradas". As ocorrências no NT são claramente derivadas principalmente dos usos literários do AT. O sistema romano de estrada é simplesmente assumido nos livros posteriores do NT e o termo é empregado como uma referência à "vida" ou "costume" da obediência cristã.

H. Noção escatológica de "estrada". Duas ocorrências do termo *odos* são encontradas em Apocalipse: 15.3 é uma citação da LXX de várias passagens habilmente combinadas; 16.12 é uma referência topográfica. Visto que a economia total da cidade celestial conforme vista em Apocalipse é aquela do AT, e não o sistema interino do NT, as referências são interessantes. O "caminho" do Evangelho conduz todas as nações, tanto os judeus como os gentios, aos pés de Cristo, habitando na Jerusalém restaurada. Deve ser resumido que as estradas da Bíblia são, no fim, escatológicas e que esta noção nunca está distante de qualquer sentido específico do texto, mas envolve todos eles.

BIBLIOGRAFIA. (O leitor é aconselhado a se referir ao nome individual de locais mencionados nas passagens do AT e NT nesta enciclopédia). Os muitos aspectos de estradas romanas e viagens são todos detalhados em artigos separados em: A. D. Pauley, G. Wissowa, W. Kroll, orgs. *Real-encyclopäedie der Classischen Altertumswissenschaft* (1894ss.); G. A. Smith, *The Historical*



Uma estrada romana bem preservada em Paestum, Itália. © *Lev.*

Geography of the Holy Land (1894); J. C. E. Anderson, "The Road System of Eastern Asia Minor", *Journal of Hellenistic Studies*, xvii (1897); C. Skeel, *Travel in the First Century after Christ with Special Reference to Asia Minor* (1901); W. H. Burr, *Ancient and Modern Engineering* (1930); F. Buhl, "Roads and Travel (OT)" págs. 368-375; W. M. Ramsay, "Roads and Travel (OT)" 375-402; em J. Hastings, *Dictionary of the Bible*, extra vol. (1904); U. A. Forbes, *Our Roman Highways* (1904); W. W. Mooney, *Travel Among the Ancient Romans* (1920); M. P. Charlesworth, *Trade Routes and Commerce of the Roman Empire* (1924); G. K. Chesterton, *The End of the Roman Road* (1924); B Landsberger, *Assyrische Handelskolonien in Klein Asien* (1925); R. C. C. Clay, "Some Prehistoric Ways", *Antiquity*, Vol I (1927), pág. 54ss.; G. Kuhl, Römische Strassen...." *Palästinajahrbuch*, Vol. 24 (1928), págs. 112-140; H. P. Vowles, "The Origins of Road Transport, 3000-500 B.C.", *Roads and Road Construction*, vii (1929), pág. 85ss.; R. J. Forbes, *Notes on the History of Ancient Roads and Their Construction*

(1934); J. Simons, *Handbook for the Study of Egyptians Topographical Lists Relating to Western Asia* (1937); J. Wiesner, "Fahren und Reiten in Alteuropa und im alten Orient", *Der alte Orient*, Vol 38 (1939); W. Andrae, *Alte Festrassen im Nahen Orient* (1941); W. F. Leemans, *Old Babylonian Merchant* (1950); A. Salonen, *Die Landfahrzeuge des alten Mesopotamiens* (1951); R. J. Forbes, "Land Transport and Road-Building", *Studies in Ancient Technology*, Vol. XI (1955), págs. 126-176; W. F. Leemans, *Foreign Trade in the Old Babylonian Period* (1960); K. Miller, *Itineraria romana* (1964); G. Walker, *Die Römischen Strassen* (1967); V. W. van Hagen, *The Roads That Led to Rome* (1967); P. Fustier, *La Route, voies antiques chemines anciens, chausses modernes* (1968); "Finance" do autor em *The Catacombs and the Colosseum* (1971).

W. White Jr.

ESTRADO (כבש, *escabelo*; הדם, *banco*; ὑποπόδιον, *estrado*). Um banco baixo para colocar os pés de uma pessoa sentada em um assento pretensioso como um trono. Na ARC a palavra é usada em um sentido literal apenas uma vez (2Cr 9.18), onde é dito que o trono de Salomão tinha seis degraus e um estrado de ouro; na KJV o uso literal é encontrado em Tiago 2.3 (ARC "pés"). A palavra é usada outras vezes sem sentido figurado e em todas elas é Deus que faz uso do estrado. Todas as referências do NT, exceto Tiago 2.3 (KJV), são citações do AT. Os usos figurados da palavra formam os seguintes grupos: (1) da terra; o céu é o trono de Deus e a terra seu estrado (Is 66.1; Mt 5.35; At 7.49). (2) da Arca da Aliança no Tabernáculo (1Cr 28.2). (3) do Templo (Sl 99.5; 132.7; Lm 2.1). (4) dos inimigos do rei messiânico, os quais têm sido reprimidos por ele (Sl 110.1; Mt 22.44; Mc 12.36; Lc 20.43; At 2.35; Hb 1.13; e 10.13).

S. Barabas

ESTRANGEIRO (נכרי, תושב, גר; ὁ ἀλλότριος, ὁ ἀλλογενής. Um "não cidadão", mais ou menos equivalente a um "estranho", habitando em um país, ou como uma visita temporária talvez para propósitos comerciais, ou como um estranho residente permanente). As três palavras hebraicas que se referem a estrangeiros são traduzidas de formas variadas — estrangeiro, estranho, forasteiro, transeunte — e são praticamente indistinguíveis no significado. *Nokri*, traduzido por "estranho" na ARC, é assim traduzido na KJV apenas duas vezes (Dt 15.3; Ob 11); geralmente a KJV a traduz como "alienígena" (Dt 14.21; Jó 19.15; Sl 69.8; Lm 5.2) ou "forasteiro" (Gn 15.13; Êx 2.22). *Ger* e *toshab* são algumas vezes usadas juntas em uma mesma passagem sem diferença aparente de significado (Lv 25.35; 1Cr 29.15; Sl 39.12). A totalidade do clã ou tribo deveria ser transeunte (residente temporário) em Israel, como por exemplo, os gibeonitas (Js 9) e os beerotitas (2Sm 4.2). O censo de Salomão mostra que o número de estranhos na terra de Israel era bastante considerável (2Cr 2.17).

A palavra "estrangeiro" e seus equivalentes eram aplicadas não somente aos não-israelitas residentes na Palestina mais ou menos permanentemente, mas também aos israelitas que fazem suas casas por um tempo em outras terras (Gn 23.4; 26.3; 47.4; Êx 2.22; Rt 1.1).

Os estrangeiros em Israel gozavam de certos privilégios religiosos e cívicos limitados e estavam sujeitos a certas leis. Eles poderiam oferecer sacrifícios (Lv 17.8; 22.18,19), mas não podiam entrar no santuário a menos que fossem circuncidados (Ez 44.9). Poderiam participar de três grandes festivais religiosos anuais assistidos por todos os homens israelitas (Dt 16.11,14). Não era permitido comer da Páscoa a menos que fossem circuncidados (Êx 12.19). Como os israelitas, eles eram proibidos de trabalhar no Sábado e no Dia da Expiação (Êx 20.10; 23.12; Lv 16.19; Dt 5.14); e também eram apedrejados até a morte por ultrajar ou blasfemar o nome de Deus (Lv 24.16; Nm 15.30). Eles ouviam a lei lida a todo o povo no ano sabático (Dt 31.10-13).

Havia uma lei para o estrangeiro e o nativo (Êx 12.49; Lv 24.22) e nas ações legais era-lhes outorgada a mesma justiça dos israelitas (Dt 1.16) e estavam sujeitos às mesmas penalidades (Lv 20.2; 24.16,22). Os israelitas eram avisados para não oprimir os estrangeiros, visto que eles mesmos foram estrangeiros uma vez na terra do Egito (Êx 22.21; 23.9; Lv 19.33,34). Os estrangeiros deveriam ser amados e tratados como israelitas nativos (Lv 19.34; Dt 10.19), pois Deus os amava (Dt 10.18) e os velava (Sl 146.9; Ml 3.5). Os estrangeiros pobres deveriam ser ajudados (Nm 35.15; Dt 10.19). Eles deveriam partilhar no dízimo trienal especial (Dt 14.29) e na produção do ano sabático (Lv 25.6), bem como nas respigas de olivas, uvas e grão no período da sega (Lv 19.10; 23.22; Dt 24.19-21). A eles eram outorgados abrigos nas cidades de refúgio (Nm 35.15; Js 20.9). Era proibido oprimi-los quando trabalhavam conforme os empregados (Dt 24.14).

Como os israelitas, eles eram proibidos de comer sangue (Lv 17.10,12), mas, diferente deles, eles deveriam comer animais que tinham morrido

de uma morte natural (Dt 14.21). As leis israelitas de moralidade sexual eram aplicadas também a eles (Lv 18.26). Embora existissem certas proibições de casamento entre eles e os israelitas, o AT contém muitos exemplos de casamento entre eles (Gn 34.14; Êx 34.12,16; Dt 7.3; Js 23.12).

Os estrangeiros naturalmente sofriam de algumas incapacidades. Eles não poderiam tomar parte nas deliberações do clã, tribo ou nação. A lei proibia um estrangeiro de tornar-se rei de Israel (Dt 17.15). Eles tinham de pagar taxa de juros pelo dinheiro que tomavam emprestado (Dt 15.3; 23.20) e quando as dívidas dos israelitas eram canceladas durante o Ano do Jubileu, as deles não eram (Dt 15.3) e quando os escravos heb. eram libertos, eles permaneciam em servidão (Lv 25.45,46).

Entretanto, Ezequiel previu o tempo, na época messiânica, quando eles participariam de todas as bênçãos da terra com o próprio povo de Deus (Ez 47.22).

S. Barabas

ESTRANGEIRO (Termos Hebraicos).

As palavras hebraicas para "estrangeiro" são:

1. (גר). Este termo se refere a um estrangeiro residente, alguém que não é cidadão em um país onde reside mais ou menos permanentemente, desfrutando de certos direitos limitados. Esta pessoa, o hóspede, é alguém que de fato habita entre outro povo, ao contrário do estrangeiro, cuja permanência é temporária. A KJV geralmente traduz (גר) como "estrangeiro", que causou confusão uma vez que há outras palavras para "estrangeiro". Ou o termo deve ser transliterado ou consistentemente traduzido "hóspede", que melhor corresponde ao verbo *gûr* (Gn 12.10; 19.9; 47.4; Is 52.4).

O termo foi utilizado para se referir aos patriarcas na Palestina (Gn 23.4), aos israelitas no Egito (Gn 15.13; Êx 22.21), aos levitas habitando entre os israelitas (Dt 18.6; Jz 17.7), aos efraimitas em Gibeá (Jz 19.16), como também aos estrangeiros residentes entre os israelitas. O hóspede em Israel desfrutava de muitos privilégios, uma posição sem paralelo nos primeiros sistemas legais que geralmente estavam longe de serem favoráveis aos estrangeiros. O hóspede por estar em desvantagem natural, era favorecido sob a legislação produzida para proteger o fraco e o desamparado (Lv 19.33ss.; Dt 10.18). As circunstâncias históricas eram tais que viam a posição de um estrangeiro residente importante logo de início. Uma "multidão mista" subiu com os israelitas do Egito e, após a conquista, israelitas e etnias palestinas viveram lado a lado em todo o país. Estrangeiros residentes (hóspedes) são mencionados repetidamente nos livros históricos; havia um grande número nos dias de Salomão, aparentemente o remanescente das tribos conquistadas (1Rs 9.20ss.). Em nacionalidade, essas pessoas seguiam o pai; de acordo com Levítico 24.10-22 o filho de um *gêr* e uma judia era um *gêr*.

Legalmente, o *gêr* tinha muitos privilégios. Os israelitas não deviam oprimi-lo (Êx 22.21; 23.9; Lv 19.33,34); aliás, deviam amá-lo (Dt 10.19). A respiga da vinha e do campo de colheita deveriam ser deixada para ele (Lv 19.10; 23.22; Dt 24.19-21). Embora os (heb.) na Palestina não desfrutassem todo o direito religioso e civil dos israelitas, não deveriam ser maltratados, mas deveria haver para com eles hospitalidade. Moisés disse que Deus amava o *gerim*, dando-lhe tanto comida quanto vestes (Dt 10.18). Era obrigação dos israelitas defender, auxiliar e até amar o estrangeiro, pois eles foram também estrangeiros na terra do Egito (Dt 10.18; 14.29; 24.14,19). O *ger* era protegido contra a injustiça e a violência (Êx 21.20; 23.9), e a ele era concedido seus direitos (Dt 24.14). Ele era classificado da mesma forma que a viúva e o órfão, por necessitar de consideração especial (Dt 10.18; 14.29). O casamento de israelitas com *gerim* era proibido pela lei de Moisés (Gn 34.14; Dt 7.1ss.). Ele era incluído na provisão feita nas cidades de refúgio (Nm 35.15; Js 20.9). Embora a maioria das prescrições legais considere o *gêr* como pobre, alguns deles aparentemente se tornaram ricos (Lv 25.47ss.; Dt 28.43).

Religiosamente, quase todos os principais dias santos aplicavam-se ao *gêr*. Ele devia descansar no sábado (Êx 20.10; 23.12), regozijar nas Festas das Semanas e Tabernáculos (Dt 16), observar o Dia da Expiação (Lv 16.29) e não ter fermento na Festa dos Pães Asmos (Êx 12.19). Ele não era obrigado a guardar a Páscoa, mas poderia fazer isso se primeiramente fosse circuncidado (12.48). Ele não deveria comer sangue durante a jornada no deserto (Lv 17.10-12), e nesse período, porém não depois, estava proibido de comer aquilo que morresse por si mesmo (17.15; Dt 14.21), sob pena de ser impuro até anoitecer. Ele poderia oferecer sacrifícios (Lv 17.8; 22.18; Nm 15.14) e ficava sujeito às mesmas regras dos israelitas naturais pelos pecados inconscientes (15.22-31) e para a purificação da impureza por motivo de contato com uma carcaça (19.10-13).

Um israelita livre que se tornasse um escravo de um *ger* poderia ser redimido por um parente em qualquer época mediante o pagamento de

um preço combinado (Lv 25.47ss.). *Gerim* que se tornavam escravos não eram libertos durante o ano do Jubileu, como os israelitas (Lv 25.46). Após o cativeiro da Babilônia, muitos dos *gerim* se tornaram prosélitos do judaísmo, e a identidade deles foi absorvida na nação judaica.

2. תושב. Em alguns casos, este termo parece quase sinônimo de *gêr*. Seu uso é limitado ao Pentateuco com três exceções (1Rs 17.1; 1Cr 29.15; e Sl 39.12). Em oito passagens está acoplado com, ou paralelo a, *gêr*; em três outras é, como *gêr* em outros lugares, acoplado a *sākhîr*. Seu uso não sugere nenhuma distinção clara de *gêr*.

3. נכרי. O "estrangeiro" se refere a alguém nascido e geralmente morando fora de Israel. Tal "estrangeiro" não desfrutava nenhum direito legal em Israel (Dt 15.3; 23.20). Denota basicamente a diferença entre o israelita e o não israelita (Is 61.5; Jr 5.19; 30.8). Salomão foi condenado porque amava muitas "mulheres estrangeiras" (1Rs 11.1). Estrangeiros eram excluídos da Páscoa (Êx 12.43), porém poderiam oferecer sacrifício ao Deus de Israel na capital religiosa (Lv 22.25). A lei de Deus proibia a escolha de um estrangeiro como líder (Dt 17.15). Posteriormente, a adoração a Deus por estrangeiros foi incentivada (1Rs 8.41-43; Is 2.2ss.; 56.3,6ss.). O caso de Naamã demonstra que um estrangeiro poderia adorar a Deus (2Rs 5.17). A existência de alojamentos estrangeiros em Israel pode ser deduzida de 1 Reis 9.20,21,24 e 1 Crônicas 22.2.

Nos primeiros períodos, casamentos com estrangeiros eram comuns, embora reprovados (Gn 24.3; 27.46; Nm 12.1; Jz 14.3). Moisés ordenou ao sumo sacerdote casar-se com uma virgem do seu próprio povo (Lv 21.14); Esdras e Neemias realizaram uma polêmica vigorosa contra o casamento entre qualquer judeu com uma mulher estrangeira (Ed 10; Ne 13.23-31). Nas civilizações antigas, o "estrangeiro" e inimigo eram exatamente iguais.

4. זר. O significado preciso de "estrangeiro" tem de ser determinado pelo contexto. Freqüentemente se refere a um povo estrangeiro ou hostil em contraste a Israel (Is 1.7; Ez 7.21; Os 7.9; 8.7; Jl 3.17; Ob 11). Em outros contextos, reporta-se ao "estrangeiro" em outro sentido, tal qual o não aaronita (Nm 16.40 [Hb 17.5]) ou não levita (Nm 1.51), ou um não-membro de outra família definida (Dt 25.5). Em distinção ao sacerdote, significa "leigo" (Lv 22.10-13), e quando o contraste é com o santo, significa "profano" (Êx 30.9).

No NT, os termos "estrangeiro", "estranho", não mais se aplicam aos não-judeus por causa do desaparecimento da base nacional e política judaica para a vida do povo de Deus; todos os cristãos são forasteiros nesta terra (Fp 3.20; 1Pe 2.11). No NT, todos os estranhos, estrangeiros e hóspedes podem se tornar, por meio de Cristo, membros por inteiro da casa de Deus, uma vez que o muro de separação entre judeus e gentios foi derrubado (Ef 2.11-19).

No NT, a palavra "estranho" é algumas vezes utilizada no sentido literal de uma pessoa não conhecida ou familiar, como quando Jesus disse: "Mas de modo nenhum seguirão o estranho" (Jo 10.5) e "Era forasteiro e me hospedastes" (Mt 25.35). Às vezes, no lugar de "estranhos", são empregadas outras expressões: "outros" (Mt 17.25; At 7.6), "alheio" (At 17.18; Hb 11.9), "estrangeiros" (At 17.21), "exilado" (7.29; 1Pe 1.1), "visitantes" (At 2.10; Lc 24.18), "forasteiro" (1Pe 2.11), "peregrino" (Ef 2.19). Em Efésios 2.12, Paulo disse que os gentios eram "estranhos às alianças da promessa", a palavra "estranhos" (Grego *xenoi*) é usada no sentido do AT de *forasteiros residentes*, ou *estrangeiros*, que eram excluídos das alianças que Deus fez com Israel.

BIBLIOGRAFIA. L. A. Snijders, *The Meaning of Zār in the Old Testament* (1953); M. Guttman, "The Term 'Foreigner' (נכרי) Historically Considered", Hebrew Union College Annual, III (1926), págs. 1-20.

L. L. WALKER

ESTRANGEIRO, FORASTEIRO (גר, *forasteiro*; *hóspede temporário*; זר, *estrangeiro*, *forasteiro*; נכרי, *forasteiro*, *não israelita*; תושב, *hóspede temporário*; ἀλλογενής, *pertencente a uma outra etnia*; ἀλλότριος, *pertencente a um outro*; ξένος, *estrangeiro*; *forasteiro residente*; παρεπιδεμός, *forasteiro*, *hóspede*; πάροικος; *hóspede*; *residente temporário*). As palavras hebraicas e gregas acima são freqüentemente traduzidas, sem qualquer distinção, como derivadas do significado etimológico. As traduções modernas são superiores às antigas, ao fornecer sentidos mais exatos.

1. O AT. As palavras mais freqüentemente encontradas no AT são גר e נכרי.

a. *Ger*. Este termo refere-se a uma pessoa que morava em um país ou cidade do qual não era uma cidadã plenamente nativa. É utilizado particularmente para estrangeiros livres que moravam mais ou menos permanentemente entre os israelitas. A palavra era, porém, usada para israelitas — por exemplo, os patriarcas na Palestina e os israelitas

no Egito (Gn 15.13; Êx 22.21; 23.9; Lv 19.34; Dt 10.19; 18.6 etc.).

Houve estrangeiros entre os israelitas desde o início. Uma "multidão mista" subiu do Egito com Israel; depois da conquista, os israelitas e os cananeus habitaram lado a lado. O último nunca foi exterminado. Os livros históricos freqüentemente fazem menção a estrangeiros residentes, e.g., Urias o heteu. Existiam muitos estrangeiros (forasteiros) na Palestina nos dias de Salomão (2Cr 2.17).

Embora os גרים na Palestina não desfrutassem de todos os direitos religiosos e civis dos israelitas, eles não eram maltratados e esperava-se que fossem tratados com hospitalidade. Moisés disse que Deus amava os *gerim*, dando-lhe tanto alimento quanto vestuário (Dt 10.18). Era obrigação dos israelitas defender, auxiliar e até mesmo amar o estrangeiro, pois eles também foram estrangeiros na terra do Egito (Dt 10.18; 14.29; 24.14, 19). O *ger* era protegido contra a injustiça e a violência (Êx 21.20; 23.9), e a ele eram concedidos seus direitos (Dt 24.14). Ele era classificado da mesma forma que a viúva e o órfão, por necessitar de consideração especial (Dt 10.18; 14.29). O casamento de israelitas com *gerim* era proibido pela lei de Moisés (Gn 34.14; Dt 7.1ss.).

Os *gerim* deviam guardar o Sábado (Êx 20.10; 23.12), observar o Dia da Expiação (Lv 16.29), não usar o fermento durante a Festa dos Pães Asmos (Êx 12.19), e podiam observar a Páscoa se fossem circuncidados (Êx 12.48; Nm 9.14). Sacrifícios podiam ser oferecidos por eles (Lv 17.8; Nm 15.14, 26, 29; 35.15).

Um israelita livre que se tornasse um escravo de um *ger* poderia ser redimido por um parente em qualquer época, mediante o pagamento de um preço justo (Lv 25.47ss.). Os *gerim* que se tornavam escravos não eram libertos durante o ano do Jubileu, como os israelitas (Lv 25.46).

Após o cativeiro babilônico, muitos dos *gerim* se tornaram prosélitos do Judaísmo, e a identidade deles foi absorvida na nação judaica.

b. *Nokri*. Os *gerim* não eram israelitas, mas faziam de Israel seu lar; o נכרים tinham contato temporário com Israel como viajantes ou como mercadores. Não havia diferença entre eles e os *gerim* na questão de direitos e privilégios na Palestina. O residente temporário naturalmente não teria o mesmo interesse, pelo menos normalmente, na religião da terra. Eram tratados com hospitalidade, mas não era esperado, enquanto estivessem no país, que se conformassem às leis judaicas acerca da observância do sábado. Não podiam comer a Páscoa, a não ser que fossem circuncidados (Êx 12.43) ou comer de uma coisa santa (Lv 22.10). Os israelitas podiam emprestar-lhes dinheiro a juros (Dt 23.20). Os israelitas eram proibidos de comprar, para sacrifício, animais defeituosos de um estrangeiro (Lv 22.25).

2. O NT. A palavra "estrangeiro" é, algumas vezes, utilizada no sentido literal de uma pessoa não conhecida ou familiar, como quando Jesus disse: "Mas de modo nenhum seguirão o estranho" (Jo 10.5) e "Era forasteiro e me hospedastes" (Mt 25.35). Às vezes, no lugar onde a KJV usa "estrangeiros", a RSV empregada a expressão: "outros" (Mt 17.25; At 7.6), "forasteiro" (At 17.18; Hb 11.9), "forasteiros" (At 17.21), "exilado" (7.29; 1Pe 1.1), "visitantes" (At 2.10; Lc 24.18), "forasteiro" (1Pe 2.11), "peregrino" (Ef 2.19). Em Efésios 2.12 Paulo disse que os gentios eram "estranhos às alianças da promessa", a palavra "estranhos" (*xenoi*) é usada no sentido do AT de *forasteiros residentes*, ou *estrangeiros*, que eram excluídos das alianças que Deus fez com Israel.

BIBLIOGRAFIA. M. Guttman, "The Term 'Foreigner' Historically Considered", Hebrew Union College Annual, III (1926), 1-20; R. de Vaux, *Ancient Israel* (1961), 74-76.

R. F. Gribble

ESTRANGULAR. *Veja* Crimes e Punições.

ESTRELA. *Veja* Astronomia.

ESTRELA DA MANHÃ (φωσφόρος, *portador de luz*). Um planeta, especialmente Vênus, visível no céu oriental antes do alvorecer e que prenuncia o nascer do sol. As palavras são usadas em sentido figurado se referindo a Cristo embora seu significado exato não seja conhecido (2Pe 1.19; "estrela da alva"; Ap 2.28; 22.16 Estrela da manhã).

ESTRELA DOS MAGOS, o sinal celestial que guiou os "sábios do Oriente" para o local onde estava a criança Jesus. O nome mago é de origem persa (Gr. μάγος; Latim *magus*) e é encontrado em muitos autores clássicos. Aparentemente, na era helenística a classe dos mágicos da Pérsia foi muito difundida como adivinhos e xamãs por todo o Oriente Próximo. A narrativa a respeito da estrela

dos magos é encontrada somente em Mateus 2.1-12. A história é curta e direta, os sábios são identificados somente como μάγοι ἀ τό ἀ πὸ ἀ ποὰ νατολῶν, "Magos do Oriente", e o sinal deles é um ἀ στέρα, que foi comentado em algumas tradições de manuscritos por uma repetição da frase "no Oriente", embora o assim chamado texto neutro não dê base a esta leitura. A estrela é mencionada quatro vezes em Mt 2.2,7,9 e 10 e em nenhum outro lugar no NT. A reação imediata de Herodes e de seus cortesãos de procurar nos profetas do AT informação adicional sobre a prometida criança-rei indica sem sombra de dúvida que era daquela fonte que os magos haviam tirado a informação. Todavia, as passagens específicas não são mencionadas nem citadas. Mateus apenas mencionou e citou uma porção de Miquéias, porque foi este texto que os cortesãos responderam a Herodes. Os únicos textos plausíveis que poderiam ter sido citados são os que tratam de uma estrela e do nascimento do rei de Israel (Nm 24.17 e Is 60.3). Na narrativa em Números, a personagem estranha Balaão, o filho de Beor, está amaldiçoando Israel ao convite e sob o apoio de Balaque, rei de Moabe. Este adivinho executa os ofícios costumeiros do tipo de sacerdote de encantamento conhecido na literatura da Mesopotâmia como um *bārû(m)*. Aliás, foi sugerido por alguns estudiosos que a frase בן־בעור, "filho-de-Beor", pode na verdade significar "membro-de-*bārû*", isto é, um título de identificação com aquele grupo de adivinhos. Um aspecto da prática *bārû*, chamada *bārûtu*, era compor poemas e imprecações envolvendo o distorcer dos nomes e títulos do inimigo. Os profetas do AT fazem isto freqüentemente com os nomes dos deuses pagãos. O texto central na bênção-maldição de Balaão é Números 24.17, que descreve um tempo futuro, hebraico בחרית הימים, "nos últimos dias", que é compreendido no AT por significar o tempo do Messias de Israel. A esta época, uma pessoa descrita como a "estrela" deveria sair do povo de Jacó. O paralelo na última metade do v. 17b descreve a "estrela" como o "cetro", e assim dois símbolos-padrão do mundo do Oriente Próximo são trazidos e é dito que eles devem aparecer na personagem que surgirá. Em toda a literatura cuneiforme, a configuração simples de uma estrela, o sinal lê-se *dingir* em sumério e todos os sistemas cuneiformes derivados posteriores, é o determinante posto antes do nome de um deus para marcar corretamente a divindade. Alguns dos antigos reis acadianos, posteriormente considerados divinos, foram assim introduzidos. O cenário desta profecia é de maior importância, haja vista que concorda bem com a prática do Oriente Próximo. O adivinho estava em pé em uma colina, Peor (23.28), olhando sobre o acampamento de Israel. Era compreendido por toda a astrologia antiga que os eventos do macrocósmico céu eram prognosticáveis por acontecimentos subseqüentes no mesmo quadrante da terra macrocósmica. Então, Balaão estava olhando para o céu acima de Israel, quando ele fez sua predição, baseado nos sinais astrológicos. Na providência de Deus, a estupidez da astrologia se transformou numa visão profética verdadeira. A declaração poética elaborada de Balaão, preservando um pouco do hebraico mais antigo do AT, sem dúvida foi um esforço literário. Foi com base em tais textos que predições posteriores foram feitas, como podem ser facilmente observadas nas obras místicas e astrológicas judaicas, tal qual a Cabala. Os registros neobabilônicos do período persa mostram uma grande quantidade de interesse místico e futurístico. Além disso, sabe-se que tais dados astrológicos, como as efemérides dos planetas e as condições do brilho da lua, foram estudados. Relatos das descobertas eram registrados e passados aos oficiais reais encarregados. As coleções desses textos se tornaram inválidas para reconstruir a cronologia e configurações planetárias na época em que foram escritas. Embora os objetivos dos seus esforços tenham sido especulativos e supersticiosos, os métodos utilizados eram fascinantemente precisos. Foi o uso de todas essas três matérias escritas que trouxe os sábios do Oriente. A aparição da estrela que guiou os magos é uma questão difícil. Na Idade Racionalista do séc. 18, as escolas de alta crítica negativas das universidades européias tentaram encontrar a causa e o efeito para tais acontecimentos inexplicáveis na Escritura por algum processo natural. O resultado foi que três teorias comuns da estrela surgiram. Nos vários livros sobre o assunto, em muitas exposições planetárias populares, uma das três reconstruções é apresentada. A mais popular é que um cometa não identificado passou por perto e foi claramente visível tanto de noite quanto de dia, o que seria explicável pelo seu movimento aparente. A teoria mais velha é de que uma supernova ocorreu e que seu brilho espetacular foi visto pelos astrólogos. Esta tese é freqüentemente apoiada por algumas visões possíveis do fenômeno e registros de tais visões desde a Antigüidade. A reconstrução mais antiga encontrada nos comentários racionalistas no séc. 17 é de que vários planetas convergiram com uma estrela brilhante sob condições ótimas de observação. Tal fenômeno pode ser estimulado,

porém há pouca evidência para sustentar essa tese. Uma alternativa mais aceitável parece ser a que providenciou uma fonte de luz que não pode agora ser determinada, e que os homens sábios viram e a interpretaram com base nos textos antigos à sua disposição. O tempo da visita dos magos não é dado nas narrativas do Evangelho, mas é sugerido no fato de que o rei Herodes ordenou a morte de todas as crianças de até 2 anos de idade. Isto quer dizer que a idade de Jesus não era conhecida por Herodes e que algum tempo havia decorrido desde seu nascimento. A suposição casual, de que a visita dos sábios aconteceu na noite do nascimento do Senhor e que foi simultânea à adoração dos pastores, não é apoiada pelo texto. Também não há embasamento para a visão de que os pastores de fato viram a estrela. Os comentaristas clássicos freqüentemente ligam a passagem a Isaías 60.3, que se aplicaria a algumas situações na vida de Cristo. Todavia, a menção naquela profecia sobre um "brilho", "brilho da estrela", parece ser aplicada à história de Mateus; a citação adicional das ofertas dos reis, ouro e incenso no v. 6, deixa pouca dúvida de que pelo menos um aspecto da profecia é a de apresentar os magos. A noção de que os magos eram reis de países orientais se tornou muito popular no período medieval e a adoração dos magos foi um tema popular na arte da Renascença, voltando até a escola Florentina. Giotto (1267-1337) pintou tal cenário na Capela da Arena, ilustrando os magos em vestes reais. Muitos países transformaram os magos em uma parte elaborada da mitologia popular do Natal por tirá-los da crônica bíblica e acrescentar todo tipo de conto derivado de lendas folclóricas de seus povos. A história é freqüentemente ilustrada por detalhes injustificáveis. A idéia comum no folclore ocidental de que eram três é, sem dúvida, extraída de alguma fonte não cristã, possivelmente as histórias dos três pagãos nornos das festividades de Norse Yule. Enquanto as igrejas romanas do Ocidente expandiram a missa da Encarnação e acrescentaram o culto crescente de Maria, as igrejas de ritos gregos ou orientais pouco se empenharam em elaborar a história dos homens sábios como está na Escritura. A estrela tem participação mínima na arte e literatura ortodoxa.

A questão relacionada ao propósito da estrela é diretamente respondida no texto que declara: "Porque vimos a sua estrela no Oriente e viemos para adorá-lo" (Mt 2.2). O propósito da estrela é autenticar e dar publicidade à encarnação, e atrair os homens para adorar o rei celestial. As muitas especulações sobre o aspecto da estrela e a procura freqüente por explicações mecânicas violam o próprio propósito da narrativa do Evangelho. Isto não quer dizer que o Evangelho não é confiável na descrição do fenômeno. Não reconhece o fato de que o evangelista relata o acontecimento em linguagem teorética-ingênua, sem a intenção de declarar em qualquer momento uma lei da astronomia ou levantar um modelo matemático. Forçar, por meio de análises extensas, e adentrar os métodos das atividades divinas, isto é declarar a Bíblia nada mais do que uma bola de cristal. Por outro lado, o erro trágico tão freqüentemente produzido ao tratar esses eventos curtos e únicos na Escritura é fazê-los dramáticos e colossais, para os ampliar fora de qualquer proporção à escala das pequenas populações rurais do antigo Oriente Próximo com suas visões do mundo relativamente humildes. Apesar do mundo romano da Palestina ser bem menor e bem mais simples do que países posteriores, Deus houve por bem enviar nessa época e local seu Filho. Ao considerar este acontecimento momentâneo, é necessário manter o nascimento do Messias na mais alta consideração e reprimir toda e qualquer intrusão de ênfase não bíblica.

W. White Jr.

ESTUPRO. *Veja* Crimes e Punições.

ESVAZIADO. *Veja* Kenosis ou Quenosis.

ETÃ. 1. (עיתם;LXX Ἠτάμ, Αἰτάμ; Vulg. e Lutero *Etam*. Significado do hebr. incerto; talvez *lugar das feras devoradoras* [*predadores*]). Uma cidade entre Belém e Tecoa, a qual Reoboão fortificou depois da separação das dez tribos do norte (2Cr 11.6). Geralmente o lugar é identificado com Kirbet el-Kôkh cerca de 10 km ao sul do sudoeste de Jerusalém; uma outra possibilidade é 'Ain 'Atãn a cerca de 3 km ao sul do sudoeste de Belém.

Josefo relata que Etã era um lugar muito agradável a 10 km de Jerusalém, situada nos belos jardins (cp. Ec 2.5,6) "e abundando em riachos d'água" (Jos. Ant. VIII. Vii. 3). Ele também afirma que Salomão estava acostumado a dar uma volta matinal em sua carruagem em Etã. De acordo com o Talmude, a fonte de Etã fornecia água para o Templo de Jerusalém. Este fato provavelmente explica o antigo aqueduto que se estende por 10 km de Jerusalém a três grandes reservatórios romanos helênicos, além de Belém. Eles foram descobertos

em uma data posterior pelos peregrinos e são agora conhecidos como "as piscinas de Salomão". A piscina mais baixa é alimentada pelo canal chamado 'Ain 'Atãn. O aqueduto foi construído antes da era cristã e antecede o período romano. Pôncio Pilatos provavelmente usou-o como a última parte de seu grande canal que trazia água para Jerusalém da distância de 48 km (cp. Jos. Ant. XVIII. iii. 2 com War II. ix. 4). Esta atitude causou a fúria do povo porque Pilatos tinha usado o dinheiro sagrado (*qorban*) para assuntos públicos. Aparentemente, os judeus criam que o dinheiro, que uma vez fora dedicado a Yahweh, nunca mais poderia ser empregado para um propósito secular. Hoje, Belém obtém água do duto de 'Ain 'Atãn.

2. Uma vila no território de Simeão (1Cr 4.32). O lugar é desconhecido nos dias de hoje. Alguns pensam que é o mesmo lugar que Reoboão reconstruiu nos montes do interior de Judá (2Cr 11.6; ver *1 acima*). Outros identificam-no com *'Aiṭūm* a cerca de 17 km a oeste do sudoeste de Hebrom.

3. Filho de Hur ou talvez um clã inteiro em Judá (1Cr 4.3), ou talvez o Αἰτάν (LXX-B) ou Αἰτάμ (LXX-A) mencionado em Josué 15.59a. Pode até ser idêntico ao número 1 acima.

4. Um penhasco em algum lugar ao oeste de Judá (Jz 15.8,11). Talvez localizado perto da cidade chamada עיטם mas em 'Arâk Isma'în em Wadi Isma 'în cerca de 4 km ao leste-sudeste de Zorá. Sansão se refugiou numa fenda da rocha de Etã depois que matou os Filisteus.

BIBLIOGRAFIA. F. M. Abel, *Géogaphie de la Palestine*, II (1938), pág. 321; L. Koehler e W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (1953), pág. 699; H. J. Kraus, "Chirbet el-Choch", ZDPV, LXXII (1956), págs. 152-162; L. H. Grollenberg, *Atlas of The Bible*, trans. J. M. H. Reid e H. H. Rowley (1956), pág. 149.

R. C. Ridall

5. (אתם, que possivelmente significa, *forte*). O primeiro acampamento dos israelitas depois de sair de Sucote (Êx 13.20). Sua localização precisa é desconhecida, mas foi uma borda do deserto de Sur (15.22), uma porção da qual foi conhecida como deserto de Etã (Nm 33.6-8). Provavelmente estava no norte do Lago Timsá e formava parte das fortificações do Egito guardando a fronteira oriental (cp. a referência a Migdol, "torre de vigia", Nm 33.7). A força destas defesas fez com que os israelitas contornassem o sul, o que levou Faraó a imaginar que eles estavam sem saída entre o deserto e o mar (Êx 14.1-3).

A. E. Cundall

6. (איתן, LXX Γαιθάν, *duradouro, vivido*). 1. Um sábio a quem Salomão foi comparado em 1 Reis 4.31, "Era mais sábio do que todos os homens, mais sábio do que Etã, ezraíta, e do que Hemã, Calcol e Darda, filhos de Maol..." O título do Salmo 89 é "Masquil de Etã, o ezraíta", que provavelmente indica que ele o escreveu.

7. Um dos filhos de Zerá, um descendente de Judá (1Cr 2.6). Ele era o pai de Azarias (2.8). Porque Etã é mencionado em ligação com Hemã e Calcol, tanto aqui quanto em 1 Reis 4.31, alguns entendem como sendo o mesmo Etã. Ele não tem o mesmo pai, no entanto, e ao menos que estes fossem tidos como ancestrais, eles devem ser homens diferentes.

8. Um dos filhos de Zima, um descendente de Levi (1Cr 6.42; cp. Joel de 6.20s.). Ele era ancestral de Asafe (6.39ss.).

9. Um dos filhos de Cusaías (1Cr 15.17) que era também da tribo de Levi (6.44). Este ou mesmo um outro Etã deveria soar os címbalos de bronze com Hemã e Asafe (15.19). Observa-se mais uma vez um Hemã ligado com Etã como nos dois parágrafos acima. Jedutum geralmente aparece junto com os nomes Hemã e Asafe (cp. 16.41; 25.1s.; 2Cr 5.12; 35.15).

R. L. Alden

ETACASIM. Forma usada pela BJ para Ete-lazim em Josué 19.13.

ETANIM (איתנים, plural de *'êtan, contínuo, permanente, perene*). Uma palavra hebraica que geralmente se refere aos rios que correm todo o ano. Em 1 Reis 8.2, a palavra é transliterada ao nomear o sétimo mês (Tishri, set-out), o mês quando todos os rios, exceto os permanentes estão secos, precedendo as primeiras chuvas. Data do mês que Salomão trouxe a Arca ao novo Templo em Jerusalém.

C. P. Weber

ETANO. Um dos cinco secretários que acompanharam Esdras em 40 dias de isolamento, para receber uma completa revelação da história da salvação (2Esd 14.24).

ETBAAL (אתבעל, LXX Ιεθεβααλ, *com Baal* ou *homem de Baal*). O rei dos sidônios cuja filha Jezabel foi esposa do rei Acabe de Israel.

Exceto por uma afirmação sobre Etbaal em 1 Reis 16.31, aquilo que se conhece sobre ele, vem de Josefo. Este antigo historiador cita Menander, que mencionou uma seca na época de Etbaal que corresponde a 1 Reis 17 (Ant. VIII. Xiii. 2). Ele afirma mais adiante que Etbaal construiu as cidades de Botrys na Fenícia e Auza na Líbia. Etbaal também reinou sobre Tiro (Ant., ibid.). Em sua obra contra Ápion, Josefo chama este rei de Ithobal. Tiro tinha resistido um cerco de 13 anos por Nabucodonosor da Babilônia (I, xxi). Ithobal foi, primeiramente, um sacerdote de Astarte. Ele matou seu predecessor no trono e então reinou por 32 anos, morrendo com a idade de 68 (Apion I, xviii).

ETE-CAZIM (צתה קחיו), uma cidade, mencionada somente uma vez (Js 19.13), descrita como a fronteira de Zebulom. Pela menção de outras cidades no mesmo verso, sua localização incerta deveria estar em algum lugar na fronteira de Zebulom e Naftali. O lugar de Kefr Kenna parece mais provável.

R. K. Harrinson

ETER (עתר; Ἀθέρ). Uma das nove cidades da tribo de Judá (Js 15.42) dada à tribo de Simeão (19.7). O lugar sugerido para a cidade é Khirbet el 'Atr, perto de Beit Jibrîn. Estava localizada no Neguebe de Judá entre Libna e Asã. O lugar deve provavelmente ser encontrado na margem do Neguebe, mas nenhuma identificação positiva da cidade por autoridades competentes tem sido feita. Neste caso, há um exemplo claro da transferência das duas cidades, Eter e Asã, que foram removidas do fim da lista de Neguebe (19.7) para um dos distritos do país da Sefelá (15.42).

C. L. Feinberg

ETERNIDADE

1. Dados bíblicos
2. Análise teológica
3. Filosofia do tempo
4. Conceito de Agostinho
5. Algumas concepções modernas
6. Aplicação prática

1. Dados bíblicos. Isaías 57.15 contém a frase, "o Alto, o Sublime, que habita a eternidade, o qual tem o nome de Santo". Este é o único verso em que a palavra ocorre na KJV. A mesma palavra hebraica עד está em Isaías 9.6, "Pai da Eternidade, Príncipe da Paz". Em Daniel ocorre עלם nas frases "reino eterno" e "domínio eterno". Mais freqüentemente no AT, as palavras para eternidade ou eterno são עולם ou עלם, como é usado em pacto eterno, sacerdócio eterno, em baixo há braços eternos, o Deus eterno, e cerca de mais 60 ocorrências "o Deus eterno, é seu lugar de permanência".

No NT, αἰώνιος é usado como perdição eterna, vida eterna, propósito eterno, Rei eterno, e assim por diante. A palavra inglesa *eterno* [everlasting] também traduz a mesma palavra, com talvez uma única exceção, em Judas 6: "cadeias eternas" (ἀ ἴδιος). Esta palavra é também a mesma em Romanos 1.20, "seu eterno poder e divindade".

Além destes exemplos verbais de eterno ou sem fim, a Bíblia tem muito a dizer sobre a natureza de Deus. Deste outro material, ainda mais do que as ocorrências verbais, deve-se assim aprender o que eternidade significa.

O ensino mais simples das Escrituras está em Salmos 90.2, "Antes que os montes nascessem e se formassem a terra e o mundo, de eternidade a eternidade, tu és Deus". Isto é uma refutação quanto a Deus ter tido um começo no tempo. Superficialmente, as palavras parecem atribuir a Deus uma duração sem fim. A divina criação do mundo está envolvida, é claro, em um ponto no tempo de um passado finito; lições práticas a respeito da certeza do pacto são implicadas, mas a natureza do próprio Deus é aqui caracterizada como de infinita duração.

Tanto o AT quanto o NT contêm linguagem antropomórfica e metafórica. É dito que Deus tem ouvidos e olhos, e as montanhas pulam como cabritos. A linguagem metafórica não é incomum. A literatura e a conversa comum fazem uso freqüente das figuras de linguagem. Portanto, quando Deus é descrito como aquele que existe por todo o tempo, e também é descrito como um ser temporal, as palavras deverm ser determinadas se são ou não expressões antropomórficas figuradas.

Geehardus Vos em sua obra *Biblical Theology* observa que os profetas representam a Deus como morando no céu, ilimitado pelo espaço, e ainda dizem que ele mora em Sião e que Canaã é a sua terra. Assim, Vos continua, "A mesma relação aplicada entre Yahweh e o tempo na linguagem popular dos profetas mostra que a eternidade só pode ser expressa em termos de tempo, embora, na realidade, esteja situada acima do tempo". Deve-se então olhar além das expressões metafóricas.

2. Análise teológica. Tempo e temporalidade estão geralmente conectados com mudança e movimento. As coisas no tempo têm um começo, elas se desenvolvem em estágios e caminham para um fim. Mas a Bíblia ensina que Deus é imutável. Hebreus 1.10-12 diz, "os céus são obra das tuas mãos; eles perecerão; tu, porém, permaneces... serão igualmente mudados; tu, porém, és o mesmo". A idéia de imutabilidade ajuda no entendimento da eternidade, pois se Deus é imutável, se não tem começo ou fim, se não muda, pode ser dito que ele existe no tempo? Não é este um outro modo de existência — eternidade — necessária? Stephen Charnock escreveu um excelente volume sobre *a Existência e os Atributos de Deus*. No discurso sobre a eternidade de Deus ele diz:

"O tempo tem uma sucessão contínua... Nós devemos entender a eternidade como o contrário da noção de tempo; assim como a natureza do tempo consiste na sucessão de partes, assim a natureza da eternidade é uma duração imutável infinita. O tempo começa com a fundação do mundo; mas Deus sendo antes do tempo, não poderia ter começo no tempo. Antes do começo da criação e do começo do tempo, não poderia haver nada mais do que a eternidade... pois entre o Criador e as criaturas não há um espaço intermediário, assim entre o tempo e a eternidade não há um lugar intermediário" (Charlock: *Existence and Attributes of God* [1873], págs. 280-282).

Que Deus não existe no tempo parece mais difícil para algumas pessoas entenderem do que ele não existir no espaço. Nenhum cristão considera Deus limitado pelo espaço, mesmo que o espaço seja infinito em extensão. Ao contrário, o espaço está em Deus, ou, ao menos, "Nele nós vivemos e nos movemos e existimos". Mesmo quando alguém diz que tem seu ser em Deus, o significado espacial literal não é considerado. Nós não estamos em Deus assim como estamos em Nova York ou em Chicago.

Porque é entendido que Deus não está no espaço, e porque é geralmente suposto que o espaço e o tempo são de alguma forma análogos, não deveria ser tão surpreendente que Deus não está no tempo também, mesmo que o tempo seja infinito. É claro que se o tempo e o espaço não são infinitos, é mais obviamente necessário entender que Deus não está no tempo. A razão é que se o tempo começou na criação do mundo, não se deve supor que Deus começou a existir ali; portanto ele deve ter uma existência eterna fora do tempo.

3. A filosofia do tempo. A linha de argumentação começa a esclarecer que em grande medida a discussão da eternidade é realmente uma investigação do tempo. O que é tempo? O que um teólogo ou filósofo diz sobre o tempo dá cor à sua visão da eternidade.

Aristóteles disse que o tempo é a medida do movimento. Os corpos se movimentam através do espaço e o número de movimentos é o tempo. Para Aristóteles, o mundo físico sempre existiu; o movimento nunca teve um começo e nunca terá um fim; portanto, o tempo nunca começou e nunca terminará. Em tal visão, um deus pode ser tanto temporal e eterno, se ele fosse um objeto físico ou fosse de algum modo dependente de um corpo. A eternidade não temporal poderia ser afirmada a partir de um teorema matemático ou de um conceito abstrato, pois a verdade não é um corpo e não muda. O deus de Aristóteles; o imóvel causador do movimento, uma forma pura, livre de toda matéria; pode também ser chamado eterno. Embora um cristão não possa aceitar o conceito de Aristóteles sobre Deus, ele pode aceitar a definição de tempo. Neste caso, Deus seria chamado eterno, pois obviamente o Deus bíblico não poderia estar sujeito à numeração, ou ao aspecto numerável de movimentos físicos.

Aristóteles concluirá com um exemplo da antigüidade pagã. Antes de considerar qualquer pensador cristão, seria sábio examinar um filósofo não cristão dos tempos modernos. Immanuel Kant definiu espaço e tempo a priori como duas formas de intuição sensorial.

Seu significado pode ser explicado brevemente assim: Intuições ordinárias ou empíricas, tais como as sensações de tristeza, altura, aspereza, amargo, picante, variam de pessoa para pessoa. Mas todos os homens vêem tudo como no espaço, e todas as suas idéias mudam no tempo. Porque os conteúdos da experiência também são variados, ao passo que espaço e o tempo são o mesmo, segue que o conhecimento do espaço e do tempo não podem ser derivados da experiência. A história do empirismo britânico, que fez uma tentativa e falhou, apóia esta conclusão. Como a priori as formas independentes da experiência, do espaço, e do tempo não são somente infinitas (como nenhum objeto da experiência pode ser), mas são também universais e necessárias, elas formam a base das verdades necessárias da matemática, nada do que pode ser aprendido empiricamente.

Portanto, conclui Kant, o espaço e o tempo são inatos, ou como ele os chama, as formas da intuição a priori. Os conteúdos da experiência são derramados na mente, assim como geléia quente é derramada dentro de um vidro de geléia, e toma a

forma da mente. É similar ao fenômeno ordinário da perspectiva em um nível mais profundo. Linhas paralelas são contempladas convergindo à distância. Esta convergência deve-se à mente: é o modo que se vê. Assim também, árvores e rochas estão no espaço porque este é o modo que se vê, e as sensações seguem um ao outro no tempo porque este é o modo que alguém as organiza.

Um cristão, no entanto, não pode aceitar a filosofia de Kant *in toto* e nem a de Aristóteles. Se o cristão aceitar a teoria do tempo de Kant, a consistência requererá que torne Deus não-temporal. Deus não tem nervos ópticos, nem língua, nem tímpano. Deus não tem sensações. Portanto, Deus, embora possa saber as coisas como são em si mesmas, não pode impor tempo nelas só porque as vê. Nem pode o homem impor tempo em Deus, pois Deus não é um objeto sensorial para ser visto. Sua posição deve ser então chamada de eterna.

4. Conceito de Agostinho. Os filósofos seculares, como Aristóteles e Kant, não prestam atenção à doutrina cristã da criação; por outro lado, os teólogos cristãos geralmente dão pouca atenção à natureza do tempo. Assim suas idéias de eternidade são confusas ou, no mínimo, incompletas. Agostinho, no entanto, o grande filósofo-teólogo do 5º séc., tentou montar uma teoria sistemática.

Rejeitando o panteísmo e o emanacionismo, Agostinho perguntou como Deus poderia criar o mundo, o tempo, e mudar do nada, embora ele mesmo seja imutável. Deus deve ser imutável porque se ele mudasse ele se tornaria melhor ou pior, e ambos são impossíveis para um ser perfeito.

Gênesis 1.1, "No princípio criou Deus os céus e a terra", atribui um começo para as coisas criadas. Porque o tempo está de alguma forma relacionado com a mudança, assim deve também ter sido criado e dever ter recebido um começo. Nenhum tempo pode ter precedido o mundo, pois um tempo anterior requereria que Deus escolhesse um momento e não um outro momento para o ato da criação, e isto teria sido irracional. Mas, se o tempo começou na criação, o próprio Deus, pela imutabilidade, por não mudar, é Eterno, e com respeito a ele não há antes ou depois.

Mal entendidos humanos da eternidade se levantam através da comparação ilegítima de dois tipos heterogêneos de duração. Estes dois modos são baseados em dois tipos de ser: o criado, ser mutável, e o não criado, ser imutável. Porque o homem não conhece virtualmente nada sobre o ser de Deus, ele naturalmente tem uma idéia incompleta da eternidade. As possibilidades do homem são amplamente confinadas ao seu próprio ser mutável e ao tempo.

O tempo em si mesmo, continua Agostinho, é suficientemente difícil de entender. Aristóteles, brilhante como era, o entendeu mal, pois o tempo não pode ser tanto o movimento em si mesmo nem seu aspecto numerável. O mesmo movimento pode ocorrer em diferentes extensões de tempo, e aqueles movimentos são medidos por algo que não é um atributo do movimento. Assim Agostinho gasta várias páginas em suas *Confissões* refutando Aristóteles.

A própria visão de Agostinho começa com o admitido fato de que o homem pode medir e mede o tempo. Mas o homem não pode medir o que não está presente diante dele. Então o homem não poderia medir o tempo passado a menos que, estranhamente, fosse presente. Um passado físico, tal como um movimento de ontem, não pode ser presente. É passado e já se foi; mas a mente humana pode fazer o passado presente intelectualmente. O homem se lembra. A existência e a continuidade do tempo, portanto, são obras do espírito do homem. É a natureza da mente preservar uma série de eventos passados no presente.

As palavras de Agostinho são, "Em ti, meu espírito, eu meço o tempo... A impressão que coisas passageiras deixam em ti permanece quando elas já se foram. É esta presente impressão que eu meço, não as coisas passadas. É esta impressão que eu meço quando eu meço o tempo. Portanto tanto esta impressão é em si mesma o tempo, ou eu não meço o tempo" (*Confessions*, XI, xxvii).

Pois, fazendo assim, o tempo depender da percepção e da memória — uma visão grosseiramente similar à de Kant — Agostinho preserva a doutrina de que Deus é eterno. Um ser onisciente não poderia ter uma série de percepções uma após a outra, pois tal série implica que a mente não sabe algo e mais tarde a percebe e fica sabendo. Mas onisciência significa que a mente divina não é nunca ignorante de nada. Ela não perde uma idéia que ela teve uma vez nem ganha uma que ela previamente não sabia. Portanto não pode haver sucessão temporal no conhecimento de Deus. Ele não está sujeito à forma do tempo. Seres finitos, que sabem e não sabem, são temporais, mas o Deus infinito e onisciente é eterno.

5. Algumas concepções modernas. Teólogos contemporâneos também discutem a eternidade e o tempo, mas não está claro se eles têm melhorado, baseados nos grandes pensadores do passado. Por exemplo: F. R. Tennant produziu

uma análise massiva do tempo, mas "nós ainda temos falta de uma teoria da ordem serial não-temporal que se manifesta no tempo" (*Philosophical Theology*, Vol. II, pág. 138), e se ele não nega claramente que Deus é eterno, ao menos ele nega a criação.

Oscar Cullmann, em *Christ and Time*, tem um capítulo intitulado "Tempo e Eternidade". É curto e decepcionante. O livro poderia bem ter sido chamado *Cristo e a História*, pois não contém teoria do tempo, e é obscuro quanto ao pensamento dele sobre a eternidade de Deus.

Cullmann faz uma bela observação quando ele afirma que as Escrituras em nenhum lugar discutem tempo e eternidade em qualquer maneira filosófica. Como dissemos anteriormente, a natureza da eternidade deve ser concebida por implicações do que a Escritura ensina sobre a imutabilidade, a independência e a soberania de Deus. A mensagem explícita das Escrituras, em vez de afirmar estas implicações, usa a idéia de eternidade para o propósito prático de produzir nos adoradores verdade e confiança em Deus.

6. Aplicação prática. Porque Deus é eterno, seus decretos devem ser eternos, pois ele nunca poderia ter existido sem pensar ou desejá-los. Ele pode cumprir seus decretos porque ele é poderoso, mas ele não pode ser poderoso sem ser Eterno. Um ser que é, às vezes, ignorante não poderia ser poderoso.

Que confiança poderia um homem ter em qualquer dos atributos de Deus, tal como sua misericórdia, sabedoria, retidão, bondade, e verdade, a menos que ele fosse imutável, eterno e poderoso? Como poderia um homem manter uma esperança de ressurreição a menos que Deus fosse eterno?

Como o homem poderia confiar no pacto de Deus, se ele não fosse eterno? O pacto é fundamentado na eternidade de Deus que "quis mostrar mais firmemente aos herdeiros da promessa a imutabilidade do seu propósito, se interpôs com juramento, para que, mediante duas coisas imutáveis, nas quais é impossível que Deus minta, forte alento tenhamos nós que já corremos para o refúgio, a fim de lançar mão da esperança proposta" (Hb 6.17,18).

Em tempos de sofrimento, declínio, ou apostasia, a doutrina da eternidade de Deus fornece segurança e conforto. O Deus que nunca nasceu não pode morrer; e embora a decadência e a descrença possam corromper a Igreja, o Deus eterno tem dito, "edificarei a minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela" (Mt 16.18).

O conceito de eternidade, teorias filosóficas de tempo e as implicações cuidadosamente concedidas das Escrituras podem parecer ser muito técnicas e longe de uma religião viva, mas que parte do Cristianismo permaneceria se Deus não fosse eterno?

BIBLIOGRAFIA. Aristotle, *Physics IV* (350 a.C.); Agostinho, *Confessions XI* (420 d.C.); S. Charnock, *Discourses upon the Existence and Attributes of God* (1860); F. R. Tennant, *Philosophical Theology*, Vol. II (1930); O. Cullmann, *Christ and Time* (1950).

G. H. CLARK

ETERNO (עולם, *longa duração*; grego αἰώνιος, *eterno*). 1. Fundamentalmente, o substantivo hebraico no singular e plural significam *duração*, ambos de antigüidade e futuridade. Seus significados e ocorrências são listados exaustivamente por Gesenius (*Léxico* págs. 761-763). Assim como as palavras "eterno" e "sem fim", comumente usadas em traduções, a palavra hebraica toma cor pelo seu contexto. Para se falar de um servo para sempre (Dt 15.17) manifestamente limita a palavra à duração da vida humana. Ao se referir a "outeiros eternos" (Gn 49.26) obviamente também se limita a palavra à idade geológica de uma característica da paisagem. Por outro lado, a palavra é aplicada a Deus, a seus atos permanentes, seus pactos, promessas, leis e, portanto, significa o eterno e duradouro no sentido literal e absoluto do termo. Em *Concordance*, Cruden resume o conceito, (s.v. "eterno"): "As palavras eterno, sempiterno e para sempre são, às vezes, tomadas por um longo tempo e não devem ser sempre entendidas estritamente." Por exemplo, a possessão de Canaã (Gn 17.8); os montes (Gn 49.26); o trono de Davi (2Sm 7.16; 1Cr 17.14); "eterno" no sentido estrito nestes dois textos exige uma extensão messiânica da promessa; rituais e privilégios judeus (Êx 12.14,17; Nm 10.8).

2. O adjetivo grego *aionios* é derivado do substantivo *aiōn*, e leva o significado básico, em conseqüência, de "pertencer ao tempo em sua duração", i.e., *constante, eterno, permanente* (*Biblio-Theological Lexicon of New Testament Greek*, Cremer, págs. 78,79; também s.v. *aiōn*, págs. 74-79). Foi encontrado com esse significado no grego clássico, por exemplo, Platão, *Rep.* 2.363D, "o mais belo prêmio da virtude sendo, em sua estima, uma comemoração eterna". O grego bíblico e eclesiástico usaram a palavra comumente, a LXX, por exemplo, como uma tradução padrão do heb. עולם.

No NT, sua aplicação mais freqüente é para ζωή, "vida", e é neste contexto que os grupos heréticos nos tempos modernos tem habitualmente interpretado de forma errada a palavra. Ζωή αἰώνιος é encontrado em Mateus 19.16,29; 25.46; Marcos 10.17,30; Lucas 10.25; 18.18,30; João 3.15,16,36; 4.14,36; 5.24,39; 6.27,40,47,54,68; 10.28; 12.25,50; 17.2,3; Atos 13.46,48; Romanos 2.7; 5.21; 6.22,23; Gálatas 6.8; 1 Timóteo 1.16; 6.12,19; Tito 1.2; 3.7; 1 João1.2; 2.25; 3.15; 5.11,13,20; Judas 21.

A freqüência de seu uso no contexto joanino é notável. O significado mistura presente e futuro, pois "vida eterna" na crença cristã não é somente uma vida de duração sem fim, mas uma qualidade de vida na qual o possuidor compartilha pela fé no ser eterno de Deus.

Em seu cuidadoso ensaio, *More New Testament Words* (págs. 24-32), William Barclay examina a palavra *aionios* no contexto clássico e no contexto do NT, com uma análise completa do significado e suas aplicações espirituais. A vida eterna, como ele destaca na conclusão, foi uma mera duração, e poderia tornar-se o peso que Titono, no significado mais profundo do mito grego, descobriu ser. "A vida é somente de valor quando é nada mais que a vida de Deus e este é o significado de vida eterna". Necessariamente continua sem fim.

Outras ligações do NT empregam o adjetivo *aionios* (Mt 18.8; 25.41; Jd 7 [fogo]; Mt 25.46 [castigo]; 2Ts 1.9 [destruição]; Mc 3.19 [pecado]; Hb 6.2 [julgamento]; 5.9 [salvação]; 9.12 [redenção]; 9.15 [herança]; 13.20 [pacto]; 2Tm 2.10; 1Pe 5.10 [glória]; 2Pe 1.11 [reino].

3. Uma rara palavra no contexto do NT, mas bastante comum do grego clássico de Homero em diante, é *aidios*. Ocorre em Romanos 1.20 e Judas 6. *Veja* Vida; Imortalidade.

E. M. Blaiklock

ÉTICA

I. História da ética
  A. Do período antigo
    1. Platão
    2. Aristóteles
  B. Do período medieval
    1. Agostinho (354-430)
    2. Tomás de Aquino (1225-1274)
  C. Do período moderno
    1. Ética inglesa
      a. Thomas Hobbes (1588-1679)
      b. Ralph Cudworth (1617-1687)
      c. Henry More (1614-1688)
      d. Shaftesbury (1671-1713) e Hutcheson (1694-1747)
      e. Joseph Butler (1692-1752)
    2. Utilitarianismo
      a. Jeremy Bentham (1748-1842)
      b. Henry Sidgwick (1838-1900)
    3. Imperativos categóricos — Emanuel Kant (1724-1804)
    4. Instrumentalismo — John Dewey (1859-1952)
    5. Ética contemporânea
      a. P. H. Howell-Smith
      b. W. H. F. Barnes
      c. A. J. Ayer
      d. C. L. Stevenson

II. Alguns princípios cristãos
  A. O Decálogo e suas implicações
  B. Pressuposições cristãs
    1. Autoridade
    2. Revelação
    3. Imutabilidade
    4. Soberania de Deus

Ética é o estudo do certo e do errado, do modo mais desejável de vida e da motivação mais digna. Mais profundo do que regras morais específicas e orientações particulares é aquela parte da ética que tenta responder à questão, Por quê? Por que é errado roubar? Por que a honestidade é certa? O que faz um tipo de vida superior ou melhor que outro?

Este artigo é dividido em duas partes: primeira, um resumo da história da teoria ética, que é necessariamente secular em sua maioria; e, segundo, uma discussão dos princípios cristãos.

I. História da ética

A. Do período antigo. 1. *Platão (427-347 a.C.).* Platão viveu num tempo quando o cânon do AT estava completo. Ele foi o primeiro filósofo a discutir a ética de uma maneira sistemática. Sua ética, longe de ser um mero anexo ao seu sistema ou mesmo uma honrosa parte dele, o permeou e o controlou.

Em seus primeiros anos ele parece ter considerado o prazer como o principal e único bem do homem, e a solução aos problemas éticos consistia em calcular a quantidade de prazeres e dores para que os cursos alternativos de ação fossem produzidos. Esta teoria, chamada Hedonismo, reapareceu com os antigos epicureus e modernos utilitarianos.

Numa jornada para a Itália, após a morte de Sócrates em 399 a.C., Platão foi convertido pelos pitagóricos a uma crença diligente na imortalidade da alma. Os pitagóricos, descendentes de Orfeu, eram uma irmandade religiosa-matemática que acreditava no conhecimento como meio de salvação. Matemática e determinadas regras cultuais e éticas, se seguidas, garantiriam uma imortalidade feliz (*veja* RELIGIÃO E FILOSOFIA GREGAS).

A conversão de Platão compeliu-o a repudiar o hedonismo e a adotar uma forma de ascetismo. Em *Gorgias*, ele argumentou que é melhor ser a vítima da injustiça do que ser seu perpetuador. Ao contrário das visões de Callicles, Platão defendia a posição de que um ditador, de quem todo comando deve ser obedecido e que pode ser injusto com a impunidade, fere a si mesmo mais do que fere aos outros. Esse argumento era defendido por um apelo aos prêmios e punições na vida após a morte. Em *Fédon*, o ascetismo é mais pronunciado. Não somente o prazer não é o único bem do homem, como também é positivamente maligno. Isto não significa que a dor é boa. O ponto é que prazeres, dores, e todas as sensações cravam as almas dos homens em seus corpos. Isto é mal, pois o corpo é uma tumba (σωμα σήμα); vida na terra é uma punição por pecados prévios e um filósofo esforça-se por libertar sua alma da contaminação com o corpo. Um filósofo é alguém que ama a verdade, mas a verdade não é obtida por sensações. Assim, o amor à verdade e o ódio ao mal são ambos motivos para se desejar a morte. Um filósofo deve tentar morrer. Ele não deve, no entanto, cometer suicídio, i.e., escapar deliberadamente da sua prisão, pois os deuses colocaram o homem na terra com um propósito, assim como os atenienses prenderam a Sócrates, e é injusto frustrar os propósitos da autoridade própria. Mas através do estudo filosófico, pela fuga dos prazeres, e pela desconsideração do corpo, um filósofo pode se preparar para a morte, soltando sua alma gentilmente dos seus rebites que fixam a alma ao corpo e antecipar uma existência espiritual ou intelectual pura no mundo superior.

Na *República*, Platão descreve a alma do homem como dividida em três partes. A mais baixa das partes é a função do apetite, a concupiscência ou simplesmente, o desejo; a próxima pode ser nomeada "coragem", ou o princípio impetuoso; e a mais alta de todas é a razão ou o intelecto. Esta psicologia é a chave da teoria das virtudes de Platão. A temperança é a virtude da parte mais baixa da alma e existe na sua obediência às funções mais altas. Similarmente, a coragem é a virtude da segunda parte e a sabedoria é a virtude do intelecto. Então há uma quarta virtude, a justiça, que consiste em cada parte tomar conta de seus próprios interesses e não se misturar com as outras partes ou desobedecer aos princípios acima de cada uma.

Platão tinha uma teoria paralela da política. A classe social mais baixa, o homem de negócio, deve ser temperante e obediente aos superiores. Os soldados devem ser corajosos e obedientes aos comandantes. Os comandantes são os filósofos, que sozinhos possuem a sabedoria. E a justiça é a harmonia entre todas as classes.

Além de tais definições de virtude, a ética deve fornecer alguma implementação da moralidade. Como pode ser que nem todas as pessoas são virtuosas? Platão incluiu a estória de Leontius, que, numa caminhada, observou alguns corpos mortos e o assassino em pé ao lado deles. Leontius imediatamente teve um desejo de olhar para eles, mas ao mesmo tempo abominando tal pensamento, ele tentou se desviar, e cobriu seus olhos. Finalmente ele estava dominado pelo desejo; ele abriu seus olhos com seus dedos e exclamou, "Para lá, desgraçado, observe sua satisfação diante de repulsivo espetáculo".

O vício então ocorre, quando o desejo, seja sozinho ou com a ajuda de um elemento impetuoso, usurpa a regra da razão. Uma questão mais profunda, no entanto, é: por que a razão nem sempre domina? O que capacita o desejo a usurpar o trono da alma?

A resposta de Platão a esta questão parece ter sido herdada de Sócrates; é dada no diálogo anterior, *Lesser Hippias*, e embora não tenha sido enfatizada mais tarde, nunca foi retratada.

Sócrates e Platão pensavam que ninguém fazia algo errado voluntariamente. O mal sempre fere aquele que o comete e ninguém quer ferir a si mesmo. Se alguém o faz, deve ser involuntariamente. Isto é, a pessoa que comete o erro o comete porque ela pensa que um ato mau é bom. Nisto ela está errada. Se ela soubesse o que era bom para si, ela o escolheria. Escolher o mal é evidência de que ela não sabe. A ignorância, portanto, é a causa do vício; o conhecimento garante a ação moral.

No caso citado acima, Leôncio desejou observar os corpos e ele experimentou uma repulsa ao mesmo tempo. A repulsa derivou da opinião comum que é degradante apreciar a brutalidade, a tragédia ou a morte. Esta opinião pode bem ser verdade, mas até que seja meramente uma opinião comum, não é conhecimento. Portanto o desejo de Leôncio venceu a repulsa. O desejo não poderia ter vencido o conhecimento.

A isto, a réplica é freqüentemente dada de que os homens e as mulheres sabem que cigarros causam câncer, e mesmo assim eles continuam a fumar. Esta réplica, no entanto, é superficial porque falha em entender a visão estrita de Platão do que é conhecimento.

Moralistas cristãos, indo além desta superficialidade, freqüentemente criticam a teoria de Platão, não somente como um defeito inerente do paganismo, mas também como um defeito na análise de Platão sobre o desejo. É tido, e com justa razão, que a função peculiar da vontade permaneceu não reconhecida até o advento do Cristianismo.

Uma outra objeção cristã é que Platão tornou as normas da moralidade independentes da vontade de Deus. Seu mundo de Idéias, que contém conceitos morais assim como matemáticos e zoológicos, é uma realidade eterna superior e independente de Deus. Por causa da natureza fundamental desta questão, sua discussão será reservada para a segunda parte deste artigo. Embora seja fácil criticar Platão, é mais vantajoso neste ponto considerar algo no Cristianismo que se assemelhe ao que é considerado como um defeito em sua visão do conhecimento e da vontade. É claro que o Cristianismo reconhece o conflito da razão e do desejo. Este conflito é de fato melhorado com a regeneração, tanto que Paulo escreveu, "pois não faço o que prefiro, e sim o que detesto... Porque não faço o bem que prefiro, mas o mal que não quero, esse faço" (Rm 7.15,19).

Além desta observação psicológica, há algo parecido com a visão de Platão do conhecimento na doutrina da justificação pela fé. Romanos 6 ensina que a fé inevitavelmente produz santificação. Outras passagens dizem que a fé sem as obras é morta, e uma fé morta não é fé alguma. Portanto quando um homem diz que ele tem fé, mas ele é vazio de obras, os outros podem julgar que ele não tem fé. Esta situação é às vezes chamada ortodoxia morta. Uma ortodoxia que é morta não é uma ortodoxia, que é sinônimo de pensamento certo.

Assim também Platão argumentaria. O homem que faz o erro pode dizer que ele sabe, mas ele não sabe; pois se ele soubesse, a ação virtuosa seria manifestada.

2. *Aristóteles.* Aristóteles, diferente de Platão, tinha pouco interesse na religião. A moralidade para ele não tinha conexão com uma vida futura; de fato suas poucas referências à "imortalidade" são tão vagas que é improvável que ele tivesse qualquer crença na existência futura da pessoa como indivíduo. Para Aristóteles, moralidade era um costume social, refinada de suas inconsistências pela razão, e baseada na visão da natureza humana.

Aristóteles formulou o problema da ética como a busca pelo Bom; o Bom para o homem. Em outras palavras, há um desejo de conhecer aquilo pelo que o homem faz qualquer coisa. É o fim, ou propósito, de toda ação humana.

Propósitos são organizados em série. Um homem se dirige para sua garagem com o propósito de pegar seu carro, com o propósito de dirigir para o centro da cidade, com o propósito de chegar no trabalho na hora. Ao passo que a ética dá uma consideração própria para propósitos imediatos, que então se tornam os meios para um fim mais distante, a culminação do estudo é o fim absolutamente final, o fim que nunca é um meio para nada mais que a Felicidade.

Felicidade não significa prazer. É verdade que os homens escolhem o prazer pelo prazer em si, assim como também escolhem a saúde pela saúde em si, mas eles escolhem a saúde e o prazer por causa de outras coisas também. Diversão e prazer são formas de descanso, e os homens descansam, ou se recreiam, porque eles não podem continuar a trabalhar sem um alívio. Prazer, portanto, é um meio de promover a atividade. Alguns prazeres na verdade causam mal; estes devem ser evitados. Assim é claro que o prazer não é Felicidade; o fim absolutamente final, Felicidade, nunca é escolhido como um meio para as outras coisas.

Para certificar a natureza da Felicidade, deve-se analisar, e não simplesmente aceitar o prazer. O modo de chegar ao seu significado é ver que o Bom para o homem está relacionado com o propósito final para o homem. Felicidade não é uma questão de escolha individual; é determinada pela natureza humana; é definida pela função do homem como homem. A bondade de um flautista ou um sapateiro reside em sua função. Se o flautista toca bem, ele é um bom flautista. Se os flautistas e os sapateiros têm funções definidas, não pareceria estranho se um homem como homem não tivesse nenhuma função e não fosse designado pela natureza para cumprir qualquer função? Se também cada parte do corpo, o olho ou a mão, tem uma função particular própria, certamente o ser humano como um todo deve ter uma função. O bom homem, então, como o exemplo do flautista mostra, é o homem que faz sua função bem.

Num sentido genérico, o homem tem muitas funções, incluindo nutrição, crescimento e sensação. O homem, no entanto, tem isto em comum com as plantas ou animais. A ética deve determinar a função peculiar do homem e isto deve ser encon-

trado, não em uma mera vida nem mesmo em uma sensação, mas na racionalidade. Porque a razão, portanto, é a função específica do homem, e porque a coisa é boa se é bem feita, segue-se que o bom para o homem é o exercício ativo das faculdades da alma em conformidade com a razão.

Tal exercício ativo tem duas formas: a virtude moral e a intelectual. A virtude moral não é uma propriedade natural, mas uma adquirida pelo hábito. Uma vez que é da natureza de uma pedra cair para baixo, e por ela não poder ser treinada para cair para cima, é claro que as propriedades naturais não podem ser alteradas pelo hábito. Mas a moralidade é produzida, alterada, e amadurecida pelo hábito. No caso das ações naturais, a capacidade precede a atividade; por exemplo, ninguém consegue a faculdade de ver pela repetição. É o contrário: o homem primeiro teve os sensos e então os usou. Mas com virtude, o homem primeiro vai através dos movimentos e ao fazê-los adquire a capacidade, assim como alguém faz ao aprender a tocar o piano. Ao agir corajosa ou moderadamente, um homem torna-se corajoso ou moderado.

A ação, dessa forma, produz o caráter. Se alguém pratica mau dedilhado no piano, vai se tornar um pobre músico. Ninguém começa como um bom nem como um mau músico. O hábito vai determinar o que ele se torna.

A virtude moral é um meio entre dois extremos, pois moralidade tem relação com sentimentos e ações, dos quais um homem pode ter um excesso ou uma deficiência. Por exemplo, se numa dada situação um homem está muito amedrontado, ele é chamado de covarde; por outro lado, se ele não tem medo algum, quando as balas estão assobiando por perto, ele é considerado aventureiro. A coragem consiste em sentimento na medida certa de medo, nem muito nem pouco. Esta medida certa é relativa à situação e à pessoa. Mais medo é adequado na batalha, menos em uma situação menos perigosa. Semelhantemente, o que é corajoso para uma pessoa idosa pode ser covardia para um jovem atleta cuja força física é muito maior.

Por esta mesma razão, o conselho prático sobre como se tornar virtuoso seria agir contra as inclinações de alguém. Geralmente, isto requereria um risco maior de ser um pouco precipitado demais do que um pouco covarde demais. Se, no entanto, alguém soubesse que ele estava inclinado à imprudência, ele deveria correr o risco de um pouco de covardia, e assim possivelmente atingir o meio. As mesmas considerações se aplicam à temperança, liberalidade e todas as virtudes morais.

Mais alto na escala do que a virtude moral, está a virtude intelectual; pois o nível mais alto da natureza humana é a razão, e seu funcionamento próprio é o mais alto propósito do homem. Contemplação, portanto, é a atividade mais alta. Seus objetivos são os mais altos objetivos, e seu exercício é mais contínuo que qualquer outra função humana pode ser. É também mais auto-suficiente; pois ao passo que as virtudes morais requerem tanto a presença de outras pessoas, como no caso da justiça, ou a possessão de mercadorias, ou ambos, como no caso da liberalidade, o homem sábio pode pensar e contemplar por si mesmo, e quanto mais ele o faz, mais sábio ele se torna.

Além disso, a contemplação é a única atividade que é amada por causa dela própria. Não produz resultados além do atual ato de contemplação. As virtudes morais são, para se ter certeza, adoradas por causa de si mesmas; elas são fins, mas também são meios para outros bons fins, e, portanto, não são absolutamente finais como é a contemplação.

Uma vez mais, a contemplação é a virtude mais parecida com Deus. É a posição mais próxima da imortalidade. Obviamente os deuses não podem ser morais; eles não podem fazer contratos, restaurar depósitos, sofrer terrores, correr riscos, ou temperadamente reprimir maus desejos. A contemplação pode ser a única atividade deles. Então, a contemplação é a maior fonte de felicidade do homem.

Na parte sobre Platão, o problema da vontade e sua relação com o conhecimento foram discutidos. Aristóteles também examinou o assunto. Os cristãos podem ficar um pouco desapontados porque seu interesse era mais político do que teológico ou metafísico, ou mesmo psicológico; mesmo assim seus argumentos são dignos de estudo.

Sentimentos e ações, que constituem a área da moralidade, podem ser voluntários ou involuntários. Os voluntários são elogiados ou culpados, e os involuntários são perdoados e às vezes lastimados. Portanto, a ética deve estudar a vontade e a escolha.

Ações involuntárias são aquelas feitas por (1) força ou (2) ignorância. Uma ação forçada é uma cujo princípio de iniciação é inteiramente externo ao homem, que não contribui com nada. A compulsão pela ameaça ou pelo medo não é uma compulsão pura; um tirano pode ameaçar, ou um temporal no mar pode "forçar" alguém a jogar a carga ao mar. Tais ações são parcialmente voluntárias, mas são mais similares a ações involuntárias. Elas recebem uma medida de louvor ou censura de

acordo com as circunstâncias porque a iniciativa do movimento está no homem.

A reivindicação de que o prazer que força um homem para a imoralidade implica que todas as ações seriam compulsórias, e ninguém seria responsável por nada.

A ignorância é a segunda causa de ações involuntárias, mas há uma distinção. Todos os atos feitos pela ignorância são não voluntários; somente quando a dor e o arrependimento vêm em seguida é que eles se tornam involuntários. Além disso, agir em ignorância não é a mesma coisa que agir pela ignorância. O bêbado age em ignorância mas por meio da bebedice. Todo homem mau é ignorante do que ele deve fazer. Esta ignorância não causa ação involuntária; causa maldade. A ignorância que causa ação involuntária precisa de mais especificação.

Uma ação é involuntária se o agente é ignorante a respeito de quem está fazendo o ato. Este ponto de ignorância ocorre somente em insanidade. A ação é involuntária também se o agente é ignorante sobre a coisa feita, como no caso de Esquio que não sabia que ele estava revelando os mistérios, ou no caso de um homem que não sabia que a arma estava carregada; da mesma forma, se o agente não conhece o objeto da ação, se é uma pessoa ou uma coisa, como, por exemplo, um homem que confunde seu filho com um ladrão na noite, ou confunde uma espada com um papel laminado ou veneno por remédio.

Portanto, "Uma vez que o que é feito sob compulsão ou por ignorância é involuntário, o voluntário pareceria ser o princípio de movimento que está no próprio agente, quando ele está ciente das circunstâncias particulares da ação".

Nesta discussão, Aristóteles insistiu na distinção entre um ato sendo voluntário e sendo bom ou mau. Há uma tendência comum de esquivar-se da responsabilidade por culpar ações más na força ou na ignorância, enquanto que se toma crédito por boas ações. Semelhantemente, a penalogia liberal moderna tende a desculpar o criminoso porque ou ele foi criado numa favela ou mimado em um lar rico. Mas, para ser consistente, isso destrói a responsabilidade pelas ações más e o crédito por ações boas, e desumaniza a todos.

Uma subespécie de voluntário, chamada escolha deliberada, é um critério melhor de moralidade do que sentimentos e ações. As crianças e alguns animais agem voluntariamente, mas nunca por escolha. Ações repentinas também podem ser voluntárias, mas elas não são deliberadamente escolhidas. O que, então, é uma escolha?

Escolha é uma subdivisão dentro da área do voluntário porque tanto as crianças como os animais podem agir voluntariamente, mas não por escolha. Ações feitas de improviso também são voluntárias, mas elas não são escolhidas. A escolha não é o mesmo que o desejo, raiva, vontade ou opinião, pois os animais experimentam o desejo e a raiva. Do mesmo modo, um homem incontinente age pelo desejo, mas não pela escolha. Ao contrário, o homem continente age pela escolha, e não pelo desejo.

Escolha não é o mesmo que vontade porque pode-se, às vezes, ter vontade para o impossível, mas ele nunca o escolhe. Além do mais, o desejo se relaciona com o fim de uma ação, enquanto que a escolha seleciona os meios; por exemplo, alguém pode ter vontade de ser feliz, mas deve-se escolher o método para obter a felicidade.

A escolha também não é uma opinião. A opinião se refere a tudo, incluindo o impossível e o eterno. A opinião é verdadeira ou falsa, e não boa ou má. O caráter é o resultado da escolha, mas não da opinião. O homem escolhe fazer ou evitar algo, mas o homem tem uma opinião sobre o que uma coisa é. De fato, algumas pessoas têm opiniões sãs, mas por causa do vício escolhem o que não deveriam.

A escolha, então, é o que é decidido pela deliberação prévia. Para tornar o conceito mais claro, é necessário descrever a deliberação.

Aristóteles discutiu os objetivos da deliberação e seu modo de operação. Os objetivos não incluem o impossível, o eterno, nem as leis invariáveis da astronomia, pois não podem ser alterados. Nem um homem delibera sobre eventos ao acaso, nem sobre muitos assuntos humanos fora do seu controle. A deliberação, portanto, se refere a coisas que estão no poder do homem, não aquelas que ocorrem sempre do mesmo jeito, mas aquelas que são variáveis assuntos de medicina, negócio, e navegação, mas não a matemática e a ortografia.

Esta identificação dos objetivos da deliberação é a chave para o modo da deliberação. Se a deliberação se refere ao variável e centraliza-se nos meios e não nos fins, o processo consiste em uma busca pelas séries de meios que produzirão um fim. Num sentido temporal, a busca se move para trás. Por exemplo, um homem decide comprar um colar (o objetivo de sua deliberação) como um presente de aniversário para sua esposa. Fazendo a ação de trás para frente, ele então seleciona a loja onde comprará o colar. A loja é selecionada, então ele escolhe o meio de transporte, dirigir seu carro ou ir de ônibus. O objetivo determina as escolhas.

O objetivo da deliberação e da escolha é o mesmo objeto, exceto que o objeto da escolha já foi determinado como o resultado da deliberação. Um homem pára de pensar como agir quando ele trouxe o princípio móvel de volta para si mesmo.

Aristóteles continuou com muitos mais detalhes que não podem ser incluídos aqui. Para concluir esta seção, uma comparação com a Bíblia pode ser feita. A Bíblia não funciona por uma teoria da ação voluntária e escolha deliberada. Ela se baseia, no entanto, na responsabilidade do conhecimento e permite deixar uma maior responsabilidade, maior pecado, e maior punição em proporção à quantidade de conhecimento. A idéia é claramente expressa em Romanos 1.18,19,32; 2.12,13,15. Também, Cristo disse, "Aquele servo, porém, que conheceu a vontade de seu senhor e não se aprontou, nem fez segundo a sua vontade será punido com muitos açoites. Aquele, porém, que não soube a vontade do seu senhor e fez coisas dignas de reprovação levará poucos açoites. Mas àquele a quem muito foi dado, muito lhe será exigido; e àquele a quem muito se confia, muito mais lhe pedirão" (Lc 12.47,48).

(*Para teorias posteriores da ética pagã antiga, veja* EPICUREUS, também ESTÓICOS.)

B. Do período medieval. 1. *Agostinho (354-430).* No Cristianismo patrístico e medieval, Agostinho e Aquino desenvolveram teorias maduras ao interpretarem as Escrituras, contrastando-as com as teorias pagãs e também defendendo-as contra elas, mas às vezes utilizando as teorias pagãs com ensinamentos bíblicos.

A visão de Aristóteles de que o tipo mais alto de vida é a contemplação da verdade é, às vezes, exagerada, se não caricaturada, como um retrocesso das atividades práticas da vida. A visão de Agostinho, determinada pelas Escrituras e num certo aspecto influenciada por Platão, rejeita esta posição exagerada. Conhecimento puro e simples não é o fim da vida. O conhecimento em si mesmo é um meio para um fim, e este fim é a felicidade. Este princípio básico de Agostinho está embutido na frase protestante, "a verdade é para a bondade", e "o fim principal do homem é glorificar a Deus e gozá-lo para sempre".

Se o conhecimento existisse por amor ao próprio conhecimento, não teria propósito, nem fim, e, portanto, não teria direção por exemplo, pode-se gastar tempo contando as folhas de grama do jardim da frente da casa ou medindo os comprimentos de pequenos pedaços aleatórios de fibra. Se o conhecimento tem um propósito, no entanto, não se gastará tempo contemplando a informação vã.

A filosofia não é o amor ao conhecimento, mas o amor à sabedora. Embora a sabedoria seja um tipo de conhecimento e deva possuir a certeza da ciência, há uma distinção entre elas, como indicado em 1 Coríntios 12.8. Nem todo conhecimento conduz à felicidade; a sabedoria, sim.

O homem é tanto material quanto espiritual. Se a mente estivesse separada do corpo, não se importaria apenas com as idéias divinas; mas na verdade uma das funções da alma é governar o corpo. Portanto, o homem não deve conhecer somente as idéias divinas, mas coisas materiais também. Ele deve agir, e isto requer pensamento em objetos inferiores e fins mais baixos. É claro que mesmo Aristóteles não negou a necessidade de virtudes morais como sendo distintas das virtudes intelectuais.

O interesse em assuntos materiais, no entanto, é um meio para uma atividade intelectual mais alta. O pensamento conduz à ação somente para preparar para a contemplação. A ação é um trabalho, um esforço, uma busca. A contemplação é uma recompensa, um descanso, uma visão. A distinção é ilustrada nas Escrituras nas pessoas de Maria e Marta (Lc 10.38-42). Durante a vida de um cristão na terra, há uma ação em vista da contemplação do céu. A moralidade é a preparação para a visão de Deus.

A atenção às coisas materiais é legítima, se este interesse é mantido na própria perspectiva. Se um homem restringe a si mesmo a uma esfera mais baixa, ele é culpado de orgulho, avareza, e cobiça pessoal. Ao invés de subordinar a si mesmo a Deus, ele tenta subordinar o universo a si mesmo. A ciência em si mesma é boa, mas o homem facilmente abusa da ciência.

A sabedoria, por outro lado, traz o homem de volta para as coisas de Deus. O orgulho é substituído pela humildade. A ciência é necessária para organizar assuntos temporais, mas quando as pessoas se subordinam a Deus, elas põem suas várias atividades em seus próprios lugares.

Por que nem todo mundo é sábio? Platão tinha tentado responder esta questão em termos de um conflito entre a razão e o desejo. O Cristianismo, no entanto, embora não negue um conflito entre o desejo e a razão, tem uma diferente psicologia que requer uma explicação mais profunda do mal. Esta diferença em psicologia é revelada em uma ênfase na vontade. Tal ênfase estava faltando, ou ao menos, era rudimentar, em Platão e Aristóteles; embora os estóicos tenham avançado sobre seus predecessores na matéria da vontade, há outras diferenças.



Uma pintura de Santo Agostinho (Aurelius Augustinus) 354-430 d.C. © *H.P.*

Todas as coisas, incluindo o homem, estão sujeitas à ordem que Deus impôs sobre o mundo. Cada coisa, ensina Agostinho, tem seu próprio lugar na hierarquia do universo. Todavia, pela moralidade, o homem deve agir e age voluntariamente. Mesmo o aprendizado intelectual depende da vontade. Pode-se dizer que um homem é o que deseja. Em sensação o desejo é requerido para sustentar a atenção. Os dedos de uma pessoa podem estar em contato com um objeto ou seus olhos podem estar fixos em um objeto, mas se ele não se preocupar com ele, o homem não o percebe. A memória também requer atenção, e nem o entendimento nem a crença acontecem sem um ato do desejo.

A moderna terminologia pode definir a vontade como uma força natural. É um princípio de ação. De acordo com Aristóteles, a terra, o ar, o fogo e a água têm uma tendência natural para procurar seus lugares próprios. A terra naturalmente cai, e o fogo por natureza cresce. Assim como a terra tem peso, Agostinho percebeu, assim o homem possui o amor. O amor é o motor natural do homem.

Parenteticamente, deve ser observado que na teologia ortodoxa, o amor é uma vontade, não uma emoção. Referências contemporâneas ao amor de Deus e ao amor do homem por Deus freqüentemente vão em direções diferentes por causa da psicologia defeituosa. O amor para com Deus consiste em obediência voluntária às suas leis (Jo 14.15,21,23; 1Jo 2.4,5). A emoção tem pouco a ver com isto.

Conseqüentemente, Agostinho argumenta que o problema moral não é amar ou não amar. Isto seria igual a perguntar se a terra deveria ter peso ou não. O problema é amar o que se deve amar, pois isto é uma virtude. Porque os homens continuamente falham, o problema surge com a questão de se um princípio natural de movimento pode se desviar.

A dificuldade era mais grave para o cristão Agostinho do que para o pagão Platão, pois em adição à psicologia do desejo, Agostinho tinha que lidar com o conceito teológico do pecado. Isto não se refere simplesmente ao fato de que os homens escolhem o mal. Os pagãos sabiam de tudo isto. O conceito cristão de pecado é baseado no pecado original e na herança dele. Aristóteles tinha explicado as ações más como o resultado de hábitos maus, tal como um pobre dedilhado do piano. No começo, um futuro músico não tem nem bons hábitos nem maus hábitos. Ele é neutro, e a prática o faz dele o que ele se torna. Mas o Cristianismo ensina que o homem é nascido em pecado; ele tem maus hábitos desde o começo e, isto junto com a culpa, é herdado de Adão. Portanto, o pecado é um defeito muito mais radical do que é entendido pela visão pagã do mal.

Agostinho dá um exemplo memorável. Quando ele era um garoto, ele e sua turma roubaram algumas pêras de um pomar próximo. Ele não roubou porque ele estava com fome, pois ele comera pêras em casa; de fato, muito melhores pêras, pois as pêras roubadas eram tão ruins que os garotos jogaram-nas aos porcos. É errado roubar, mas se alguém rouba porque está com fome, ou mesmo porque as pêras são boas, há uma superficial plausibilidade no roubo. O roubo de Agostinho, no entanto, não foi tão motivado. Ele roubou simplesmente pela alegria de roubar; ele gostou muito de fazê-lo porque o fez com seus amigos que também gostavam do mal só porque era algo mal. Roubar pêras pode não ser um grande pecado, mas

que depravação poderia ser maior que um amor ao mal em si mesmo.

A passagem (Confissões, Livro II) contendo esta análise psicológica dos motivos do pecado não se refere ao pecado original. O ponto imediato é meramente a perversidade do coração humano. Esta depravação não pode ser considerada pelos princípios aristotélicos, embora nesta época alguns cristãos professos já dissessem que uma criança se tornava pecaminosa somente ao cometer uma transgressão voluntária na, tão chamada, idade da razão ou depois dela.

Aqueles que negam que os homens estão mortos no pecado entendem também que o pecado não é meramente voluntário, mas é particularmente um ato de livre arbítrio. A vontade e o livre arbítrio não são a mesma coisa, como o artigo sobre o estoicismo mostra. O livre arbítrio que é uma escolha que não é causada nem por Deus, pelo caráter, pelos motivos, ou por qualquer outra coisa, é substituído pelo conhecimento como a base para a responsabilidade. Além disso, o problema é complicado pelo fato de que Deus é onipotente. Ele poderia ter feito os homens sem pecado, se ele quisesse. Este não é o caso no Platonismo, onde Deus é concebido como limitado em poder; o deus de Platão faz o melhor que pode para evitar o mal e põe ordem no mundo visível, mas as forças opostas são às vezes muitas para ele. O Cristianismo ensina que Deus é onipotente, assim ele poderia mesmo agora erradicar o mal. O pensamento superficial tenta dizer que Deus se limitou. O infinito se fez finito. Deus se esvaziou a si mesmo, e, portanto, o pecado existe. Esta réplica é inadequada porque onipotência limitada é uma contradição em termos, mas também porque não responde a questão original: por que Deus não para de se limitar agora e faz todos os homens sem pecado? O problema é difícil e Agostinho mudou suas visões, começando como um novo cristão com uma certa forma de livre arbítrio e, então, desenvolvendo uma solução mais consistente e bíblica.

O primeiro ataque de Agostinho no problema básico da ética, *Sobre o Livre Arbítrio*, foi escrito aproximadamente em 390 d.C. A questão é, "Se os pecados vêm das almas que Deus criou, e estas almas são de Deus, como explicar que o pecado não vem de Deus (*referantur in Deum*)?" Ou em outras palavras, como não é Deus responsável pelo pecado?

Em 390 d.C., Agostinho tinha feito pouco progresso em entender a doutrina cristã e estava ainda muito sob a influência de Platão que negava a soberania de Deus ao adotar a visão platônica de que uma ação é errada não porque Deus a proíbe, mas Deus a proíbe porque é errada, i.e., ou algum outro princípio independente de Deus. Este erro sutilmente influenciou seus argumentos, mas gradualmente ele foi capaz de descartar o platonismo.

Ele então contendeu em seguida que as coisas superiores à mente do homem, i.e. Deus, não podem sujeitar um homem ao pecado ou à cobiça porque sendo superior eles são bons e não o fariam. Coisas inferiores à mente não podem fazê-lo porque elas são inferiores e mais fracas. Portanto a mente ou o desejo em si mesmo causa o pecado, e Deus não é responsável.

E se Deus criou o desejo do homem bom, como poderia o homem escolher o mal? Por outro lado, se os homens nascem ignorantes e nunca tem uma vontade boa, porque são punidos? Agostinho replicou com um pouco de platonismo, que ele descartou mais tarde. Ele escreveu que talvez as almas viveram em um estado pré-existente antes de nascer, e que este fato (de alguma forma, não muito claramente) responde às questões (Livro I,12). De fato, ele logo repetiu a questão (I,16): Se Deus deu aos homens o livre arbítrio, não é ele responsável por seus pecados; pois se ele não tinha dado livre arbítrio, eles não teriam pecado?

Esta é uma falha desafortunada na argumentação de Agostinho. Ele não define o livre arbítrio em nenhum lugar, e sem uma definição explícita, pode-se somente supor o que ele quer dizer. Aparentemente, ele quis dizer um desejo não motivado ou não causado. Mas se foi assim, a falha toma forma e supõe, sem prova, que o desejo pode operar sem uma causa. Portanto, a observação imediata de Agostinho é irrelevante: Deus deu ao homem um livre arbítrio para que ele pudesse viver retamente (o que contradiz a afirmação anterior de que sem um livre arbítrio ninguém pecaria), e Deus não deve ser culpado se o homem usa o livre arbítrio para um propósito errado (II,1), assim como não se pode objetar ao vinho porque alguns o usam erroneamente (II,18).

O argumento se torna mais teológico à medida que progride. Se Deus previu o pecado de Adão, ele não era inevitável? E o homem não deve desejar assim como Deus previu? Não, replicou Agostinho, porque *dever* significa *ausência de desejo*; portanto a presciência não entra em conflito com a habilidade humana. Por exemplo, se um homem sabe de antemão que um outro pecará, este conhecimento não é a causa do pecado. Assim como a memória do passado não exerce força no passado, assim o conhecimento do futuro não determina o futuro.

Aparentemente, Agostinho pensou que um homem pode saber o futuro e que Deus descobre um futuro independente do modo que um homem faz. Nenhuma destas concepções parece boa.

Por tais razões, Agostinho concluiu que é tolice procurar uma causa de vontades. Quando alguém pergunta o que causa o desejo de escolher, este alguém é conduzido a uma regressão infinita. O desejo em si mesmo é a causa, e uma maior busca é inútil.

Todavia, Agostinho foi mais longe. Ele admitiu que pecar é inevitável, pois ele não pode escapar de Romanos 7.18. Portanto, o homem não tem livre arbítrio; estritamente falando, somente Adão teve livre arbítrio (III,18). Os descendentes de Adão são punidos como o próprio Adão foi, porque os descendentes de um pecador são necessariamente pecadores. Se todas as almas tivessem descendido de uma alma, então todos teriam pecado e mereceriam punição. Além do mais, porque a virtude pode ser adquirida pela graça de Deus, o estado pecaminoso é um estímulo ao progresso.

Mais tarde em sua vida, depois que ele passou pela controvérsia pelagiana, Agostinho escreveu mais dois livros sobre o mesmo assunto: *Grace and Free Will* em 426 d.C., e *Predestination of the Saints* em 429 d.C. No primeiro, ele ainda usava a frase "livre arbítrio", mas a discussão não negava mais uma causa divina da ação do desejo. O capítulo 29 afirmou que Deus é capaz de converter vontades opostas e retirar a dureza; por outro lado, se Deus não pudesse exercitar um poder causativo no desejo, seria inútil orar pela conversão de alguém. É certo, ele continua, que são os homens que desejam quando desejam, mas é Deus quem os faz desejar o que é bom. É Deus que os faz agir ao aplicar uma força *eficaz* nos seus desejos. As Escrituras "mostram-nos que não somente os desejos bons dos homens, que Deus os muda de sua maldade, ... mas também aqueles que seguem o mundo estão totalmente à disposição de Deus, deste modo ele os muda como quer e quando quer... Pois o Todo-Poderoso põe em movimento até mesmo o mais secreto nos corações humanos a ação de suas vontades, a fim de executar por intermédio destes o que quer que ele deseje fazer por meio deles" (cap. 41,42).

No último livro ele escreveu contra os semi-pelagianos e insistiu que fé é um dom de Deus. Deus faz o homem crêr. Agostinho confessou que nunca tinha entendido as doutrinas da graça: ele pensava que Romanos 7 se referia ao não regenerado; ele negou a graça precedente; mas agora ele cancelou seus erros anteriores, pois ele recebeu graça para ser um crente — não porque ele tinha crido.

O próprio Cristo é o melhor exemplo de predestinação, pois se ele tivesse tido livre arbítrio, ele poderia ter pecado; mas Cristo não poderia pecar, portanto ele não teve livre arbítrio, mas foi predestinado em tudo que ele fez. De fato, em ambos os livros, mas especialmente neste último, Agostinho ensinou a posição protestante completa, esquecida durante a Idade Média, mas redescoberta por Lutero e Calvino.

Após Agostinho, o Império Romano no ocidente desintegrou-se com o avanço dos bárbaros e o aprendizado tornou-se quase extinto. Com a multiplicação das superstições na igreja, a teologia tornou-se semi-pelagiana ou pior, embora a filosofia que sobreviveu fosse um pouco agostiniana.

2. *Tomás de Aquino (1225-1274).* No séc. 13, no entanto, Tomás de Aquino sucedeu e pôs fim ao agostinianismo e estabeleceu o aristotelianismo.

A sua ética é baseada no fato de uma similaridade e uma diferença entre os seres humanos e os objetos inanimados. A similaridade, na qual a diferença é construída, está na possessão de uma tendência ou inclinação natural. A terra tem uma tendência natural para a queda. Nas coisas inanimadas, estas tendências são inconscientes e não são sujeitas ao controle do ser. O homem também tem uma inclinação natural, mas é uma forma mais alta porque o homem é racional e volitivo. Ele se inclina para o que ele conhece e controla sua própria conduta.

O apetite ou desejo é proporcional ao conhecimento. Em animais, o conhecimento é meramente um conhecimento sensorial, e desde que isto requer um órgão material, segue-se que se um cachorro vê ou cheira um osso, ele automaticamente o deseja. O homem, no entanto, tem conhecimento racional, que não depende imediatamente de qualquer órgão material; portanto, o desejo ou o apetite racional não age automaticamente. Todavia o objeto escolhido deve ser conhecido.

O desejo natural ou automático se inclina para o bem. Assim como cada planta ou animal naturalmente tende para a preservação de si mesmo e da espécie, assim também o homem é dirigido para o que é bom. Na vida real, no entanto, o homem não é confrontado tanto com o Bom como é com interesses particulares. Estes não são completamente satisfatórios, e assim ele não compele o desejo.

De fato, nem mesmo Deus pode compelir o desejo. A razão é esta: o que é feito voluntariamente

não é feito por necessidade. Agora, qualquer coisa que é feita sob pressão é feita por necessidade, e conseqüentemente o que é feito pelo desejo não pode ser forçado... O desejo pode sofrer violência enquanto que a violência pode prevenir os membros exteriores de executar o comando do desejo. Mas em relação ao próprio ato do desejo, a violência não pode ser feita ao desejo... Deus, que é mais poderoso que o desejo humano, pode mudar o desejo do homem. Mas se isto é feito por compulsão, não seria mais por um ato do desejo, nem seria o próprio desejo mudado, mas alguma coisa mais contra o desejo (*Suma Teol.* II. i. 2.6, Art. 4).

Em uma página mais adiante (2.10, Art. 4), Tomás considerou a objeção:

> Pareceria que o desejo é mudado pela necessidade de Deus. Pois cada agente que não pode ser resistido muda de necessidade. Mas Deus não pode ser resistido, porque seu poder é infinito; e assim está escrito (Rm 9.19) "pois quem jamais resistiu à sua vontade?"

Ao responder a esta citação bíblica canônica, Tomás usa um verso de um livro apócrifo:

> Ao contrário, está escrito (Eclco 15.14): "Desde o princípio ele criou o homem e o abandonou nas mãos de sua própria decisão."

As inclinações naturais, como nas coisas inanimadas, tendem em direção a uma forma existente em natureza; o apetite sensitivo e todo o apetite mais racional tendem em direção a uma forma apreendida. Portanto, o desejo escolhe, não o bem universal como tal, mas um bem aparente. O agente pretende o bem; ele nunca escolhe o mal voluntariamente; quando ele escolhe um bem particular evidente que no fim vem a ser um mal, o mal é sem intenção.

O intelecto, portanto, muda o desejo, mas não necessariamente, ao apresentar um objeto a ele. Se o intelecto oferecesse ao desejo um objeto universalmente bom de todos os pontos de vista, o desejo o escolheria pela necessidade, se o escolhesse, pois não pode escolher o oposto. Se, por outro lado, ao desejo é oferecido um objeto que não é bom em todos os aspetos, não tenderá em sua direção pela necessidade. Assim o desejo pode aceitar ou rejeitar algo particularmente bom.

A escolha é um ato tanto do intelecto quanto do desejo. A questão da escolha vem do intelecto, mas a forma da escolha vem do desejo. O intelecto e o desejo se interagem, mas os seus atos não devem ser confundidos. O intelecto pode até comandar o desejo e dizer, "Faça isto!" Mesmo quando o desejo obedece, ele o faz livremente.

Com toda sua interação, mais complicada do que este breve ensaio pode indicar, Tomás perseverantemente manteve a distinção entre o intelecto e o desejo. Agostinho, como foi dito acima, virtualmente identificava o homem com seu desejo, no caso de atos intelectuais serem simplesmente volições particulares. Depois da época de Tomás, a discussão se intensificou. Descartes, no começo do período moderno, retornou à posição de alguma forma parecida com a de Agostinho, mas complicações podem ser seguidas não muito longe daqui.

Quem nunca leu Tomás não pode ter idéia da imensa quantidade de detalhes que ele incorporou em seus escritos. Baseando suas visões em Aristóteles, ele argumentou que o hábito é uma qualidade, uma espécie de qualidade, que implica em ordem de um ato; é necessário que haja hábitos; alguns hábitos são materiais, alguns existem na alma; alguns hábitos, tais como temperança e coragem, pertencem à parte sensitiva e irracional da alma: ciência e sabedoria são hábitos do intelecto; justiça, no entanto, é um hábito do desejo; e até os anjos tem hábitos.

Tomás então discutiu se qualquer hábito é da natureza; se algum é causado pelos atos; se um hábito pode ser causado por um ato; se alguns hábitos são inspirados por Deus; se os hábitos aumentam (que ele responde afirmativamente, pois a fé é um hábito e fé aumenta); e assim por diante até que ele foi capaz de mostrar que a virtude é um hábito. Ele, então, continuou por muitas páginas sobre a virtude em geral, e ainda teve algo a dizer sobre algumas virtudes em particular.

Um fator básico na ética de Tomás, um fato que parece lidar mais de perto com as decisões particulares da moralidade diária, é a teoria da lei natural.

Há vários tipos de leis: a lei eterna, a lei natural e a lei civil. Uma lei é uma regra que prescreve ou proíbe uma ação; é uma obrigação fundamentada na razão. Não há nenhum outro princípio regulador da ação do que a razão. Os mandamentos sem razão de um tirano não são leis, mas meramente usurpam este nome.

A razão é fonte tão completa da lei que uma pessoa não é competente para fazer leis. Ela pode dar conselho, mas ela não pode eficazmente conduzir ninguém à virtude. Um poder coercivo

é garantido legalmente em um poder público. Um pai não pode dar leis mesmo a sua família, pois uma família é parte do estado. O pai pode na verdade dar certos comandos aos seus filhos, mas eles não têm a natureza da lei.

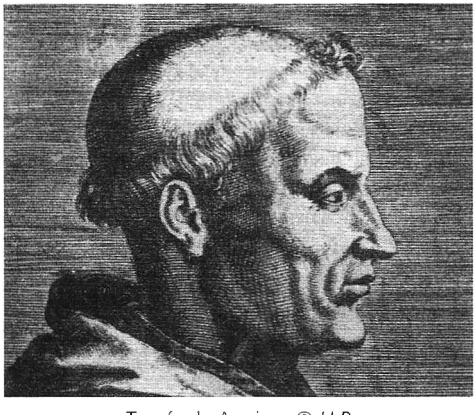
Além disto, embora haja vários preceitos de prudência, o primeiro princípio nos assuntos práticos é a mais alta finalidade — felicidade ou beatitude. Portanto, uma lei é principalmente ordenada para o bem comum, e não para o individual.

O primeiro dos três tipos de lei é a lei eterna. Uma vez que esta é o plano de governo exposto por Deus, o Governador Principal, todos os planos dos governos inferiores devem ser derivados desta lei eterna.

À medida que a lei eterna se aplica à conduta dos homens, ela é gravada na substância do homem e é chamada lei natural. Porque esta lei faz com que os homens sejam o que eles são — toma a forma de uma inclinação humana para com certos fins — eles a obedecem quando se rendem às tendências legítimas de sua natureza.

O primeiro e básico princípio é que o bem deve ser feito e o mal evitado. Todos os outros preceitos dependem deste. Uma vez que o bem tem a natureza de uma finalidade, "todas aquelas coisas para as quais o homem tem uma natural inclinação são naturalmente apreendidas pela razão como sendo boas, e conseqüentemente como objetos de busca" (*Suma Teol.* II., I, 2. 94, Art. 2). Assim, a autopreservação é a inclinação básica; em seguida vem a reprodução e o cuidado dos filhos; em resumo, todos os atos virtuosos são cobertos pela lei natural.

Estas leis são permanentemente escritas no coração humano. Elas não podem ser apagadas. Os homens precisam somente observar a si mesmos para descobri-las, ou nas palavras do próprio Tomás, "A lei natural é promulgada pelo mesmo fato de que Deus a infundiu dentro da mente do homem para que fosse conhecida por ele naturalmente" (ibid. Q. 90, Art. 4). Tomás também estendeu os detalhes do que o homem deve fazer ao incluir as virtudes teológicas ensinadas na Revelação. Isto torna a sua boa vida mais cristã do que aquela de Aristóteles, mas elas não são logicamente concluídas de seu sistema filosófico.



Tomás de Aquino. © *H.P.*

Duas críticas à ideologia de Tomás devem ser consideradas, uma teológica, outra filosófica. A primeira é que a teologia cristã é inconsistente com a ética aristotélica. A discussão da ética depende da afirmação do livre arbítrio com a hipótese de que o homem é capaz, pela prática, de fazer a si mesmo virtuoso. O homem pode "naturalmente" procurar o bem, mas desde a Queda ninguém é "natural". Todos são nascidos em pecado e estão com carência da graça. Portanto, eles não podem desejar serem virtuosos. Embora Tomás nunca tenha alcançado a visão cristã total das últimas obras de Agostinho, ele todavia, tinha alguma noção da predestinação e da reprovação. A questão é se a reprovação pode ser consistentemente combinada com o livre arbítrio. Ao menos a coerência não é clara no seguinte: "Quando é dito que o reprovado não pode obter graça, isto não deve ser entendido como implicando uma absoluta impossibilidade, mas somente uma impossibilidade condicional; assim como foi dito acima que o predestinado deve necessariamente ser salvo, mas por uma necessidade condicional que não se faz longe da liberdade de escolha" (*Suma Teol.* I, Q.23, Art. 3). Também, "A mudança do homem para Deus é pela livre escolha; e assim o homem está convidado a virar-se para Deus. Mas a livre escolha pode ser tornada para Deus somente quando Deus a torna.... É a parte do homem o preparar a sua alma, desde que ele o faz por livre escolha. E ele não faz isto sem a ajuda de Deus, movendo-o e atraindo-o para si mesmo" (ibid. II., I, 2. 109, Art. 6).

A inconsistência envolvida aqui parece ser de que Tomás fez um bom caso sobre a liberdade da coerção, e que esta liberdade é compatível com a predestinação, pois Deus não é um agente mecânico. Tomás ainda acredita que por responsabilidade e moralidade, a liberdade de uma causa não causada é requerida, e isto não é compatível com a predestinação. Até que um teólogo esclareça a si mesmo nestes pontos, nem a sua teologia nem a sua ética escaparão da confusão.

A segunda objeção a ser considerada é filosófica e ética — a questão se Aristóteles ou Tomás

podem construir uma ética sobre a lei natural. É verdade que os homens podem observar o que está escrito em seus corações e descobrir que o adultério e o roubo são proibidos?

É plausível que a lei natural prescreva o cuidado e a educação dos filhos. Os animais instintivamente cuidam de seus filhotes, mas eles não são por esta razão monogâmicos. Se for respondido que uma criança humana requer um período mais longo de cuidado e que, portanto, uma família humana deve permanecer junta por esse longo período, nem a monogamia nem a permanente união é, por isso, estabelecida. De fato, uma vez que o estado, nos princípios de Tomás, deve esclarecer a maioria dos detalhes que permanecem obscuros na lei natural, não poderia um líder racional estabelecer um governo comum? Quem pode dizer que as leis soviéticas são menos racionais que as americanas?

Isto inclui a questão do roubo. Se a propriedade é uma criação do estado, a taxação confiscatória é tão razoável quanto à democracia jefersoniana e o livre empreendimento como o coletivismo. Tomás admite que é sempre perigoso se rebelar, mesmo quando um tirano viola a lei natural; mas como pode alguém distinguir entre uma rebelião justa e uma usurpação injusta?

Mesmo a autopreservação não é claramente uma lei inviolável da natureza. O serviço militar é considerado uma obrigação, mas ele pode levar à morte. Se a lei natural obriga, um jovem estaria obrigado a esquivar-se do alistamento. Ou por outro lado, porque o suicídio deve ser considerado errado? Pode haver um instinto de autopreservação, mas algumas pessoas concluíram que as condições de vida foram tão onerosas que foi racional se matar. Esta foi uma parte definida da filosofia estóica, e os estóicos prescreveram uma vida racional tão fortemente quanto Aristóteles o fez. Mas se a lei natural não pode absolutamente prescrever a autopreservação, parece que a ética precisa encontrar uma base melhor.

C. Do período moderno. 1. *A ética inglesa.*

a. *Thomas Hobbes (1588-1679).* Na história da ética inglesa, a abordagem difere da dos tempos medievais e da antigüidade. Thomas Hobbes teve como alvo tornar a ética científica. Assim, ele entendeu que todas as formas de vida são relacionamentos complicados entre partículas de matéria em movimento. Este materialismo serve como base para seu hedonismo psicológico. Hobbes professa ter descoberto pela observação científica que todos os homens naturalmente desejam e são motivados somente pelo prazer pessoal. O homem está essencialmente em busca de si mesmo. "A piedade é imaginação ou ficção da futura calamidade para nós mesmos, procedente do sentido da calamidade de um outro homem"; e "A paixão do sorridente procede da imaginação repentina das nossas próprias vantagens e eminência; pois o que também é recomendado de nós mesmos para nossa própria boa opinião, é a comparação da inferioridade ou besteira de um outro homem".

Para Hobbes, a ética é descritiva e não normativa. Ele não diz o que os homens devem fazer; ele descreve sua atual conduta. Secretamente, talvez, ele tenha feito algumas recomendações.

Assim, ele argumentou que a condição mais desfavorável para obter prazer é a anarquia política. Com certeza a guerra de cada um contra todos é o estado natural do homem; mas é intolerável. A vida de ninguém está segura; e sem vida o prazer é impossível. Portanto, todos devem entregar todos os seus direitos ao governo, preferivelmente ao escolher um homem e fazê-lo um monarca absoluto.

Isto é uma forma de teoria de contrato social de governo. O povo entra em um pacto uns com os outros para levantar um rei. Depois disto será errado se rebelar para sempre: pelo contrato, eles



Tomas Hobbes © *H.P.*

não têm nenhum direito, portanto, nenhum direito de se rebelar. Nem podem mais tarde afirmar que o rei quebrou o contrato, porque o rei nunca foi uma parte do contrato.

O rei agora, individual como qualquer um, protege sua propriedade, i.e. seus assuntos, para seu próprio bem. Ele executa as leis que preservam a vida e protegem a propriedade, e sob tal totalitário governo o homem pode viver melhor. Se rebelar contra o rei e diminuir sua autoridade seria reverter à anarquia e à miséria.

Hobbes tinha algumas razões para ser apreensivo sobre as perturbações sociais. A sua época foi de confusão na Inglaterra — a desavença do exército escocês para com o pérfido Charles I da Inglaterra e a hostilidade dos puritanos para com os armênios e as tendências da Igreja Católica Romana na Igreja Anglicana. A guerra civil estava para acontecer. Prevendo isto, Hobbes contendeu que o princípio da consciência privada, pela qual os puritanos liam a Bíblia por si mesmos, conflitava com a autoridade governamental. Do mesmo modo, a independência da consciência do Papa destruía a paz. Portanto, os puritanos e os romanistas deveriam ser reprimidos e o rei com sua supremacia não poderia somente legislar as regras de moralidade como ele via apropriado, mas ele poderia mesmo decidir que livros compunham a Bíblia e o que eles significavam.

A reação imediata a Hobbes, pelo menos superficialmente, foi um ataque ao seu egoísmo. Mais fundamental foi a rejeição da observação científica como base para a moralidade. Se um sentido de obrigação deve ser mantido, se o conceito de responsabilidade e de autoridade dos princípios normativos devem ser defendidos, meras descrições factuais do *que é* não são suficientes; algo mais é necessário para mostrar *o que deve ser*.

b. *Ralph Cudworth (1617-1688).* Portanto Ralph Cudworth voltou a uma teoria platônica ou neoplatônica das idéias supersensíveis. Para ele assim como para Platão, o Bem, e suas formas derivadas, são independentes da volição humana e divina: uma ação não é errada porque Deus a proíbe, mas Deus, sujeito às Idéias, proíbe-a porque é errada.

c. *Henry More (1614-1687).* Henry More baseou a moralidade em intuições. Como alguém reconhece uma rocha ou uma montanha simplesmente por vê-la, assim de alguma forma similar ele pode ter uma visão intelectual dos primeiros princípios. Eles não são deduzidos de nada *a priori* ou mais certo: eles são simplesmente vistos. A maioria dos filósofos, exceto o mais extremamente científico, entenderá a legitimidade de axiomas não demonstráveis, mas as duas dúzias de intuições morais de More parecem desnecessariamente abundantes.

d. *Shaftesbury (1671-1713) e Hutcheson (1694-1747).* Shaftesbury e Hutcheson prestaram mais atenção ao conflito entre o egoísmo e o altruísmo. Se os homens não tinham senso do bem distinto da vantagem pessoal, é o argumento deles, eles segurariam em igual estima um campo frutífero e um amigo generoso. Alguém teria em igual estima um homem que o serve com prazer e um homem que lhe traz a mesma vantagem por constrangimento. Mais não se estima isto igualmente. Portanto, nós temos um senso de bem apesar da vantagem egoística.

e. *Joseph Butler (1692-1752).* Um escritor muito mais importante foi o Bispo Joseph Butler. Sua obra mais influente, usada como livro texto por mais de um século em muitos seminários, foi *The Analogy of Religion to the Constitution and Course of Nature.* O seu sistema de ética é exposto em *Fifteen Sermons.* Nenhum destes é encontrado nos princípios platônicos ou intuicionismo. O Bispo Butler cria que a obrigação moral e a tese básica do Cristianismo também podem ser estabelecidas pela observação. Enquanto não tão ligado ao mecanismo materialista de Tomas Hobbes, ele ainda dependia de métodos científicos. Este procedimento serviu bem em sua *Analogia*, pois ele foi capaz de destruir o Deísmo Inglês em suas próprias bases. Ele pôde mostrar, por exemplo, que a imortalidade da alma era uma conclusão razoável, ao menos tão razoável quanto o oposto. Isto, no entanto, pode ser a falácia em seu pensamento. A observação pura, não misturada, pode chegar tão razoavelmente a duas incompatíveis posições, e chegar nelas por argumentos igualmente razoáveis, que são igualmente irracionais. Semelhantemente, na ética deve-se sempre escrutinar um argumento que professa deduzir o que deve ser do que meramente é.

No segundo de seus *Quinze Sermões*, usando o texto, "Quando, pois, os gentios, que não têm lei, procedem, por natureza, de conformidade com a lei, não tendo lei, servem eles de lei para si mesmos" (Rm 2.14), Joseph Butler, sem notar o intuicionismo ou confiança do verso a priori, argumenta que o propósito do homem pode ser descoberto pela observação, ou, mais particularmente, pela

introspecção, e que este propósito revela a natureza do homem e fixa suas obrigações.

O homem tem uma consciência assim como ele tem olhos; e assim como o propósito dos olhos é ver árvores e casas, assim o propósito da consciência é ver o certo e o errado. Além do mais, os instintos do homem conduzem-no para contribuir com a felicidade da sociedade de um modo e com uma força que nenhum princípio interno o conduz ao mal. Assim, o homem é ao menos mais altruísta do que egoísta.

Se fosse replicado que os instintos maus e egoístas são também naturais, e que nós, portanto, seguimos a natureza ao segui-los, a resposta é, primeiro, que tal argumento destruiria todas as distinções entre bom e mal; tudo seria indiferentemente natural; e, segundo, que a observação da natureza humana não resultou meramente na descoberta de que tanto as inclinações altruísticas e egoísticas igualmente existem, mas antes que a consciência existe como um princípio de governo superior; seu propósito é estabelecer um julgamento sobre os outros.

Butler é completamente confiante sobre a retidão dos julgamentos conscientes: "Deixe qualquer simples e honesto homem, antes que entre em qualquer curso de ação perguntar a si mesmo, isto que eu vou fazer é certo, ou errado? É bom ou mal? Eu não duvido nem um pouco que estas questões seriam respondidas agradavelmente para com a verdade e a virtude, por quase qualquer homem justo e em quase qualquer circunstância."

Uma pessoa, cujo ponto de vista não é tão restrito à opinião inglesa comum do séc. 18 pode perguntar a si mesmo se todo o mundo em todas as épocas apreciaram tal acordo universal. Sem forçar a revelação escriturística da total depravação e da maldade desesperada do coração humano, mas aderindo somente à observação "exclusiva da revelação" como Butler insiste (Sermão II, parágrafo 20), um observador da humanidade também observa que algumas viúvas conscientemente montaram as piras funerárias de seus maridos, pois algumas nações militares ensinaram que suicídio é honrável, que os selvagens do Congo consideram o canibalismo como normal. A observação, parece, permitiria resultados incompatíveis.

A próxima observação de Butler é considerada a mais importante. Suponha, que a objeção continue, que a consciência prescreva para uma pessoa uma linha de ação que o feriria. Por que ele deveria se interessar por qualquer coisa que não é o seu bem pessoal? Se ele descobre em sua formação certas restrições de consciência, por que ele não deveria em seu esforço superá-las?

A resposta de Butler é que a felicidade pessoal e o bem de outras pessoas coincidem. Todos os prazeres comuns da vida, e, até o prazer do vício, dependem do interesse da pessoa para com as criaturas companheiras. As satisfações do egoísmo não devem ser entendidas como superiores à satisfação de agir com justiça e benevolência. Butler escreveu, "É manifesto que, no curso comum da vida, há dificilmente qualquer inconsistência entre nossa obrigação e o que é *chamado* interesse: é muito mais difícil que haja uma inconsistência entre a obrigação e o que é realmente nosso interesse presente... Mas quaisquer exceções que haja a isto... tudo será organizado na distribuição final das coisas. É uma besteira supor o mal prevalecendo sobre o bem, sob a conduta e a administração de uma mente perfeita" (Sermão II, parágrafo 28).

Alguns quebra-cabeças emergem no estudo dos argumentos de Butler. O altruísmo e o egoísmo, a consciência e o "razoável amor próprio" podem coincidir, mas quando eles não parecem coincidir — e no séc. 20, a obrigação não fala tão claramente como falava naqueles dias — deve um homem seguir o que parece ser seu interesse ou o que parece ser sua obrigação? A obrigação é de fato mais claramente discernível do que o interesse? Novamente, "uma distribuição final das coisas" que se nivelarão às inconsistências temporárias não é um princípio que deve ser derivado da observação. O argumento de Butler é circular: ele deve apelar para a providência para salvar sua teoria ética, embora ele não possa provar a existência da providência, exceto pela observação da coincidência uniforme e inviolada da consciência e do amor próprio.

2. *Utilitarianismo.* a. *Jeremy Bentham (1748-1832).* No séc. 19, o inglês Jeremy Bentham propôs a teoria do utilitarianismo. Baseado no hedonismo psicológico, como era a teoria de Thomas Hobbes, esta também, reivindicava ser observadora, descritiva e científica. Da tese que cada um claramente procura nada mais do que o prazer, Bentham, de alguma forma, chegou à posição de que alguém deve procurar, não somente seu próprio prazer, mas o prazer do maior número possível.

"A natureza", escreve Bentham, "colocou o ser humano sob o governo de dois mestres soberanos, *dor* e *prazer*. É somente para eles que apontamos o que devemos fazer, assim como para determinar

o que nós faremos... Eles nos governam em tudo que fazemos, em tudo que dizemos e em tudo que pensamos".

O prazer de ser esperado por possíveis linhas de ação deve ser medido por sete parâmetros: intensidade, duração, certeza, proximidade, fecundidade, pureza e extensão. A extensão é o número de pessoas para quem o prazer se estende. Ao calcular a quantidade de prazer a ser produzido a partir de linhas alternadas de ação, qualquer um deveria saber qual ação escolher.

A ação certa é executada por quatro sanções. As conseqüências, dor ou prazer, derivam do curso ordinário da natureza, presumidamente psicológica, enviada de ou pertencente à sanção *física*. As conseqüências que derivam das ações da polícia, das cortes, e do estado formam a sanção *política*. Prazeres e dores recebidas das mãos de tais pessoas casuais que espontaneamente reagem à nossa conduta formam a sanção *moral* ou *social*. Bentham também faz da religião uma quarta sanção; mas esta sanção *religiosa* opera somente através das outras três. Bentham dá extremo serviço à possibilidade da recompensa divina e das punições em uma vida futura, mas estas podem não ter efeito nas escolhas presentes do homem. Tais conseqüências não são abertas para a observação; os homens não calculam as quantidades — se aquelas dores e prazeres são os mesmos ou diferentes do presente tipo é algo que está além da esfera da descoberta e da observação.

O utilitarianismo de Bentham fornece uma boa oportunidade para mostrar a fraqueza de muitos sistemas seculares. Em primeiro lugar, o cálculo dos prazeres futuros, de cujas escolhas e o conhecimento da obrigação dependem, é impossível. Somente em poucos exemplos, e nestes rusticamente, pode alguém estimar a quantidade de prazer que ele, como um indivíduo, irá desfrutar a partir de uma escolha particular. Supor que qualquer um possa calcular a soma total de prazeres acumulados de toda a raça humana é completa e obviamente impossível. Deixe quem quiser que meça pelos sete parâmetros.



Jeremy Bentham. © *H.P*

O princípio do bem maior para o maior número de pessoas é um pelo qual ditadores podem justificar suas crueldades. Quando os comunistas deixaram milhões de ucranianos morrerem de fome, massacraram milhares de oficiais poloneses, assassinaram possivelmente vinte milhões de chineses e dizimaram os tibetanos, eles poderiam justificar a si mesmos com base no prazer das futuras gerações de comunistas ultrapassarem a dor temporária. Certamente que nenhuma observação científica pode provar o contrário.

Menos horrível, mas ainda mais fundamentalmente destrutivos do utilitarianismo é o fato de que a ciência descritiva não pode descobrir nenhuma razão em apontar para o bem de toda a sociedade. Platão, Aristóteles, Butler, todos concordam que os homens devem procurar seu próprio bem; quem pode encorajá-los a procurar o seu próprio mal? Por que deveria qualquer um governar suas ações pelo bem de uma outra pessoa? Se possivelmente, como Butler afirmou, nunca há conflito algum entre o bem do homem e o bem de outros seres humanos, então a busca a si mesmo e o altruísmo prescreverão as mesmas escolhas. Mas esta suposição utópica contradiz a evidência observável. Ciúmes pessoais e conflitos internacionais juntamente demonstram a incompatibilidade de bens. A vida real é muito mais do que a guerra de Hobbes de cada um contra todos do que uma perfeita harmonia universal.

b. *Henry Sidgwick (1838-1900).* Para evitar este desastroso argumento contra o utilitarianismo, Henry Sigwick, cuja obra *Métodos da Ética* é a melhor análise da metodologia ética escrita até aqui, abdicou da base descritiva que Bentham usou, e tentou encontrar o utilitarianismo nas intuições. Ele encorajou seus leitores a olharem para o assunto "a partir de um ponto de vista, se assim posso dizer, do Universo". Mas, infelizmente, nenhum homem é o universo, e portanto, ninguém pode ver as coisas do ponto de vista dele; nem é fácil aprender porque alguém deve tomar qualquer

outro ponto de vista diferente de seu próprio. Pois o prazer de outra pessoa, o divertimento, ou o bem não podem ser meus.

Sidgwick foi honesto em admitir que a compatibilidade do bem de todos os indivíduos pode ser mantida somente com base nas recompensas e nas punições de Deus. Isto é incapaz de uma prova empírica. Portanto, muito para seu desgosto, ele é forçado a admitir a questão de se a teoria da ética pode ser construída em uma base independente, ou se ela é forçada a tomar emprestado um princípio fundamental da teologia (*Métodos da Ética*, págs. 506-509). A sua modéstia, sua honestidade e seu esforço quase sobrenatural para salvar o utilitarianismo selam sua destruição.

O hedonismo em qualquer de suas formas é um sistema teleológico. Atos morais têm o propósito de produzir prazer e eles são testados por suas conseqüências atuais.

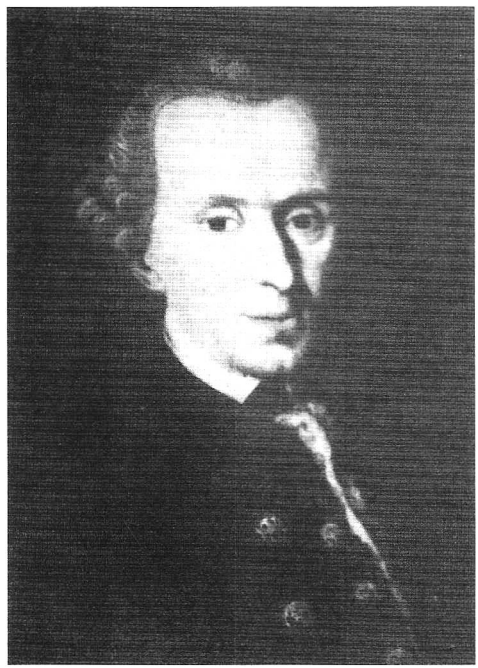
3. *Imperativo categórico — Emanuel Kant (1724-1804).* Um século mais cedo, Immanuel Kant, da Alemanha, construiu um sistema não hedonista, não teleológico, no qual a qualidade moral de um ato era inteiramente dependente das conseqüências atuais.

Uma das objeções principais de Kant de uma ética de cálculo era que em tal organização somente aqueles que são matemáticos brilhantes podem ser morais. Ao contrário, a moralidade deve estar dentro das habilidades de cada pessoa humilde. Além do mais, a opinião comum nunca considera um homem como imoral somente porque ele falha em obter uma grande quantidade de prazer. Ele pode ser imprudente ou estúpido, mas se suas intenções são sinceras e boas, ele é considerado moral. Por outro lado, o cálculo bem sucedido pode provar que um homem é inteligente, mas não é base para julgar se ele é particularmente moral.

Em oposição à ética empírica, portanto, Kant apresenta uma teoria da obrigação *a priori*. Um preceito moral é tal porque é um imperativo categórico. Alguns imperativos são meramente hipotéticos: para dividir uma linha ao meio, deve-se desenhar certos arcos. Tais imperativos são científicos, e se alguém não deseja dividir um arco, não existe nenhuma obrigação. Os imperativos morais ou categóricos, no entanto, não dependem de *condições e suposições*. É "imoral" dizer que se uma pessoa quer uma boa reputação, ela deve ser honesta e dizer a verdade. Deve-se ser honesto e dizer a verdade apesar das conseqüências, e mesmo sem ser muito motivado somente pela reverência à obrigação.

A obrigação, então, é determinada, não por algum prazer florescendo no indivíduo, mas pelas máximas que podem ser universalizadas. Se eu digo uma mentira ao fazer uma promessa que eu não pretendo cumprir, eu faço a mim mesmo uma exceção à máxima universal. A única razão pela qual eu posso enganar alguém com uma promessa falsa é que as pessoas esperam que as promessas sejam mantidas. Se todas ou mesmo a maioria das promessas forem quebradas, não haveria mais promessas, porque ninguém acreditaria nelas. Então, a intenção de enganar depende da máxima da não decepção. Um indivíduo não pode universalizar a máxima de falsas promessas porque tal tentativa é autocontraditória. Uma promessa falsa é sempre, e por necessidade, uma exceção e nunca pode ser uma regra geral. A universalização, portanto, ou a ausência de autocontradição, é o teste da moralidade. Os resultados da ação não têm nada a ver com ela.

O exemplo de Kant de contar a verdade é o melhor que ele poderia ter usado. Outros não são tão convincentes. Por exemplo, a máxima, "Seja um avarento", pode ser universalizada; assim também "Seja um gastador". Nenhuma destas requer que o agente seja uma exceção à regra geral; nem é autodestrutiva. Semelhantemente a máxima, "Cometa suicídio", não contém nenhuma autocontradição.



Emanuel Kant. © *H.P.*

Ou, se a máxima aplicada às crianças de modo que a raça humana se torne extinta, em cujo caso suicídio não seria mais possível, a máxima pode ser substituída, "Cometa suicídio em seu 45º aniversário". Kant tentou o melhor que pôde, mostrar que o suicídio é imoral, mas se ele acontecesse era por causa de um apelo a Deus e não por causa de um imperativo categórico. A ética de Kant pode ser salva, então, somente quando se admite que o suicídio é certo e que um avarento e um gastador são moralmente iguais.

No entanto, a tese de Kant enfrenta ainda dificuldades maiores. A moralidade parece pressupor liberdade. Pergunte a um homem, escreveu Kant, se ele pode recusar testemunhar falsamente na corte quando o seu rei quiser que o faça; e o homem pode duvidar que ele recusaria, mas ele não duvidaria que ele pudesse recusar. A obrigação e o imperativo categórico dependem da liberdade.

Ao mesmo tempo, Kant, para escapar do ceticismo empírico de Hume, montou um sistema de epistemologia, pelo qual cada átomo, cada movimento, cada mudança fisiológica, cada desejo natural é determinado pela lei matemática e mecânica. A liberdade é física e cientificamente impossível. Como, então, pode a liberdade e a moralidade serem salvas?

Deve-se insistir em que o livre arbítrio não é a habilidade de ceder aos desejos de alguém e aos impulsos naturais. Os impulsos naturais são naturais; eles são causados pelas condições fisiológicas. Um desejo é livre somente quando causado por si próprio, independente de todas as influências externas a si mesmo. Tal liberdade é impossível no mundo físico visível.

Nesta situação Kant declara que os homens são cidadãos de dois mundos. Além do mundo visível, há um mundo inteligível, onde nem a matéria nem o mecanismo podem ser corrompidos, e onde a casualidade não acontece e rouba a liberdade do homem. Neste mundo, a moralidade é possível.

Neste mundo, onde os corpos dos homens estão e onde as ações dos homens ocorrem, a moralidade é possível? Considere um ato particular de roubo. Um homem quebra uma fechadura de uma porta, entra na casa, e rouba algum dinheiro e jóias. Todas estas ações são ações físicas no tempo e no espaço. Agora Kant é inflexível. Não pode haver liberdade, ele diz, para os corpos ou ações no tempo: todos os fatores temporais são determinados mecanicamente. Alguns moralistas têm tentado preservar a liberdade ao negar que os movimentos do roubo são fisicamente necessários, por afirmar que eles são produzidos por algum tipo de causa psicológica. Pode-se dizer que o ladrão está livre porque ele age de acordo com seu próprio caráter. Kant chama esta teoria de um desprezível subterfúgio. Os estados psicológicos são tão necessários quanto os movimentos físicos. Logicamente, segue-se, portanto, que o roubo em si mesmo poderia ter sido evitado no mundo superior, embora os movimentos do roubo não pudessem ser evitados neste mundo.

Esta conclusão é paradoxal, para dizer o mínimo; e Kant recusou explicá-la. Ele escreveu, "A razão transcenderia, portanto, completamente seus próprios limites, caso devesse responsabilizar-se em explicar como a razão pura pode ser prática ou o que é a mesma coisa, explicar como a liberdade é possível... enquanto que é verdade que não podemos compreender essa necessidade prática incondicional do imperativo moral, é também verdade que nós podemos compreender sua incompreensibilidade; e isto é tudo que pode ser exigido justamente de uma filosofia que procura alcançar os princípios que determinam os limites da razão humana" (*Critique of practical Reason*, traduzido por T. K. Abbot's, págs. 189-191).

4. *Instrumentalismo — John Dewey (1859-1952).* Para leitores americanos, alguma coisa precisa ser dito sobre John Dewey. Ele ofereceu uma ética empírica científica e, portanto, o criticismo deve se centrar em pontos previamente discutidos; mas ele não é um utilitariano e seus detalhes são significantemente diferentes.

De fato, seus detalhes e sua aplicação prática podem se sobrepor sobre a teoria pura. Por exemplo, muito da agitação contra a punição capital, que é uma provisão bíblica para a administração da justiça, deriva do ensino de Dewey. A pena capital, argumenta ele, ignora o fato, ou alegado fato, de que a sociedade deve ser culpada do crime tanto quanto o criminoso. Os criminosos não deveriam ser punidos; isto é uma vingança irracional; eles deveriam ser reabilitados e libertados condicionalmente (Que a preocupação dos liberais pelos criminosos e suas crueldades para com as vítimas resultam em um aumento da taxa de crime que nunca ocorre a tais penalogistas).

Esta atitude frouxa para com o crime parece contrastar com uma insistência no severo controle governamental sobre todas as transações comerciais. Rejeitando a idéia de liberdade, Dewey, o liberal, escreveu, "Encontre um homem que crê que a necessidade de todos os homens é a liberdade *de* medidas opressivas legais e políticas, e você tem um homem que, a menos que ele seja mera-

mente um obstinado em manter seus privilégios particulares próprios, carrega na cabeça alguma herança da doutrina metafísica do livre arbítrio, e uma confiança otimista na harmonia natural" (*Human nature and Conduct*, IV. I ii). Que o poder corrompe e que os políticos são tão depravados como outros homens, e que, portanto, a extensão de regulamentações do governo deve ser mínima, é um argumento muito teológico para impressionar Dewey. De fato, Dewey espera o dia quando o governo controlaria, não meramente muitas atividades humanas, mas mesmo os pensamentos e desejos do homem. Ele viu no futuro um avanço científico que capacitaria os políticos a manipular os homens como sabemos que manipula as coisas físicas (*Problems of Men*, págs. 178,179).

Como um pragmático, ou instrumentalista, Dewey não acreditava em princípios éticos estabelecidos e nem na verdade definida de qualquer tipo. "Nós instituímos os padrões de justiça, verdade, qualidade estética, etc... exatamente como nós colocamos uma barra de platina como um padrão de medida de comprimento. A superioridade de uma concepção de justiça para com o outro é da mesma ordem que a superioridade do sistema métrico" (*Logic. The Theory of Inquiry*, pág. 216).

Dewey usou uma analogia ainda melhor. Os padrões morais são como as regras de gramática. Ambas são o resultado do hábito. A linguagem evoluiu de balbuciados inteligíveis; então veio a gramática. Mas a linguagem continua a mudar e a gramática muda com ela. Assim também, as regras da moralidade mudam com a mudança dos hábitos, dos quais pode ser inferido, embora Dewey não use explicitamente o exemplo, de que o canibalismo e o estupro seriam morais onde quer que eles ocorram com suficiente freqüência.

Em conformidade com isto, Dewey defendeu que nada é intrinsecamente bom ou mal; nada é de valor em si mesmo ou de si mesmo; todas as crenças, todas as ações e todos os valores são instrumentais. Eles são julgados por suas conseqüências. Se eles resolvem problemas humanos eles são bons instrumentos.

A menos que a solução procurada seja em si mesma um valor independente ou intrínseco, é duro ver como pode conferir valor nos meios. Por exemplo, xadrez pode ser considerado como um instrumento para cimentar a amizade. Ao mesmo tempo, esta é dificilmente a razão porque alguém joga xadrez. Geralmente seu mérito intrínseco é a motivação.

Dewey, numa companhia estranha de Aristóteles, pode ter desprezado esta ilustração com base em que os jogos são muito triviais. Como Aristóteles disse, a recreação está em função de trabalho sério. Mas Aristóteles disse isto baseado na teoria da natureza humana que Dewey não poderia consistentemente usar. Se nada é intrinsecamente valioso, não há base para distinguir a recreação do trabalho sério.

Em particular, Dewey não poderia aceitar a visão de Aristóteles de que o conhecimento é intrinsecamente valioso. Ele castigou tal visão como um escape para uma torre de marfim. O conhecimento e ir para a faculdade são instrumentais. Para um jovem homem, eles são instrumentais para obter um emprego. Para uma jovem mulher, são instrumentais para obter um jovem homem. Mas o emprego e o casamento também são meramente instrumentais; para criar uma família e enviar as crianças para a faculdade. O xadrez, no entanto, é instrumental em limitar os contatos sociais, portanto ao se evitar o casamento e seus gastos, esta economia é instrumental para se comprar um jogo de xadrez mais bonito. Em nenhum lugar há um valor intrínseco. A escolha, portanto, entre o casamento e o xadrez é inteiramente irracional.

Dewey tentou escapar deste criticismo ao afirmar que há maus ideais. Sem prazer estético, o ser humano pode se tornar uma raça de monstros econômicos (*Reconstruction in Philosophy*, pág. 127). Mas poderia Dewey manter consistentemente a posição de que os monstros são intrinsecamente maus?

Em um outro lugar, ele se apoiou numa opinião comum e declarou que nenhuma pessoa honesta pode pensar que assassinato é instrumental para qualquer coisa boa e que todo mundo se ressente com atos de crueldade libertina (Dewey e Tufts, *Ethics*, págs. 251,165,292). Mesmo assim sabe-se que os comunistas e outros radicais usam o assassinato como um instrumento político (cp. Hermann Raschhofer, *Political Assassination*, Tübingen [1964]); e alguns latinos apreciam a crueldade libertina de touradas.

Em sua oposição à crueldade libertina, Dewey herdou o ideal puritano. Além da inconsistência de confiar na ética protestante, há mais questões formidáveis sobre como alguém decide entre idéias incompatíveis: assassinato, justiça igualitária, direito das minorias, crueldade libertina, e bondade. Se nada é intrinsecamente valioso, como poderia Dewey escolher?

De fato, como poderia Dewey escolher fazer qualquer coisa? Se não há valores intrínsecos, se não há um objetivo final, assim como a *Felicidade* aristotélica, se o homem não tem um fim principal,

pelo qual somente os meios subordinados tornam-se recompensadores, a questão ética final se levanta com força total: Por que continuar a viver, por que não cometer suicídio?

O valor da vida não é somente mais um ponto de detalhe, como se um grupo discutisse o roubo e a honestidade, a brutalidade e a bondade, e então discutisse o suicídio. Estes detalhes particulares são subsidiários da questão adotada da razão para se viver. Obviamente, um homem não pode escolher nem honestidade nem roubo, a menos que ele tenha escolhido primeiro viver.

Muitos moralistas modernos, diferente de Kant, recusam enfrentar esta questão. F. C. S. Schiller, um pragmático como Dewey, observa que a possibilidade lógica de um pessimismo que entende a vida como sendo, não necessariamente dolorosa, mas meramente muito triste e chata para ser digna do trabalho. Por outro lado, ele não oferece nenhum argumento contra esta posição.

Esta visão pessimista não é um fingimento estranho de poucos pesquisadores de publicidade. O Budismo, com seus milhões, é uma boa aproximação. Com suas condições, o Budismo não aprova o suicídio — mas não porque eles pensam que a vida é de valor. O suicídio é rejeitado porque eles pensam que não é eficaz o suficiente. Não extingue a vida. Assim eles tentam suprimir todos os desejos, tentam deixar de fazer escolhas, e assim chegam à "extinção" do Nirvana.



John Dewey. © *H.P*

A falha em dar uma refutação racional ao pessimismo é a final refutação da ética instrumentalista. Escolher uma ação como um meio para um outro *ad infinitum*, e para encontrar valor em nenhum lugar, parece nada mais do que a frustração de Sisyphus.

5. *Ética contemporânea.* Uma outra visão contemporânea sobre a ética necessita ser incluída, e isto é o que torna toda a história da ética secular fracassada. A visão (pois isto não é uma teoria, mas a ausência de toda teoria) tem uma aspecto negativo e outro positivo.

a. *Negativo.* P. H. Howell-Smith escreve em seu livro *Ética* que "A Filosofia moral é uma ciência prática; e seu objetivo é responder questões como 'O que deveríamos fazer?' Mas nenhuma resposta geral pode ser dada a este tipo de questão. O máximo que o filósofo moral pode fazer é pintar um quadro com vários tipos de vida... e perguntar qual tipo de vida você realmente quer levar."

As escolhas éticas são, portanto, preferências pessoais e ninguém pode questionar o fato de alguém preferir matar e estuprar, mais do que sua preferência por azeitonas e cebolas.

b. *W. H. F. Barnes.* O aspecto positivo deste ponto de vista é apresentado por W. H. F. Barnes, A. J. Ayer e C. L. Stevenson. Seus pontos afirmam que as proposições éticas são ejaculações emocionais. Barnes escreve, "Muitas (e não sei por que ele não diz todas) controvérsias surgem do valor dos julgamentos que são esclarecidos dizendo-se: 'Eu gosto disso e você não, e isto encerra o assunto'".

c. *A. J. Ayer.* Ayer é mais explícito: "Se eu digo para alguém, 'Você agiu erradamente ao roubar aquele dinheiro', eu não estou afirmando nada mais do que eu disse: 'Você roubou aquele dinheiro'. Além disso, é um erro, e eu não estou fazendo uma queixa sobre isso. Estou apenas evidenciando minha desaprovação moral. É como se eu tivesse dito: 'Você roubou aquele dinheiro' num tom horroroso... o tom... não acrescenta nada no significado literal da sentença."

d. *C. L. Stevenson.* Stevenson vai além de Ayer no que enfatiza, não simplesmente na aprovação ou desaprovação de alguém, mas principalmente, na tentativa de alguém induzir o mesmo sentimento em outras pessoas. Quando um indivíduo diz: "Roubar é errado", não significa que ele não

goste disto, mas, além disso, está tentando persuadir mais alguém a não gostar. Isso é similar para a afirmação, "o gosto das cebolas é horrível". Isso não expressa nenhuma informação sobre as cebolas; em vez disso, somente uma tentativa de persuadir a alguém a comer azeitonas.

Suponha que a pessoa insista no gosto e coma cebolas. Suponha que a outra pessoa insista no roubo e em touradas. O que há nestes casos de desacordo moral? Stevenson admite francamente que não há método racional para esclarecer tais desacordos. O único método é a eloqüência e a persuasão emocional.

É verdade que a persuasão, como o suborno, funciona às vezes, mas ela não suporta a conclusão de que a ação recomendada é boa ou obrigatória. Não é obrigatória para a pessoa persuadida, mas, mais precisamente, ela não é obrigatória nem para a primeira pessoa. O único problema que Stevenson resolveu é o de conseguir com que a outra pessoa inescrupulosa faça o que o persuasor inescrupuloso quer. O problema real da ética, entretanto, é como decidir qual ação e quais princípios devem ser admitidos. Negando-se a resolver este problema é onde Stevenson, a ética emocional e o secularismo falham.

II. Alguns princípios cristãos

Uma ética satisfatória precisa de princípios para a consistência sistemática e detalhes para a aplicação prática. Omitindo-se o primeiro, produz-se o caos; omitindo-se o último, remove-se todas as orientações para a escolha e para a ação.

A. O Decálogo e suas implicações. Durante o primeiro século e metade da Reforma Protestante, os Calvinistas (Reformados, Presbiterianos e Puritanos) se distinguiram por sua ênfase na ética. Eles não somente enfatizaram os Dez Mandamentos — naturalmente alguém esperaria alguma forma de ética cristã para admiti-los como obrigações básicas — como encontraram dificuldades em esboçar suas implicações. Este trabalho, iniciado por Calvino no *Institutes* (as Institutas), II, viii, é resumido no *Catecismo Maior de Westminster*, do qual as seguintes citações ilustram a aplicação detalhada da lei divina em situações morais da vida.

Quais regras são observadas para a correta compreensão dos Dez Mandamentos? A. Para a correta compreensão dos Dez Mandamentos são essas as regras a serem observadas: - 1. Que a lei é perfeita e é obrigatória a todos, para a completa conformidade de todo homem a essa justiça e a completa obediência para sempre; para exigir a maior perfeição de todo dever e proibir o menor grau de todo pecado. 2. Que ela é espiritual e alcança a compreensão, a vontade, a afeição e todos os outros poderes da alma, assim como as palavras, as obras e os gestos. 3. Que uma coisa e a mesma coisa, em diversos aspectos, é exigida ou proibida em vários mandamentos. 4. Que, onde um dever é imposto, o pecado contrário é proibido; e, onde um pecado é proibido, o dever contrário é imposto: então, onde a promessa é anexada, a ameaça contrária é incluída; e, onde a ameaça é anexada, a promessa contrária é incluída. 5. Que, o que Deus proíbe, não há tempo para ser feito; o que ele ordena é sempre nosso dever; e, mesmo assim, nem todo dever pessoal deve ser feito o tempo todo. 6. Que, sob um pecado ou dever, todos da mesma forma são proibidos ou mandados, juntos com todas as causas, meios, oportunidades e aparência disso e, além disso, provocações. 7. Aquilo que é proibido ou ordenado a nós mesmos, estamos sujeitos, segundo a nossa posição, a nos esforçarmos para que aquilo possa ser evitado ou realizado por outros de acordo com o dever da posição deles. 8. Que, no que é ordenado aos outros, estamos sujeitos segundo a nossa posição e vocação, para sermos auxílio para eles; e estar atentos em participar com outros do que é proibido a eles.

"P. 134. Qual é o sexto mandamento? A. O sexto mandamento é: "Não matarás".

"P. 135. Quais são os deveres exigidos no sexto mandamento? A. Os deveres exigidos no sexto mandamento são estudos cuidadosos e tentativas lícitas para preservar a nossa própria vida e a dos outros, resistindo a todos os pensamentos e intenções, subjugando todas as paixões e evitando todas as oportunidades, tentações e práticas que tendem ao injusto para tirar a vida de alguém; pela justa defesa disso contra a violência; suportar a paciente mão de Deus, tranqüilidade de mente, alegria de espírito; um moderado uso da carne, bebida, físico, sono, trabalho e da recreação; misericordiosos pensamentos, amor, compaixão, mansidão, gentileza, bondade; tranqüilidade, suavidade, discurso e comportamento cortês: autocontrole, boa vontade para se reconciliar, suportando e perdoando pacientemente injúrias e retribuindo com o bem o mal; confortando e socorrendo o aflito e protegendo e defendendo o inocente."

"P. 136. Quais são os pecados proibidos no sexto mandamento? A. Os pecados proibidos no sexto mandamento são todos os que tiram a nossa própria vida, ou a dos outros, exceto no caso da

justiça pública, guerra lícita ou em legítima defesa; negligenciar ou retirar o lícito ou os meios necessários de preservação da vida; a ira pecaminosa, o ódio, a inveja, o desejo de vingança; todas as paixões excessivas e preocupações; uso exagerado da carne, bebida, trabalho e recreação; palavras de provocação; opressão, desavenças, ferimentos, ofensas e o que quer que leve a destruição da vida de alguém."

Qual é o oitavo mandamento? A. O oitavo mandamento é: Não furtarás."

Quais são os deveres exigidos no oitavo mandamento? A. Os deveres exigidos no oitavo mandamento são a verdade, a fidelidade e justiça nos contratos e no comércio entre os homens; retribuindo a todos eles o seu direito; restituição de mercadorias ilegalmente retidas do proprietário correto delas; dar e emprestar gratuitamente de acordo com nossas habilidades e necessidades dos outros; moderação de nossos julgamentos, desejos e afeições concernentes aos bens mundanos; uma pesquisa e cuidado providente para obter, manter, usar e dispor daquelas coisas que são necessárias e convenientes para o sustento de nossa natureza e adequadas para nossa condição; um chamado lícito e cuidadoso; sobriedade, evitando ação judicial e fiança desnecessários, ou outras formalidades; e um esforço por todos os meios legais e ilegais de procurar, preservando e promovendo a riqueza e aparência dos outros, bem como a nossa."

Quais são os pecados proibidos no oitavo mandamento? A. Os pecados proibidos no oitavo mandamento, ao lado da negligência dos deveres exigidos, são o furto, o assalto, ser ladrão e receber algo roubado; conduta fraudulenta; falsos pesos e medidas; remoção de fronteiras; injustiça e infidelidade nos contratos entre os homens, ou em assuntos de confiança; opressão; extorsão; agiotagem; suborno; processos vexatórios; recintos desonestos e depredação; monopolizar mercadorias para aumentar o preço, ocupações ilegais e todas as outras formas injustas e pecaminosas de tomar ou reter o que pertence a seu vizinho, ou auto-enriquecimento; cobiça; apreciar e gostar excessivamente dos bens mundanos; vantagem desordenada e estudos premeditados para obtê-los, guardando e usando-os; invejar a prosperidade alheia: da mesma forma a frivolidade, o desperdício, o jogo a dinheiro e todas as outras formas pelas quais indevidamente prejudicamos a nossa condição exterior: e nos defraudando do uso e conforto devido àquela condição que Deus nos tem dado."

Além de oficiais e, portanto, breves exposições de éticas, existem inúmeros livros, quer na ética cristã como no todo, quer nos problemas particulares, tais como divórcio, família, alcoolismo, etc., ou em seções bíblicas como a ética dos evangelhos e do AT. Alguns desses são bíblicos e ortodoxos; outros são liberais. Em geral, mostram quantos detalhes podem ser obtidos pelo entrelaçamento de material bíblico (*Veja* BIBLIOGRAFIA).

B. Pressuposições cristãs. Se um dos propósitos da ética é fornecer instrução concreta aplicável à vida cotidiana, a superioridade do Cristianismo sobre as tentativas seculares é inquestionável. Os Dez Mandamentos, entretanto, se valem de certas pressuposições que proporcionam bases mais teóricas e teológicas para a ética bíblica.

1. *Autoridade.* A validade dos Dez Mandamentos provém da autoridade bíblica. Se a Bíblia é composta de mitos e superstições — produto da engenhosa construção humana — ninguém seria obrigado a obedecer seus mandamentos. Ao lado dos sistemas seculares discutidos previamente, os homens podem escolher o Código de Hamurabi ou considerar as exigências do Alcorão, o Vedas e outros livros sagrados. A moralidade cristã, portanto, depende da Revelação Cristã.

Para material adicional sobre autoridade bíblica *Veja* BÍBLIA, INSPIRAÇÃO.

Subjacente, a autoridade da Bíblia é a autoridade de Deus que a deu; e Deus que deu a Bíblia não é apenas algum tipo de deidade, mas é o único com características definidas.

2. *Revelação.* É quase repetitivo insistir que uma das características de Deus é a habilidade de falar. Mas a repetição é perdoável porque muitos teólogos contemporâneos negam que Deus possa falar. Eles podem tentar encontrar algum lugar para a Revelação na teologia, mas é uma revelação não verbal, algo diferente da comunicação da verdade. A Revelação nessas teologias pode ser os atos poderosos de Deus na história ou alguma experiência mística de ataque ou confronto.

Esta visão da revelação é inútil. Sem informação divina o homem não pode discernir quais eventos históricos foram atos poderosos de Deus — o Êxodo talvez; mas porque não, também, a travessia do Rubicão por César e a captura de Stalin de Berlin? O que é pior, após a seleção de uma série de eventos, o homem seria incapaz de interpretá-los. Haveria alguma diferença de valor entre a travessia do Mar Vermelho por Moisés e a travessia do Rubicão por César? Esses eventos significam que ninguém deveria comer porco, ou que todos deveriam apoiar

os direitos civis, ou que a presença em jogos de futebol é uma adoração aceitável? As tentativas de extrair implicações práticas desses eventos históricos, somente reverteriam para teorias seculares de desenvolvimento ético fora da experiência, a qual tem sido apresentada como impossível.

A ética exige informação definida como o que é certo e errado, e tal informação somente pode ser revelada por uma viva comunicação com Deus.

3. *Imutabilidade.* Na presente década, vários livros foram publicados sobre ética teológica, presumivelmente em oposição ao secularismo religioso. O tipo de ética depende do tipo de teologia. Um livro defende o conceito da "Nova Moralidade" que, atualmente, é oferecida como substituta para os Dez Mandamentos. O Dr. James Sellers declara que os homens precisam de uma nova moralidade, uma nova ética e uma nova teologia. Em favor de uma mudança ética ele aprova a afirmação de Paul Ramsey: "No plano da teoria em si, alguma formulação da ética social cristã está sempre precisando de reformulação." (*Theological Ethics*, págs. ix,39).

O conceito que os princípios da ética (não simplesmente suas aplicações para a mudança das formas sociais, mas os próprios princípios básicos) devam ser sempre alterados, exige crer que Deus muda e que a sua revelação também muda. Obviamente, isso necessita uma rejeição dos Dez Mandamentos e dos preceitos bíblicos derivados. Ainda que o Dr. Sellers não seja muito claro sobre a natureza de Deus, não poderia ser mais claro em sua rejeição da Escritura. Ele define revelação como "algo [que] aconteceu para nós em nossa história que condiciona todo nosso pensamento" (ibid. pág. 71); como por exemplo, a morte da mãe de alguém. Concernente à Bíblia, ele diz, "pior, nos alguns lugares onde ela não silencia, ela nos aconselha com algo que é manifestamente nocivo, se tomado literalmente"; e "a Bíblia também ilustra seus discernimentos com exemplos de moralidade obsoletos ou completamente inaceitáveis" (págs. 88,92).

O conceito de uma mudança de moralidade pressupõe a crença na variação de Deus e levanta questões teológicas (*veja* ETERNIDADE E IMUTABILIDADE). Se, por outro lado, os homens aceitarem os Dez Mandamentos como obrigações permanentes, eles também devem aceitar o conceito bíblico de um Deus imutável. A moralidade bíblica e a teologia bíblica são inseparáveis.

A idéia de que a firme moralidade da Bíblia deva agora ser substituída por algo livre é uma prática perigosa desta época. Em oposição às instruções específicas de Cristo acerca do divórcio e de novo casamento, algumas denominações oficialmente incentivam seus ministros a substituírem seus próprios julgamentos permissivos; e ministros de várias denominações aprovam o adultério se as duas pessoas "realmente amam uma a outra". Toda esta "nova moralidade" — atualmente tão velha como os Cananeus — provém de uma rejeição do Deus da Bíblia.

4. *Soberania de Deus.* Imutabilidade, entretanto, não é a única característica divina necessária para uma ética cristã sistemática. Soberania é até mais importante.

Na filosofia platônica, os princípios da ética, embora diferenciem em detalhes daqueles do Cristianismo, são suficientemente imutáveis. Mas Deus, o criador do céu e da terra, não é soberano, segundo Platão; acima de Deus está um imutável Mundo de Idéias ao qual até ele deve se submeter.

Em tempos modernos, o ponto da questão é exemplificado na filosofia de Leibniz. Sua famosa frase de que esse é o melhor de todos os possíveis mundos, uma frase que o *Candide* de Voltaire ridiculariza com força brutal, depende do conceito de que vários possíveis mundos existam numa espécie de forma projetada independentemente de Deus. Porque Deus é bom, ele naturalmente escolheu o melhor projeto no tempo da criação. Entretanto, o mundo atual é o melhor possível. Esse segue exatamente Platão que, em seu *Euthyphro*, afirmou que o bem não é bom porque Deus o aprova, mas que Deus o aprova porque ele é antecedente e independentemente bom.

O filósofo judaico Filo, que viveu no tempo de Cristo, embora profundamente influenciado por Platão, fez uma alteração que mudou completamente a teologia platônica e a leibniziana. Essa alteração consistiu em tornar Deus supremo e colocar o Mundo das Idéias na mente de Deus. Filo escreveu: "Deus tem sido classificado conforme o único e a unidade; ou melhor, mesmo a unidade tem sido classificada conforme o único Deus para sempre, como tempo, que é mais jovem que o cosmos." Nesta citação, Filo sujeita a matemática ao pensamento ativo de Deus. Similarmente, Deus não fará o bem porque o bem é independentemente bom, mas pelo contrário, o bem é bom porque Deus o quis.

Para o mesmo efeito, Calvino (Institutas, I, xiv, 1) escreveu: "Agostinho queixa-se justamente que é uma ofensa contra Deus perguntar por alguma

razão de coisas maiores que a vontade dele." Mais tarde (III, xxii, 2) ele diz: "quão excessivamente presunçoso é pesquisar somente dentro das causas da vontade Divina, a qual é de fato e é justamente denominada, ser a causa de tudo que existe. Se existe uma causa deve ser algo antecedente, visto que dela depende e é ímpio supor. A vontade de Deus é a maior regra de justiça, de modo que ele deve ser considerado justo devido a estas muitas razões e porque ele quer isso."

A soberania de Deus é a chave para o problema básico da ética. Por que alguma coisa é boa, correta ou obrigatória? Nem utilitarismo, nem pragmatismo, nem sentimentalismo podem dar uma resposta racional. Calvino dá a resposta em linguagem muito precisa: "a vontade de Deus é a maior regra de justiça; de modo que ele deve ser considerado justo devido a esta razão e porque ele quer isso." Deus estabelece as normas morais por decreto de soberania.

Que este princípio permeia a Bíblia, pode facilmente ser visto. Sem dúvida, o cristão espera que algo externo a Deus o obrigue ou o induza a criar um certo número de satélites solares em vez de um número diferente. Deus poderia ter criado água com um ponto diferente de congelamento. Similarmente, não houve causa externa na sua escolha no detalhe do ritual mosaico. Ele não poderia ter desejado que o Tabernáculo tivesse sido hexagonal em vez de retangular? Semelhantemente, ele não poderia ter imposto ao homem outros mandamentos em vez dos Dez? Foi simplesmente decisão dele ter um Sábado a cada semana em vez de dois? Ou ele não poderia ter criado o mundo em cinco dias e ter feito um quarto mandamento diferente para colocá-lo no sexto dia da semana? Não é devido a vontade de Deus que os homens diferem dos animais e não poderiam os homens terem sido feitos de tal forma que, nesse caso, o sexto, o sétimo e o oitavo mandamentos não se aplicariam?

A onipotência e a soberania de Deus, como o conceito controlador do Cristianismo, resolve os problemas de toda esfera. O poder de Deus é a resposta às objeções científicas contra os milagres; sua vontade é a autoridade para o governo civil e a chave para a ciência política; e, similarmente, seus preceitos constituem a ética. O bem ou o correto não é o desejo do maior número a ser determinado por um cálculo impossível; o certo ou a justiça é o que Deus manda, e ambos devem ser descobertos pela leitura da Revelação escrita. As sanções não são as de Bentham, nem é a virtude sua própria recompensa; pelo contrário, Deus impõe a obrigação moral pelo gozo no céu e sofrimentos no inferno. Aqui está uma consistência lógica única ou pelo racionalista Leibniz ou pelo emocionalista Stevenson; aqui está um detalhe prático fora do secularismo; aqui estão as sanções das quais Stalin e Hitler não poderiam escapar. Assim é a ética cristã.

BIBLIOGRAFIA. H. Sidgwick, *A History of Ethics* (1886); N. Smyth, *Christian Ethics* (1892); W. S. Bruce, *The Ethics of the Old Testament* (1909); D. S. Adam, *A Handbook of Christian Ethics* (1925); E. W. Burch, *The Ethical Teaching os the Gospels* (1925); A. C. Knudsen, *The Principles of Christian Ethics* (1943); C. F. H. Henry, *Christian Personal Ethics* (1957); J. Murray, *Principles of Conduct* (1957); J. Sellers, *Theological Ethics* (1966); G. F. Woods, *A Defence of Theological Ethics* (1966).

G. H. CLARK

ÉTICA DE JESUS. Amplamente elogiada e variadamente interpretada, a ética de Jesus constitui não somente uma censura do pecado humano e fraqueza moral, mas também uma imagem nítida do tipo de pessoa que seus seguidores devem e podem ser.

I. Interpretação
  A. Principais escolas de pensamento
    1. Absolutista
    2. Modificada
    3. Reinterpretada
  B. Principais fatores envolvidos
    1. O ambiente
      a. Em relação à lei
      b. Em relação à escatologia
        (1) Consistente
        (2) Realizada
        (3) Futurista
        (4) Abordagem sugerida
      c. Em relação ao Evangelho
    2. A forma
      a. Literária
      b. Didática
  C. Indicadores para a interpretação adequada

II. Conteúdo
  A. Ensino negativo
  B. Ensino positivo
    1. Ética pessoal
    2. Ética social
      a. Dever para com o estado
      b. Casamento e divórcio

III. Sanções

I. Interpretação

A. Principais escolas de pensamento. 1. *Absolutista.* Vários intérpretes têm entendido a ética de Jesus de uma forma que tem enfatizado a natureza absoluta de suas exigências. Embora suas idéias variem, eles têm em comum a idéia de levar o ensino com muita seriedade. Todavia, em sua maioria, falham ao relatá-la em sua exatidão para viver aqui e agora.

O sumário abaixo deve ser observado: (1) A visão característica da ortodoxia luterana é a de que o ensino ético não é muito entendido como um guia para a vida, mas como um meio de trazer-nos ao arrependimento de nossas falhas para vivermos de acordo com ela. (2) A visão da ética interina colocada anteriormente por J. Weiss e A. Schweitzer é a de que a exatidão da ética de Jesus foi condicionada por sua convicção de que a vinda escatológica do reino era iminente. A severidade de seu ensino é explicada pela teoria que foi projetada somente como "regras de emergência" para o breve período interino anterior à sua vinda. (3) A extrema interpretação dispensacionalista insiste que o Sermão da Montanha, ao menos, é a ética do futuro reino de Deus, que é estabelecido na terra subseqüente à Segunda Vinda (embora ele seja entendido como uma aplicação secundária para o cristão aqui e agora). (4) Superficialmente semelhante a anterior é a visão mantida por Dibelius e outros que acham que o ensino é uma declaração da vontade divina, não condicionado por uma consideração de conveniência. Como tal, entretanto, está designado a abalar pessoas dentro da ação. (5) Em sua visão, Bultmann assegura que a severa exigência de Jesus constitui um chamado existencial para decisão. (6) Finalmente, existe a visão exposta por eruditos tais como Windisch e, mais recentemente, por J. Knox, de que o ensino foi projetado para ser rigoroso e que sua severidade deveria ser levada com seriedade. Ele deve ser interpretado fielmente e aplicado absoluta e universalmente. Entre aqueles que têm tentado praticá-lo em sua completa exatidão, o mais famoso é Tolstoi.

2. *Modificada.* Outras interpretações têm, de uma forma ou outra, modificado o ensino ético de Jesus.

No início da história da Igreja, a idéia de "dois padrões" foi aplicada à ética de Jesus. Segundo esta visão, visto que as ordens básicas se aplicam universalmente, o conselho dado além dessas ordens é relevante somente àqueles que voluntariamente os aplicam a si mesmos. Entretanto, menos é esperado da posição e do conteúdo do daqueles que, por exemplo, abraçam a vocação "religiosa".

Lutero, embora arduamente repudiando a idéia dos dois padrões, todavia sustentou vigorosamente a idéia de "duas esferas", e somente em uma delas se aplica o ensino rigoroso — a esfera espiritual a qual ele entendeu ser a esfera das relações pessoais. Na esfera temporal, aquela da relação entre cristãos, a direção especial não é necessária. A lei terrena e a lei natural provê toda a direção que é necessária.

Por outro lado, o ensino ético tem sido atenuado. Assim, alguns têm figurativamente e especialmente enfatizado a natureza hiperbólica da linguagem na qual o ensino foi dado, de forma a modificá-lo mais ou menos drasticamente. Outros o tem interpretado à luz do conteúdo geral da Escritura e, assim, tem reduzido sua severidade. Alguns simplesmente o tem abrandado a fim de torná-lo mais praticável.

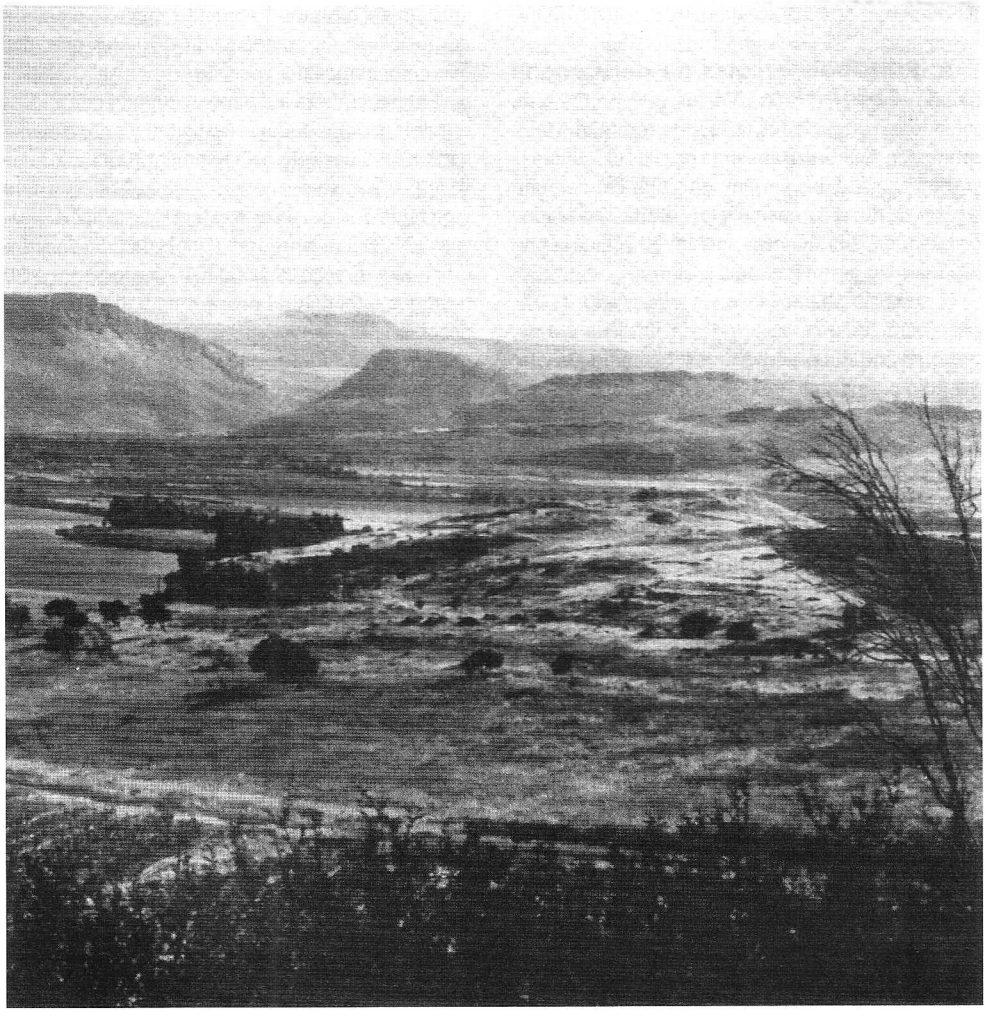
3. *Reinterpretada.* Resta considerar os métodos de interpretação que vêem o ensino sob uma vasta luz que transcende as próprias palavras.

Alguns consideram o ensino de Jesus como dominador ou proibitivo não simplesmente nos atos particulares especificados, mas também em alguma outra ação de um tipo semelhante. Esta aplicação do ensino em termos de atos tende a focalizar a atenção no lado externo da moralidade.

Outros vêem os atos particulares individuais ordenados ou proibidos como símbolos de atitudes internas. Estes, certamente, devem ser incluídos não somente nos atos específicos, mas também em outros. Esta visão tem um efeito semelhante a anterior, mas focaliza a atenção na atitude interna, em vez de em atos externos.

B. Principais fatores envolvidos. 1. *O ambiente.* É impossível abstrair o ensino ético de Jesus de seu contexto total sem distorcê-lo seriamente. T. W. Manson tem mostrado que a idéia da ética como disciplina autônoma de pensamento é anti-bíblica. Por isso, é importante dar atenção a alguns aspectos do contexto religioso da ética de Jesus — lei, escatologia e evangelho.

a. *Em relação à lei.* Jesus veio não para destruir a lei, mas para cumpri-la (Mt 5.17-18). Isso significa que ele a endossa. Isto ele fez, primeiro, através de uma obediência singular. Não somente em questões morais, mas também em sua ampla conotação, Jesus age de acordo com a lei (Mt



O lugar tradicional do Sermão do Monte, os Chifres de Hattin vistos a partir das colinas acima de Cafarnaum. © *Lev*

17.27; 23.23; Mc 14.12). Segundo, ele endossou seu ensino subordinando todos sob a dupla unidade — o amor a Deus e ao próximo (Mt 22.37-40).

Por outro lado, uma vez que o cumprimento inclui em seu significado "trazer à plenitude da perfeição" (J. F. A. Hort, *Judaistic Christianity*, pág. 15). Jesus reinterpretou e reaplicou, bem como consolidou a lei. Com sua própria autoridade rejeitou interpretações dos escribas não somente em questões cerimoniais, por exemplo, o Sábado (Mc 2.23-28; 3.1-6; Lc 13.10-17; 14.1-6), o jejum (Mc 2.18-22) e o ritual de purificação (Mt 15.1-20; Mc 7.1-23; Lc 11.37-41), mas também em questões morais (Mt 5.21-47). Outrossim, ele reinterpretou o papel da lei de uma forma a elevar a lei moral à posição de importância maior àquela concedida no AT. Ele rejeitou o princípio da purificação (Mc 7.15; 18-23); despojando as tradições dos homens que serviam para ocultar as exigências morais da lei (Mt 15.3-9); e afirmou a primazia dos requisitos morais dentro da lei como um todo (Mt 12.1-8; cp. 23.23).

Levando em consideração a insistência dos profetas na inutilidade da cerimônia à parte da obediência à lei moral e, de fato, na supremacia do último sobre o primeiro, isso não é completamente estranho. Mas, J. I. Packer em *Our Lord's Understanding of the Law of God* (9 ss.) tem chamado atenção para a nova "profundidade de exposição" e "ênfase na aplicação" do ensino éti-

co de Jesus. O primeiro — visto na obrigação de amar os inimigos e perdoar e amar os outros como a si mesmo — origina-se da revelação completa do caráter de Deus na pessoa do próprio Jesus. O último — visto na ênfase de qualidades do caráter como humildade, brandura e generosidade, em vez de um mero comportamento externamente correto — reflete as funções positivas do novo pacto que Jesus veio estabelecer, em contraste com as largas funções negativas do antigo pacto.

A novidade do ensino de Jesus não deveria ser exagerada. Mesmo as antíteses de Mateus 5.21 e seguintes dizem respeito à correta lei oral e extraem as implicações das provisões da lei moral. W. D. Davies descreve-as em termos de exegese em vez de antíteses.

Profundamente enraizado na lei e nos profetas, o ensino ético de Jesus consiste em pronunciamentos de autoridade que extraem as implicações mais profundas da lei de Deus, à luz da revelação completa do seu caráter. Como tais, eles constituem uma exigência moral de alta ordem, mesmo que — como será observado adiante — não devam ser vistos simplesmente em termos de exigências legais.

b. *Em relação à escatologia.* (1) Consistente. A teoria da escatologia consistente, associada a Weiss e Schweitzer, marcou uma reação vigorosa contra a depreciação do elemento escatológico no ensino de Jesus que predominou no início do séc. 20. O agudo contraste à visão ritschiliana, eruditos tais como Harnack que manteve o elemento escatológico foi simplesmente formal, a concha dentro da qual se colocou a semente do ensino moral, foi afirmado que "a totalidade dos enganos éticos sob o conceito de arrependimento — penitência para o passado e a determinação para viver daqui por diante liberado de tudo que é mundano na expectativa do reino Messiânico" (Schweitzer). Uma ética rigorosa, tal como Jesus ensinou, somente poderia ser relevante para o curto período interino de vida, que deve ser vivido sob "regras de emergência" antes da vinda apocalíptica do reino.

Essa teoria, como Dean Inge mostrou, "torna Cristo um monstro psicológico e seu caráter um enigma insolúvel". A Igreja Primitiva não entendeu seu ensino, sem dúvida lembrando suas derradeiras palavras (Mt 28.18-20). Ademais, tem sido questionado que o ensino ético não é sempre diretamente influenciado por considerações escatológicas. De fato, como C. W. Emmet salientou, "onde o conteúdo do ensino deve ser observado como determinado pela perspectiva escatológica, o motivo escatológico é notadamente ausente" (*Expositor* [1912], pág. 429). Como já foi observado, a ética de Jesus está profundamente enraizada no ensino ético do AT.

(2) Realizada. Esta reação contra a escatologia consistente é baseada naqueles relatos e parábolas dos evangelhos que indicam que o reino de Deus vem na pessoa e na obra de Jesus. O ensino ético não está, entretanto, colocado no contexto do período interino antes da vinda do reino, mas no próprio reino.

Esta visão é um corretivo necessário para a escatologia consistente evitando muito da naturalidade da apresentação ritschliana da ética de Jesus. Pois ela afirma que a iniciativa divina tem sido colocada depois da vinda de Jesus que cumpriu as profecias das Escrituras. Contudo, isso falha em fazer a justiça adequada à evidência apresentada nos evangelhos que mostram que Jesus falou em termos da Segunda Vinda. Nem mesmo a modificação desta visão indicada pela revisão do termo "escatologia realizada" para "escatologia inaugurada" pode desviar a força desta crítica.

(3) Futurista. A visão de alguns dispensacionalistas de que o ensino ético do Sermão da Montanha, senão o ensino ético de Jesus como um todo, está relacionado com o futuro reino milenar a ser estabelecido na terra após a Segunda Vinda, pareceria indicar outra apresentação que não é insuficiente para fazer justiça aos dados bíblicos. Somente uma exegese distorcida pode negar a força de Mateus 12.28, a qual afirma que o reino de Deus "é chegado". As referências no sermão à atividade maligna de perseguidores (Mt 5.11,12,44) e todo o contexto de vida numa sociedade mista não podem ser acomodados no reino milenar. A explicação proferida de que há uma referência secundária à vida do cristão na sociedade contemporânea é mais engenhosa que convincente.

(4) Abordagem sugerida. Embora nenhuma das visões acima mencionadas seja adequada, cada uma contém algum elemento verdadeiro. Juntas, apontam o caminho para um entendimento da relação entre a ética de Jesus e o reino de Deus.

Existe, certamente, um sentido no qual a ética é enraizada na idéia do reino como um fato externo, independente de todas as contingências terrenas — nada menos que a soberania de Deus. Isso explica seu poder absoluto e a magnitude de sua exigência. "Sede vós pois perfeitos, como é perfeito o vosso Pai que está nos céus" (Mt. 5.48).

Ao mesmo tempo, a "escatologia realizada" tem alguma contribuição para o entendimento

do ensino. É evidente que ela foi dada pela ação aqui e agora. Atestada por sinais significativos, a presença do Rei deu uma indicação certa de que o reino de Deus tinha vindo. Como um mestre por excelência, Jesus expôs com a força total de sua autoridade divina os princípios morais do reino para aqueles que o reconheceram pelo que ele foi.

É igualmente claro que a consumação do reino foi — e é — ainda futura. Presente no mundo e dinamicamente ativo entre os homens, o reino ainda não completou a esfera da sociedade humana e existem dados inadequados para acreditar que ele fará isso, à parte da direta intervenção divina.

Portanto, a ética de Jesus pode ser melhor interpretada em termos do conceito dinâmico da regra de Deus que já tem se manifestado na pessoa dele, mas virá à sua consumação somente como um resultado da nova ação escatológica (veja G. E. Ladd).

c. *Em relação ao Evangelho*. Existem muitos que vêem o ensino ético de Jesus como o coração, senão a soma e substância da mensagem cristã. Isso tem sido particularmente verdadeiro no Protestantismo liberal, como exemplificado em A. von Harnack e nos representantes do "evangelho social".

Um corretivo necessário para isso tem sido dado pela distinção feita por C. H. Dodd entre κήρυγμα (kerigma) e διδαχή (didaquê) — mesmo que a distinção seja exagerada às vezes. Religião e ética, embora intimamente ligadas, não devem ser confundidas, nem mesmo identificadas. Exatamente como a ética no AT teve uma base religiosa e a lei foi uma obrigação do pacto de Deus, assim também a ética no NT e a religião não devem ser confundidas pelo ensino seguido da pregação do Evangelho. O ensino de Jesus confirma a contenda — que precisa ser levantada não somente contra o Protestantismo liberal, mas também contra os aderentes da Nova Moralidade — de que a ética cristã é essencialmente ética para os discípulos? Existem indicações claras para isso.

Em primeiro lugar deve ser chamada atenção para o fato de que o ensino ético de Jesus é essencialmente personalístico. Ele ensinou sobre as bases de sua própria autoridade ("Eu lhe digo"); chamou os homens para segui-lo; e reivindicou uma resposta sobre as bases não da compulsão nem mesmo da concordância com as exigências legais, mas da dedicada e alegre obediência a ele mesmo (Jo 14.15). Em seu ensino, "por causa da justiça" (Mt 5.10) e "por minha causa" (5.11) são termos permutáveis. Embora ele ensinasse as imposições morais, seu preceito de amor foi formulado como uma ordem (Jo 13.34) e apesar do fato de ter tomado uma posição na lei mosaica, não foi um simples legislador, um novo Moisés e nada mais. Visto que a lei de Moisés derivou suas sanções do fato de que era também a lei de Deus, a lei de Cristo (Gl 6.2) tomou parte nos seus próprios direitos em relação dinâmica à sua pessoa.

Além disso, em seu ensino ético, Jesus clamou por uma transformação radical de caráter. "Arrepender-se e crer no Evangelho" foi sua primeira ordem e a resposta a isso era, e é, o pré-requisito essencial. Desde que ele ensinou que o coração do homem é a fonte da corrupção moral (Mt 15.19,20), é dificilmente surpreendente que ele tenha exigido que a transformação de caráter se desse em sua fonte (12.33). A árvore deve tornar-se boa para dar bom fruto.

O ensino ético de Jesus no Sermão da Montanha é claramente colocado no contexto da graça. Direcionado aos discípulos, as exigências éticas são precedidas pelas bem-aventuranças que, longe de serem recompensas prometidas por comportamento virtuoso, são expressões extraídas da graça divina. Na verdade, os críticos da forma vêem esse contexto como obra da Igreja Primitiva; Jeremias, por exemplo, observa o sermão como um catecismo cristão primitivo, no qual as declarações disseminadas de Jesus foram reunidas no que ele admite ser um contexto da graça. Tal colocação, entretanto, está em perfeita harmonia com a colocação geral do ensino ético que — como a ética do reino — é a ética da nova promessa da forma de vida dos filhos de Deus e da ética do novo coração e do novo espírito. Somente aqueles que têm se arrependido e se comprometido com o discipulado, aqueles que são seguidores de Jesus — como T. W. Manson mostra em *Ethics and the Gospel* — são os próprios objetos de seu ensino.

2. *A Forma*. a. *Literária*. Não há evidência para sugerir que o ensino ético de Jesus foi proferido sistematicamente. Certamente, em sua forma registrada ele tem o caráter de relatos dispersos; mesmo o Sermão da Montanha não é um tratado ético. Além disso, já que os relatos foram freqüentemente dados como resposta a questões particulares ou em contextos de situações da vida, eles expressam "com fascinante finalidade um aspecto somente da verdade eterna, e aquele aspecto no qual uma ocasião particular precisou ser enfatizada" (S. Cave, *The Christian Way*, pág. 45). É óbvio que o ensino dado até aqui era

freqüentemente expresso em linguagem figurada. Metáfora e hipérbole, junto com símile, parábola e paradoxo, foram usadas com grande efeito para dar força ao ensino. Algúem pode tentar racionalizar um camelo passando pelo buraco de uma agulha, mas o grão e o tronco, o mosquito e o camelo não são facilmente interpretados literalmente. Nem a ordem para cortar fora a mão ou pé, nem arrancar o olho que causa o pecado.

É um princípio fundamental da interpretação literária, tanto a bíblica quanto a secular, que deveria ser dada a devida atenção à forma literária empregada. Isso não é dizer que o significado deve ser atenuado, mas que deveria ser entendido conforme o modo no qual ele é expressado. Portanto, é necessário reconhecer a metáfora, a hipérbole e o restante, e interpretá-las desta maneira, sem de modo algum, diminuir a força proposta no ensino. Não é fácil, especialmente para os ocidentais reconhecer o uso oriental da linguagem figurada. A sugestão de L. Dewar, de que o ensino deveria ser interpretado metaforicamente quando entendê-lo literariamente envolve uma *reductio ad absurdum*, permanece um critério subjetivo. Todavia, apesar das dificuldades, está claro que exatamente como "setenta vezes sete" não deve ser entendido matematicamente, então a ordem de orar em secreto não deve ser entendida como proibir orar em público.

b. *Didática*. Não somente a forma literária do ensino precisa ser levada em conta, o que pode ser chamada de forma didática também deve ser reconhecida. A sugestão feita por Anderson Scott de que as injunções éticas caem em categorias diferentes é digna de séria consideração.

Não somente expressado formalmente, mas também fundamentando o ensino ético como um todo, Anderson Scott discerniu um simples mandamento — amar a Deus e ao próximo. Ao longo desta ordem estão vários exemplos que servem para ilustrar formas específicas na qual o amor pode vir a se expressar. O relato sobre oferecer a outra face, dar a capa e a túnica, andar a segunda milha e dar a todo que pedir, são, portanto, ilustrações do alcance no qual o amor está preparado para agir em situações típicas. Seria claramente uma seqüência contrária ao sentido geral do ensino de Jesus interpretar tais relatos simplesmente como exigências legais a serem interpretadas literalmente e obedecidas formalmente. Ao contrário, elas pareceriam ser exemplos do tipo de resposta que aqueles obedientes à ordem de amar estarão preparados a dar em circunstâncias provocantes. A direção proveniente de tais exemplos deve, entretanto, ser balanceada por outras direções dadas. Por exemplo, pode ser arduamente debatido que haja circunstâncias nas quais esperamos não ter de "dar" (cp. Mt 7.6).

Além da ordem e exemplos, Anderson Scott considera *consilia* como declarações dando um conselho urgente para determinadas pessoas em circunstâncias particulares. Logo, não devem ser tomadas necessariamente como obrigação de todos. A ordem de Jesus ao jovem rico para vender suas posses e dar tudo aos pobres foi direcionada a ele pessoalmente, à luz de sua particular condição espiritual, e ela ser generalizada.

Esta distinção não deve ser confundida com a distinção entre as ordens básicas obrigatórias a todos e o conselho suplementar que é voluntário. O último tem servido somente para produzir um duplo padrão com seu concomitante, a aquisição de mérito por ir além da obediência às ordens impostas a todos. O primeiro é uma ajuda para ver mais claramente a carga central do ensino ético de Jesus e o tipo de aplicação prática que pode ser dada a ele.

A ênfase sobre o amor como fator central e dominante na ética de Jesus é rapidamente distinta da visão mantida por representantes da Nova Moralidade, que defendem que o "amor" é o guia para as decisões morais. Para o amor do ensino de Jesus está o amor do Pai, que demanda expressão religiosa tanto quanto o ativismo ético; não existe religião sem ética nos evangelhos.

C. Indicadores para a interpretação adequada. O ensino ético de Jesus foi claramente projetado para ser levado com seriedade. Com todo o peso de sua autoridade messiânica e divina, Jesus reafirma os princípios morais fundamentais da lei e dos profetas do AT. Ao fazer isso, ele enfocou os imperativos do AT com uma nova intensidade, mostrando que estes se estendem tanto ao pensar como ao agir, para motivar tanto quanto para realizar. Com uma clareza surpreendente, ele revelou as exigências morais do reino de Deus que estavam agora operantes em sua pessoa e interpretou, com feitos corajosos, o caráter, assim como a conduta apropriada para seus seguidores. Expressada na linguagem ilustrada e clara do Oriente, suas interpretações pedem por um entendimento próprio de sua forma literária e didática. Além disso, o cristão que as lê nos evangelhos como parte da completa revelação da Escritura é compelido pelo dever de interpretá-las à luz do total ensino da Escritura.

II. Conteúdo

A. Ensino negativo. A ética de Jesus inclui sua franca denúncia do mal. O apelo para se arrepender (Mc 1.15), negar a si mesmo (Mc 8.34) e seguir a Jesus, envolve a renúncia de uma forma de vida em favor de outra.

Em comparação com o ensino de Paulo, pouco é dito sobre a condenação dos pecados sexuais. Isso foi, sem dúvida alguma, por causa do padrão relativamente alto do ensino e prática entre os judeus. Contudo, é dito o suficiente para mostrar que Jesus considerou fundamentalmente malignas muitas coisas, como a fornicação, o adultério, a licenciosidade (Mc 7.21-23), e, além disso, o desejo libidinoso (Mt 5.28).

Furto, homicídio (incluindo o pensamento ou a palavra irados de Mt 5.22) e atos maliciosos de qualquer tipo são também condenados, como também o discurso calunioso ou abusivo (Mc 7.21-22). Várias atitudes e disposições também encontram seus lugares na denúncia de Jesus sobre o mal. Isso inclui pensamentos que são processos mentais calculados para executar atos maliciosos — cobiça, ou o desejo insaciável de ter mais; falsidade, inveja, arrogância e insensibilidade moral (7.21-22)

Alguns desses pecados denunciados por Jesus podem ser descritos somente como pecados de natureza religiosa. As práticas religiosas como forma de encorajar a vaidade receberam sua condenação (Mt 6.1-5; 23.5-7). Ele também não poupou a hipocrisia dos fariseus (Mt 23). Uma pesquisa recente mostra que os fariseus se declaravam, em geral, aparentemente tão justos, ao ponto de levantar dúvidas quanto à integridade da acusação de Jesus contra eles.

Suas hipocrisias, porém, não apresentam tanta decepção consciente como nas cegueiras morais e autocorreção que cegaram suas sensibilidades. Eles podem não ter sido conscientes, mas eram hipocrisia, sem dúvida.

B. Ensino positivo. 1. *Ética pessoal.* Em seu sumário da lei, Jesus providenciou também um sumário de seu ensino ético positivo. Isso é encontrado na ordem para amar a Deus e ao próximo (Mt 22.37-39) e no preceito áureo do Evangelho (7.12). Apesar de semelhante ao Judaísmo, tal ensino era único. Aqui, exclusivamente, amar a Deus e ao seu próximo são especificamente ligados e relacionados um ao outro. Além disso, a ordem de amar é dada sem precedentes no ensino de Jesus. O Rabino Akiba pode ter citado o Antigo Testamento (Lv 19.18) como resumindo o ensino da lei, mas ele o viu como estando ao lado do resto dela, tanto escrita como oral. Hillel pode ter usado o preceito áureo do Evangelho, mas somente em sua forma negativa. Além do mais, Jesus radicalizou o amor revelando-o em seu significado total — não somente em seu ensino, mas também em sua vida. Em particular, universalizou o significado do amor por estender especificamente o termo "próximo" além dos limites daqueles que têm uma reivindicação sobre nós (Lc 10.29-37; cf Mt 5.43-47). Isso ele demonstrou em sua própria vida através da sua compaixão.

Amar a Deus é uma ordem que é absoluta e incondicional. Envolve o coração, a alma e a mente. Tal amor suprime todas as outras exigências e pedidos de subordinação de todo amor secundário. Por comparação, então, o amor pelo pai e mãe, esposa e filhos, irmãos e irmãs, é inimizade (Lc 14.26; cp. Mt 10.37). Já que nenhum homem pode servir a dois senhores, o amor e o serviço a Deus transmitem falta de interesse pelos bens e perspectivas materiais. Tais coisas devem ser observadas como itens sacrificáveis no serviço do reino de Deus e seu suprimento não deve ser uma questão de interesse excessivo, mas pode seguramente ser deixado nas mãos do Pai (Mt 6.19-34; Lc 12.13-34).

O amor pelo próximo está unido ao amor a Deus, embora não haja substituto para isso. João 15.12 mostra que o extenso amor deve ir no contexto do companheirismo de Cristo. O amor no ensino ético de Jesus não é simplesmente um sentimento de afeição; na realidade, o sentimento não é de importância primária. A parábola do Bom Samaritano e as obrigações de fazer o bem sem levar em conta o preço, mostram que, na essência, é a execução do bem aos outros.

Uma manifestação do amor especialmente enfatizado por Jesus é a prontidão para perdoar aos outros as suas ofensas (Mt 6.12,14,15; 18.21-35; Mc 11.25; Lc 11.4; 17.3,4). Isso deve ser visto não como a causa, mas como o resultado e a certeza de ter recebido o perdão divino. Deve ser exercido sem nenhuma limitação, embora seus efeitos sejam condicionados pelo grau de disposição da parte do ofensor de aceitá-lo.

O espírito perdoador combina com as atitudes de humildade, mansidão e serviço como característica do verdadeiro discípulo de Jesus. Os mansos que herdarão a terra (Mt 5.5) têm a capacidade de absorver o mal e vencê-lo com o bem (5. 38-41; Lc 6. 27-29). Anderson Scott tem sugerido que a maioria das injunções de Jesus podem ser agru-

padas em dois tópicos: "Não exija seus direitos", e "Faça mais do que seus deveres".

2. *Ética social.* Que há um pequeno ensino social explícito nos evangelhos não é necessariamente porque Jesus teve uma pequena visão do futuro. Isso mostra que Jesus ficou mais preocupado com a questão fundamental da ética pessoal do que com a construção de um projeto ou até da enunciação dos princípios designados para conduzir a transformação da sociedade. Não é surpresa se ele não veio estabelecer o reino em sua totalidade e se sua consumação ainda espera sua segunda vinda. Não é sem significado que as tentativas de dar uma forma completa ao reino de Deus na terra tem persistentemente terminado em decepção.

Ao mesmo tempo, desde que o reino está em atividade no mundo, sua presença deve fazer sentido por si só, ainda que a presença do sal e da luz não possam ser escondidos (Mt 5.13-16). Isso deve ser verdadeiro nos níveis físico e material, assim como a presença do reino na pessoa de Jesus tocou todos os níveis da necessidade humana. Permitiu-se que Jesus estivesse longe dos assuntos políticos e militares, ele, contudo, enunciou princípios gerais do amor e serviço dentro da comunidade de seus discípulos (Mt 9.33-37; 10.35-44) e para alguém que está em necessidade (Lc 10.30-37) e fez pronunciamentos de várias questões específicas dentro do campo da ética social.

a. *Dever para com o estado.* A questão levantada pelos fariseus e herodianos quanto ao pagamento de taxas foi claramente designada como armadilha para enganar a Jesus (Mt 22.15-22). Sua resposta não somente defendeu seu propósito, mas também revelou claramente o dever de seus seguidores em cumprir com tal obrigação tanto para aqueles que devem ao estado, quanto para aqueles que devem a Deus. Desta forma, Jesus distinguiu o secular e o sagrado sem separá-los, e uniu as duas esferas nas quais os discípulos tiveram de viver sem unificá-las (R. V. G. Tasker). A possível tensão entre o duplo dever não foi resolvida por este pronunciamento, mas a implicação é clara que os deveres para com o estado não devem prevalecer sobre os deveres para com Deus, e pode dificilmente pôr em dúvida que Pedro e João agiram concordando com este princípio (At 4.18-20).

b. *Casamento e divórcio.* Outra questão estimulou o ensino de Jesus sobre este assunto (Mt 19.3-9; Mc 10.2-12; cp. Mt 5. 31,32; Lc 16.18). Novamente, ele permitiu o envolvimento em disputas correntes, desta vez levando seus questionadores de volta ao ritual da criação (Gn 2.24), assim mostrando que o casamento é uma união para toda a vida e indissolúvel pelo homem. Respondendo a uma réplica ele explicou a concessão mosaica como necessidade pela "dureza do coração" do homem. Se o relato de Mateus foi comparado com o de Marcos, isso pode ser visto mais adiante ao ensinar este assunto "em casa" em resposta a questões dos discípulos. A censura de Mateus foi, portanto, dada aos discípulos em vez de aos fariseus. Isto tira a força do argumento de que Jesus teria se envolvido na controvérsia Hillel-Shammai pelo ajustamento de si mesmo com uma escola — mais rígida — que afirmava que o divórcio era permitido somente em caso de lascívia da esposa.

Alguns eruditos, geralmente preocupados em preservar a absoluta indissolubilidade do casamento, rejeitam a autoridade dominical da exceção de Mateus, mas sem uma evidência objetiva. Aqueles que aceitam sua autenticidade diferem em sua interpretação do significado de πορνεία. Alguns a observam à luz de seu uso em outro lugar do Novo Testamento (1Co 5.1), como referência ao "casamento" contraído dentro dos aspectos proibidos, ou a entendem com o significado de lascívia pré-nupcial. Em ambos os casos, a indissolubilidade do casamento pode ser mantida, uma vez que em nenhum caso o "divórcio" pode ser entendido diferente da declaração da nulidade do "casamento" desde o princípio. Por outro lado, um número considerável de eruditos — evangélicos entre eles — tomam πορνεία com o significado de lascívia pós-matrimonial, e, por isso, consideram a situação onde o compromisso do casamento está tão rompido que está além de qualquer reparo. Em tais circunstâncias, o divórcio e o segundo casamento não devem ser observados como adultério.

Se isto parece ser uma conclusão surpreendente, então o reconhecimento da igualdade de direitos dos dois sexos também o é (Mc 10.12). Aqui está algo sem paralelo no Judaísmo.

Jesus indicou, em resposta a questões futuras dos discípulos, três categorias daquelas que são isentas do plano divino para homens e mulheres (Mt 19.12). Estas podem ser parafraseadas como aquelas constitucionalmente inadequadas para o casamento; aqueles involuntariamente impedidos de casar-se e aqueles que abstêm-se desse estado a fim de dar-se a si próprios, sem reservas, para o trabalho no reino de Deus. Isso não é, entretanto,

nenhuma exaltação do celibato sobre o casamento, ou vice-versa, mas uma declaração antecipada do aforismo de Paulo, "... cada um tem de Deus o seu próprio dom..." (1Co 7.7).

III. Sanções

O ensino ético de Jesus é mais do que um bom conselho. Está autorizado pelo mais alto grau e sua autoridade envolve sanções. O mais surpreendente destes é o apelo às recompensas e penalidades de uma natureza escatológica.

Recompensas são oferecidas por suportar perseguições (Mt 5.12), pela prática do amor (Mt 6.14; Lc 14.13,14; 18.22), da humildade (Lc 14:10,11) e da renúncia (Mc 10.29,30). Recompensas parecem ser oferecidas conforme um *quid pro quo* e são às vezes graduadas conforme a maneira como um dever é cumprido (Lc 19.17,19). Punição é similarmente ameaçada e algumas vezes graduadas (12.47,48).

Freqüentemente, tem sido mostrado que tudo isto serve para salientar a gravidade das escolhas morais e alguns têm afirmado que as recompensas oferecidas por Jesus são as inevitáveis questões de bondade, da mesma forma que a vitória é a recompensa para o sucesso numa batalha. O destaque dado por Jesus para o tema da recompensa ainda parece rememorativo do Judaísmo, com sua tendência em pensar na virtude como mérito.

O problema é atenuado quando se nota que Jesus prometeu recompensas somente para aqueles que estavam preparados para segui-lo por algum outro motivo. O justo será surpreendido por sua recompensa (Mt 25.31-46); a recompensa em muito excederá qualquer pedído que possa ser imaginado ou pedido (20.1-16) e, de fato, o serviço mais fiel representa nada mais que nosso dever (Lc 17.7-10). "Recompensa, de fato, não é recompensa, mas graça" (K. E. Kirk, *The Vision of God*, pág. 144). A essência da recompensa é o próprio reino (Mt 5.3,10) e o privilégio do discipulado (Lc 14.26,27,33), assim, é pouco provável que atraia um egoísta. A sugestão adicional de Kirk de que a proeminência dada a idéia de recompensa é um aviso contra a ênfase excessiva sobre o "dever pelo dever", que pode somente levar à autosatisfação e orgulho, é também digna de atenção.

O elemento escatológico está patente nas sanções da ética de Jesus e ele não considerará isso como puramente formal, como Wilder faz.

Visto que a ética de Jesus é aquela do reino de Deus que espera sua consumação final, a vida do discípulo deve ser vivida à luz não somente do seu primeiro advento, mas também do seu segundo. A escatologia "futurista" dos evangelhos, assim como o elemento "realizado" é ético do começo ao fim. O Discurso no Monte das Oliveiras tem como primeiro objetivo a exortação da vigilância espiritual e moral (Mt 24; cp. 25). A vontade pura de Deus permanece no centro da questão, mas Jesus relaciona isso não somente com a revelação passada desta vontade, na lei e nos profetas, e com a manifestação presente em sua pessoa e missão, mas também com a futura consumação quando "dará a cada um segundo as suas obras" (16.27).

BIBLIOGRAFIA. T. Walker, *The Teaching of Jesus and the Jewish Teaching of His Age* (1923); C. A. Anderson Scott, *New Testament Ethics* (1930), págs. 1-72; K. E. Kirk, *The Vision of God* (1931), págs. 140-146; T. W. Manson, *The Teaching of Jesus* (1931); W. Manson, *Jesus the Messiah* (1943); L. H. Marshall, *The Challenge of New Testament Ethics* (1947), págs. 1-215; L. Dewar, *An Outline of New Testament Ethics* (1949), págs. 1-121; S. Cave, *The Christian Way* (1949); A. N. Wilder, *Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus* rev. Ed. (1950); C. H. Dodd, *Gospel and Law* (1951); H. Windisch, *The Meaning of the Sermon on the Mount*, Eng. tr. (1951); P. Ramsey, *Basic Christian Ethics* (1952); A. M. Hunter, *Design for Life* (1953); C. F. H. Henry, *Christian Personal Ethics* (1957); T. W. Manson, *Ethics and the Gospel* (1960); J. Jeremias, *The Sermon on the Mount* (1961); H. K. McArthur, *Understanding the Sermon on the Mount* (1961); W. Lillie, *Studies in New Testament Ethics* (1961); J. Knox, *The Ethic of Jesus in the Teaching of the Church* (1962); J. I. Packer, *Our Lord's Understanding of the Law of God* (1962); J. A. T. Robinson, *Honest to God* (1963), págs. 110-121; W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (1964); G. E. Ladd, *Jesus and the Kingdom* (1964), págs. 274-300.

H. H. Rowdon

ETIÓPIA. Núbia, um país no norte do Sudão, sul do Egito.

1. Terminologia. No Antigo Testamento, a KJV, às vezes, translitera כוש como "Cuxe" (Gn 10.6,7,8; 1Cr 1.8,9,10; Is 11.11). Entretanto, a KJV geralmente traduz por "Etiópia". A KJV e a ARC transliteram כושי como "cusita" (2Sm 18.21,22,23,31,32).

A ARC translitera o hebraico como "Cuxe" (Gn 2.13; 10.6-8; 1Cr 1.8-10; Ez 38.5) e traduz "Etiópia" em qualquer outro lugar. A ARC também translitera כושי (2Sm 18.21-23,31,32) e כושת (Nm

12.1) como "Cusita", mas, em qualquer outro lugar, traduz-se como "Etíope".

No Novo Testamento, "Etíope" traduz Αἰθιοψ, do qual o significado etmológico é, provavelmente, "face escura" (At 8.27).

2. Localização. A Etiópia bíblica é a Núbia, no extremo sul do Egito e norte do Sudão, não a moderna Etiópia (também chamada Abissínia). A Etiópia é freqüentemente associada ao Egito na Bíblia (por exemplo, Sl 68.31; Is 20.3-5; Ez 30.4,5). Mais especificamente, a Etiópia está localizada ao sul do Egito e sul de Sevené (Ez 29.10), moderna Assuã, cidade mais importante do extremo sul do Egito. Esta localização da Etiópia condiz com as referências egípcias a *k'š* (que corresponde ao hebraico כוש) e com Heródoto II. 29.

3. História. A primeira referência histórica a um etíope na Bíblia é o incidente do servo cusita (etíope) que anunciou a Davi a notícia da morte de Absalão (2Sm 18.21-23,31,32).

Existiram mercenários etíopes no exército de Sisaque, um rei líbio do Egito, quando ele invadiu a Palestina por volta de 918 a.C. (2Cr 12.3).

Um ataque sobre Judá pelos etíopes e líbios (2Cr 14.9-15) guiado por Zerá, o etíope, foi repelido pelo rei Asa (913-873 a.C.). Esses invasores podem ter sido mercenários no exército egípcio do faraó Sisaque, assentados no sul da Palestina. Possivelmente, esses mercenários também são os etíopes próximos à Arábia (2Cr 21.16), embora alguns eruditos pensem que a referência ao contato fechado do sul da Arábia com os africanos através do Mar Vermelho.

2 Reis 19.9 e Isaías 37.9 mencionam a tentativa de Tiraca (rei da Etiópia) em reprimir a invasão de Senaqueribe à Palestina, no tempo do rei Ezequias. Os assírios, escarnecidamente, chamaram Tiraca de "uma cana quebrada" (2Rs 18.21 KJV) e o derrotaram em Elteque. No Egito, Tiraca foi novamente derrotado pelo rei assírio Esar-Hadom e retirado da Etiópia. Essas derrotas de Tiraca podem ser referidas por Isaías (Is 20.3-5). Tiraca governou por volta de 689-664 a.C. como o terceiro e último Faraó da 25ª dinastia ou Dinastia Etíope do Egito. O controle etíope do Egito sob esta dinastia explica porque a Etiópia foi chamada de "força" de Tebas, a capital no sul do Egito (Na 3.9). Este breve império etíope incluiu o Egito por cerca de 50 anos. O sobrinho e sucessor de Tiraca como rei da Etiópia, Tanut-Amon, foi derrotado pelo rei Assírio Assurbanipal, que destruiu Tebas em 663 a.C. (Na 3.8).

A carta de Aristeas 13 afirma que o Faraó Psammetichus II (593-588 a.C.) usou mercenários judeus em sua campanha contra a Etiópia, que é também mencionada por Heródoto II. 161. Ele ou um faraó pouco depois, colocou uma guarnição judaica na Ilha Elefantina para vigiar a fronteira entre o Egito e a Etiópia.

Ebede-Meleque, que defendeu a libertação de Jeremias do calabouço (Jr 38.7-13) foi um eunuco etíope que ocupava uma alta posição na família do rei Ezequias de Judá (597-587 a.C.). Ele confiou em Deus, e Jeremias prometeu que ele estaria seguro na tomada de Jerusalém (39.15-17).

O rei Assuero da Pérsia (geralmente identificado como Xerxes, 486-465 a.C.) incluiu a Etiópia no extremo de seu império (Et 1.1; 8.9 e nas Adições do apócrifo, 13.1; 16.1). Dario I da Pérsia também menciona a Etiópia em sua lista de províncias.

Os etíopes, que eram seguidores de Epifanes, rei do Norte ou Síria (175-163 a.C.), após sua conquista do Egito (Dn 11.43) podem referir-se a mercenários em seu exército. O significado exato, entretanto, é incerto neste contexto.

Oráculo Sibilino V. 194 menciona a captura de Sevene pelos etíopes. Isso pode referir-se a uma expedição ao Egito, enviada por uma rainha Etíope com o título de Candace, em 24 a.C. (Strabo, XVII. i.54).

Atos 8.27 menciona "Candace, a rainha dos etíopes". Candace era um título real da Núbia, provavelmente correspondente a "rainha mãe". A rainha que governou Meroe (então capital da Etiópia) com seu título naquela tempo foi Amantitere (25-41 d.C.). *Veja* CANDACE. Que seu tesoureiro visitaria Jerusalém e seria leitor de Isaías não é surpresa, à luz dos contatos judaicos com a Núbia. Alguns têm sugerido que ele era um prosélito ou mesmo um judeu. *Veja* EUNUCO ETÍOPE.

4. Características. A Bíblia refere-se várias vezes "aos rios da Etiópia" (Is 18.1; Sf 3.10), presumivelmente ao Nilo, o Nilo Azul e o Nilo Branco e o Atbara. Os navios de junco usados nestes rios (Is 18.2) são pintados com relevos e quadros egípcios e são ainda usados na moderna Etiópia. A mercadoria da Etiópia (Jó 28.19; Is. 45.14) incluiu o topázio como um produto precioso daquela terra. Na lista dos registros egípcios entre os importados da Etiópia consta: ouro, pedras preciosas, incenso, ébano, marfim, penas e ovos de avestruz, peles de leopardo, galgos, gado, gazelas, arcos, escudos e escravos. Isaías (18.2) chama os etíopes de "altos e sem pelos". Não são somente alguns das tribos

sudanesas que são altos, mas eles também têm pequena quantidade de cabelo no corpo e pele muito lisa. Em Jeremias (13.23) subentende-se que a pele dos etíopes é negra. O profeta também (46.9) registra os etíopes com escudos entre os soldados do exército egípcio; pequenos modelos de madeira de escudos de posição de soldados da Núbia têm sido encontrados em túmulos egípcios.

5. Profecias acerca da Etiópia. Algumas profecias predisseram que os judeus exilados na Etiópia retornariam à Palestina (Is 11.11; Sl 87.4). Isaías (43.3) previu que a Pérsia tomaria a Etiópia como recompensa, poeticamente chamado de resgate, por libertar os judeus cativos. Várias passagens falam da vinda do julgamento sobre a Etiópia (Is 20.3,4; Ez 30.4,5,9; Sf 2.12). Ezequiel (38.5) inclui os etíopes entre as forças de Deus que atacarão Israel no final dos tempos. *Oráculo Sibilino* III. 320, evidentemente, compreendeu mal a geografia da passagem de Ezequiel e colocou Gogue erradamente na Etiópia. Conforme Amós 9.7, Deus está preocupado com os etíopes assim como com Israel. O Salmo 68.31, Isaías 45.14 e Sofonias 3.10 mencionam a conversão dos etíopes e sua inclusão no reino de Deus.

BIBLIOGRAFIA. E. A. W. Budge, *The Egyptian Sudan* (1907); J. W. Crowfoot, *The Island of Meroe* (1911); F. L. Griffith, *Meroitic Inscriptions*, I (1911) and *Meroitic Inscriptions*, II (1912); G. Reisner, "The Meroitic Kingdom of Ethiopia," JEA, IX, (1923), págs. 34-77; E. A. W. Budge, *A History of Ethiopia, Nubia, and Abyssinia* (1928); T. Säve-Söderbergh, *Ägypten und Nubien* (1941); D. Dunham, *The Royal Tombs of Kush*, I (1950), II (1955), III (1952), IV (1957); A. J. Arkell, *A History of the Sudan* (1955); E. Ullendorff, *Ethiopia and the Bible* (1968).

J. Alexander Thompson

ETNÃ (אתנן, salário, dom) Um dos filhos de Hela da tribo de Judá (1Cr 4.7). Alguns associam o nome com Itnã (q.v.) uma cidade ao sul de Judá (Js 15.23).

ETNARCA (ἐθνάρχης, encontrado somente uma vez — 2Co 11.32, "Em Damasco, o que governava sob o rei Aretas..."). Paulo, no relato de sua fuga por um triz deste oficial, usa este título peculiar do grego original. É uma composição de palavras, ἔθνος, "uma companhia morando junto", "corpo de pessoas" e, ἀ ρχων, "rei", "príncipe". Isso aparece após a expansão helênica sob Alexandre, o Grande, e tem vários significados imputados nisso. Usualmente, foi o título do governador de uma cidade ou município, que governou no lugar de um suserano de raça ou cultura diferente que a dos súditos. Infelizmente, nenhum dos historiadores clássicos do período Helênico dá sua origem. É usado por Strabo, pelos enciclopedistas bizantinos e a Versão LXX dos Apócrifos, por ex., 1 Macabeus 14.47 onde é aplicado ao sumo sacerdote Simão como um representante da Síria. Os líderes dos sete distritos do Egito romano mantêm o título, como fizeram os príncipes de Bosporus no reinado de César Augusto. O incidente mencionado em 2 Coríntios 11.32 parece ser idêntico ao narrado em Atos 9.22-26. Neste último texto, foram os judeus que esperaram noite e dia para matar o apóstolo. Os dois textos, entretanto, complementam um ao outro; o etnarca de Damasco teria sido um judeu, como indicado pelo uso do termo para magistrados judeus nas comunidades da Diáspora (por exemplo Josefo [Jos. Antiq. XIV. vii 2 e outros] mas é repassado pelo mais familiar στρατηγος em certas edições). O ponto do texto é que os judeus estavam enfurecidos contra Paulo. Damasco estava neste tempo sob o domínio do rei árabe Aretas, sogro de Herodes Antipas. Foi tão inútil para Damasco ter um etnarca no controle que Paulo menciona e acrescenta isso, desmedidamente, à historicidade e situação de sua narrativa. Tais detalhes estão, pela natureza de seu rudimento, fora do alcance da invenção e acrescenta uma essência incontestável de autenticidade para a narrativa da Escritura.

W. White Jr.

ETNI (אתני, LXX, Αθανι, dom). Um ancestral de Asafe.

A única ocorrência do nome deste homem está em 1 Crônicas 6.41, onde aparece na genealogia de Asafe, o músico. Ele é da tribo de Levi, por causa de seu filho Gérson. Em alguma lista paralela em 1 Crônicas 6.21, Jeaterai é registrado como o filho de Zerá, em vez de Etni. Aparentemente, ambas as listas têm intervalos, então este problema é facilmente explicado.

R. L. Alden

EU SOU. O nome de Deus (Êx 3.13) dito por Deus a Moisés quando este pediu-lhe credenciais que pudessem convencer os filhos de Israel de que Deus, de fato, autorizava Moisés a liderá-los para fora do Egito (3.13). A revelação do nome

ocorreu durante o episódio da sarça ardente, o qual despertou a curiosidade de Moisés, porque ela queimava, mas o fogo não a consumia. Esse fenômeno indica algo eterno e constante. Além do mais, Deus revelou esse nome a Moisés depois de declarar-se "o Deus de vossos pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó" (3.6), e o Deus que conhecia os sofrimentos de seu povo, causado pela escravidão no Egito, e que tinha vindo para libertá-los. Dessa forma, o nome "Eu sou", ou "Eu sou o que sou", sobrepõe-se à história passada e futura dos filhos de Israel e sugere que aquilo que Deus é no presente, ele foi no passado e será no futuro para o seu povo.

A identificação de Deus com esse povo é eterna, pois Deus quis ser conhecido como o Deus que é o Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó, um nome que é "meu nome eternamente, e assim serei lembrado de geração em geração". (Êx 3.15). Dessa forma, as credenciais de Moisés, e a fé dos filhos de Israel nos atos de Deus para libertá-los no futuro, estão fundamentados em, e são, uma extensão do que Deus fez pelos pais desse povo no passado.

Não existe consenso entre as traduções, ou entre as várias VSS da Bíblia se o termo *'ehyeh* de Êxodo 3.14 deveria ser traduzido por "Eu sou o que sou", ou "Eu serei o que serei". Devemos observar que nada do que está registrado em Êxodo 3 procura demonstrar ou determinar aquilo que Deus foi no passado para Abraão, Isaque e Jacó. Isso não era necessário, uma vez que fazia parte da fé dos filhos de Israel. Mesmo no Egito, eles mantiveram essa fé. O que foi pedido por Moisés e que era necessário aos filhos de Israel era um nome, uma revelação de Deus, daquilo que ele é agora (Eu sou) e seria no futuro como o Deus que desejou livrá-los da escravidão no Egito, e isso está em total consonância com o que ele foi no passado para Abraão, Isaque e Jacó. O que era necessário não era um nome que revelasse que Deus foi o que foi, mas que ele é e será no futuro o que certamente foi no passado: o Deus de seus pais e, portanto, o Deus de seus filhos, os filhos de Israel, que por isso aceitariam a reivindicação de Moisés de que Deus o teria chamado para libertá-los do Egito.

O nome mais característico pelo qual Deus era conhecido em Israel foi Yahweh (Yahweh), que vem da mesma raiz de "Eu sou" (אהיה = YHWH), mas está na terceira pessoa em vez de na primeira, e além disso está no futuro. O seu significado, ao longo de todo o AT, é que Deus fez uma aliança com os filhos de Israel, à qual Deus permanecerá sempre fiel e nunca quebrará. É dentro deste contexto do significado de Yahweh, um nome que aparece repetidas vezes em Êxodo 3, que o "Eu sou" é dado a Moisés como uma credencial que convencerá, e convenceu, os filhos de Israel de que Deus desejava através de Moisés liderar os filhos de Israel, livrando-os do Egito e levando-os para um futuro melhor.

O significado desse "Eu sou" reaparece na reivindicação de Jesus no NT. Os judeus do NT resistiam ao chamado de Jesus para libertá-los da escravidão do pecado e conduzi-los para um futuro de liberdade, apelando para o passado, afirmando que eram eles os filhos de Abraão. Jesus contradisse essa afirmação, no interesse de seus empreendimentos de libertação presente e futura, declarando por sua vez: "antes que Abraão existisse, eu sou" (Jo 8.58).

Uma teologia mais metafísica e especulativa vê no "Eu sou" de Êxodo 3 uma afirmação de Deus como ser ontológico, que é a única realidade, e à luz do qual a oposição de Faraó, a preocupação de Moisés e as dúvidas de Israel em relação ao futuro é ordenado a Moisés liderá-los não significam nada em comparação com o "Eu sou". Contudo, seja o que for que possa ser legitimamente deduzido do caráter metafísico de Deus, de Deus como ele é em si, distinto da realidade criada que em si mesma não é nada senão ser contingente, todo o contexto no qual o nome e a revelação de Deus como o "Eu sou" está historicamente condicionado. Foi dada por Deus uma revelação não do que ele é em si mesmo, mas a revelação do que ele é, foi e será naquela situação histórica do pecado do Egito, da necessidade de Moisés e das dúvidas e temores que Moisés contemplou como a reação dos filhos de Israel em relação aos propósitos divinos da redenção deles (*Veja* DEUS, NOMES DE).

J. DAANE

ÊUBULO (Εὔβουλος, "bem-avisado"). Um amigo de Paulo, durante seu segundo aprisionamento romano, que enviou recomendações a Timóteo (2Tm 4.21). Seu nome grego implica que ele era, provavelmente, um gentil de nascimento. Aparentemente um membro da igreja romana, ele é desconhecido em outros aspectos. O nome é comum em papiros e inscrições.

EUCARISTIA (εὐχαριστέω, *ser grato*, *dar graças*). Este verbo e seus cognatos ocorrem freqüentemente no NT denotando grato reconhecimento dos benefícios recebidos, especialmente através da generosidade e bondade do Senhor. Por esta razão,

o termo "eucaristia", em tempos antigos, veio a ser aplicado à Ceia do Senhor, provavelmente por causa do dando graças (εὐχαριστέω) ao Senhor na hora da instituição, quando ele deu a seus discípulos o pão e o cálice (cp. Mc 14.22; 1Co 11.23,24). Isso aparece primeiro como a designação da comunhão da comida nas cartas de Inácio (107 d.C.) à Filadélfia (c. iv) e Esmirna (c. iv). Irineu escreveu que após a consagração "não é mais pão comum, mas eucaristia". (*Against Heresies*, iv. Cap. 18,5). Por causa deste uso, liturgias precoces tornaram a ação de graças, próxima à recepção, a parte mais significativa da celebração e isso, sem dúvida, promoveu a adoção geral do nome. A gratidão pela salvação era refletida geralmente nas orações e hinos associados com a celebração da Ceia do Senhor.

P. JEWETT

EÚDE (אהוד, Jz 3.15; 1Cr 7.10; אחוד, 1Cr 8.6). Um nome benjamita designando o filho de Gera ("Abiúde", um nome pessoal em 1Cr 8.3, que é provavelmente um erro para "pai de Eúde".) Eúde foi destacado por ser canhoto (heb. "atrapalhado na mão direita"), uma característica física muito incomum na antigüidade para merecer menção. Este herói conduziu a revolta contra o rei edomita Eglom, que no começo do período de Juízes tinha subjugado Israel por 18 anos.

Alguns estudiosos têm visto em narrativas de libertação (Jz 3.15-30) duas descrições bem conectadas com Juízes 3.17a, sendo uma continuação de 3.15b, e vv. 18,19 uma inserção entre 3.17b e 20. No entanto, este rearranjo não esclarece ou melhora a narrativa, que possui suas idéias principais típicas da exploração dos heróis na Era Heróica do Mediterrâneo oriental. Ainda que Eúde não fosse especificamente descrito como um "juiz", a introdução e conclusão características da narrativa (3.12-15a,28-30; 4.10) indicam que o compilador de Juízes claramente o considera como um juiz.

Antes de levar o tributo anual a Eglom, Eúde fez uma adaga de dois gumes de trinta 76 centímetros e a carregava em sua coxa direita por conveniência, pois era canhoto. Tendo pago o tributo publicamente, ele aproveitou uma oportunidade usando um artifício para falar com Eglom em particular e matou o desprevenido rei. Ele ganhou tempo quando trancou o corpo na sua câmara particular, então Eúde escapou por uma janela e manobrou os israelitas do oeste do Jordão para evitar que 10.000 soldados moabitas fugissem para a terra deles, garantindo assim a paz por 8 anos (3.30).

BIBLIOGRAFIA. E. G. Kraeling, JBL (1935), ALIV, págs. 205-210.

R. K. HARRISON

EUFRATES (Heb. פרת ; Ass. Purattu; Pers. Ant., *Ufrâtu*; Gr. Εὐφράτης; nomes modernos, *Fra Su, Shatt el Fara*) é o rio mais extenso da Ásia Ocidental. Ele nasce nas montanhas da Armênia, na moderna Turquia, se vira para o oeste como que para atingir o Mediterrâneo, então adquire uma ampla curva na Síria e, finalmente, une-se ao Tigre para tornar-se o Shatt el Arab e desemboca no Golfo Pérsico. O Eufrates tem cerca de 1780 m. de extensão, consideravelmente mais longo que seu companheiro de curso, o Tigre, com o qual é freqüentemente ligado na discussão sobre a Mesopotâmia, "a terra entre, ou no meio, dos rios". Entre seus tributários estão o Balique e o Habor que estão associados ao Eufrates na localização de Aram Naharaim (cp. Gn 24.10), onde viveu Labão e a cidade de Harã estave situada (Gn 11.31). Ruínas de muitas cidades antigas são encontradas ao longo do rio no Iraque; entre elas estão Sipar, Babilônia, Quis, Nipur, Uruk (moderna Warka, Ereque bíblica), Larsa, Ur e Erido. Investigações geológicas e arqueológicas deixam o problema do antigo litoral não resolvido.

O Eufrates e a Bíblia. Na Bíblia, o Eufrates é chamado de "o rio Eufrates", "o grande rio, o rio Eufrates", ou simplesmente "o Rio". O Eufrates é uma das quatro correntes nas quais o rio do Jardim do Éden se dividiu (Gn 2.14). No pacto que Deus fez com Abraão, o rio Eufrates foi designado como uma das fronteiras da Terra Prometida (Gn 15.8; cp. Dt 1.7; 11.24). Antes da conquista de Canaã, o Senhor novamente se referiu ao Eufrates como uma das fronteiras da Terra Prometida (Js 1.4). Em seu discurso final à Israel (Js 24), Josué disse que os antepassados de Israel tinham habitado "dalém do Eufrates" (v. 2), onde serviram outros deuses (v. 2; "dalém do Rio", vs.14,15), mas Deus tomou a Abraão "dalém do Rio" e o trouxe à Canaã (v. 3). Durante a monarquia, Davi defendeu Hadadezer, o rei de Zobá, "indo ele estabelecer os seus domínios sobre o rio Eufrates" (2Sm 8.3; 1Cr 18.3). Isaías refere-se a Assíria como um instrumento do julgamento contra Israel, "uma navalha alugada que está além do Rio" (Is 7.20) e fala de uma debulha e colheita de Israel do rio Eufrates para o riacho do Egito (27.12). Foi para Carquemis, no rio, que o Faraó Neco foi ajudar os assírios numa batalha sem sucesso contra os babilônios (2Rs 23.29; 24.7; 2Cr 35.20). Na profecia de Jeremias, concernente



Visão aérea do Rio Eufrates, mostrando o seu curso desarborizado.

ao Egito (Jr 46), o Eufrates é mencionado três vezes em conexão com a derrota egípcia (vs. 2,6 e 10). O Eufrates é referido pelo nome quatro vezes num ato profético, o qual Jeremias foi mandado executar contra o orgulho de Judá e Jerusalém (Jr 13.4,5,6,7). O profeta foi instruído a ter com Seraías para este lançar no Eufrates um documento atado a uma pedra, de uma profecia contra a Babilônia, como um símbolo de que ela estava prestes a afundar e nunca se levantaria novamente (51.63). A seção genealógica de 1 Crônicas afirma que um descendente de Rúben "também habitou da banda do Oriente, até a entrada do deserto, desde o rio Eufrates" (1Cr 5.9). O rio foi fronteira entre a Mesopotâmia e a Siria-Palestina no período Persa e a satrapia da região da Síria-Palestina foi chamada "Dalém do Rio" (Ed 4.10,11; 5.3,6.6; Ne 2.7). No NT, o Eufrates é mencionado em Apocalipse 9.14 e uma ordem foi dada para soltar "os quatro anjos que estão presos junto ao grande rio Eufrates", e o sexto anjo derramou a sua taça sobre "o grande rio Eufrates" (16.12).

BIBLIOGRAFIA. S. F. Langdon, "Early Babylon and its Cities", CAH (1924), I, págs. 357-361; E. Techen, *Euphrat und Tigris* (1934); M. G. Ionides, *The Regime of the Rivers Euphrates and Tigris* (1937); M. A. Beek, *Atlas of Mesopotamia* (1962); C. J. Gadd, "The Cities of Mesopotamia," CAH² I, Cap. XIII (1962).

C. E. DeVries

EUGNOSTOS, CARTA DE. Um documento gnóstico contido no Código III e Código V da biblioteca de Nag Hammadi, mas ainda não publicado. Ele tem, entretanto, um paralelo próximo em *Sophia Jesu Christi*, publicado por W. C. Till do Código Gnóstico Berlin. Eugnostos é um discurso simples, o Sophia um diálogo entre Jesus e os discípulos. A discussão mais recente de sua relação, por M. Krause, argumenta que o material especial em Sophia não se ajusta ao material comum, enquanto que o de Eugnostos sim. Particularmente, as questões dos discípulos não são correspondidas pelas respostas de Jesus, e são, portanto, inserções posteriores. Isso deveria mostrar a cristianização de um texto não cristão (ou menos cristão?).

BIBLIOGRAFIA. Till, TU 60 (1955); Krause *in Mullus* (JAC Erganzungsband I, 1964), pág. 215ss.; Wilson, *Gnosis and the New Testament* (1968), pág. 111ss.).

R. McL. Wilson

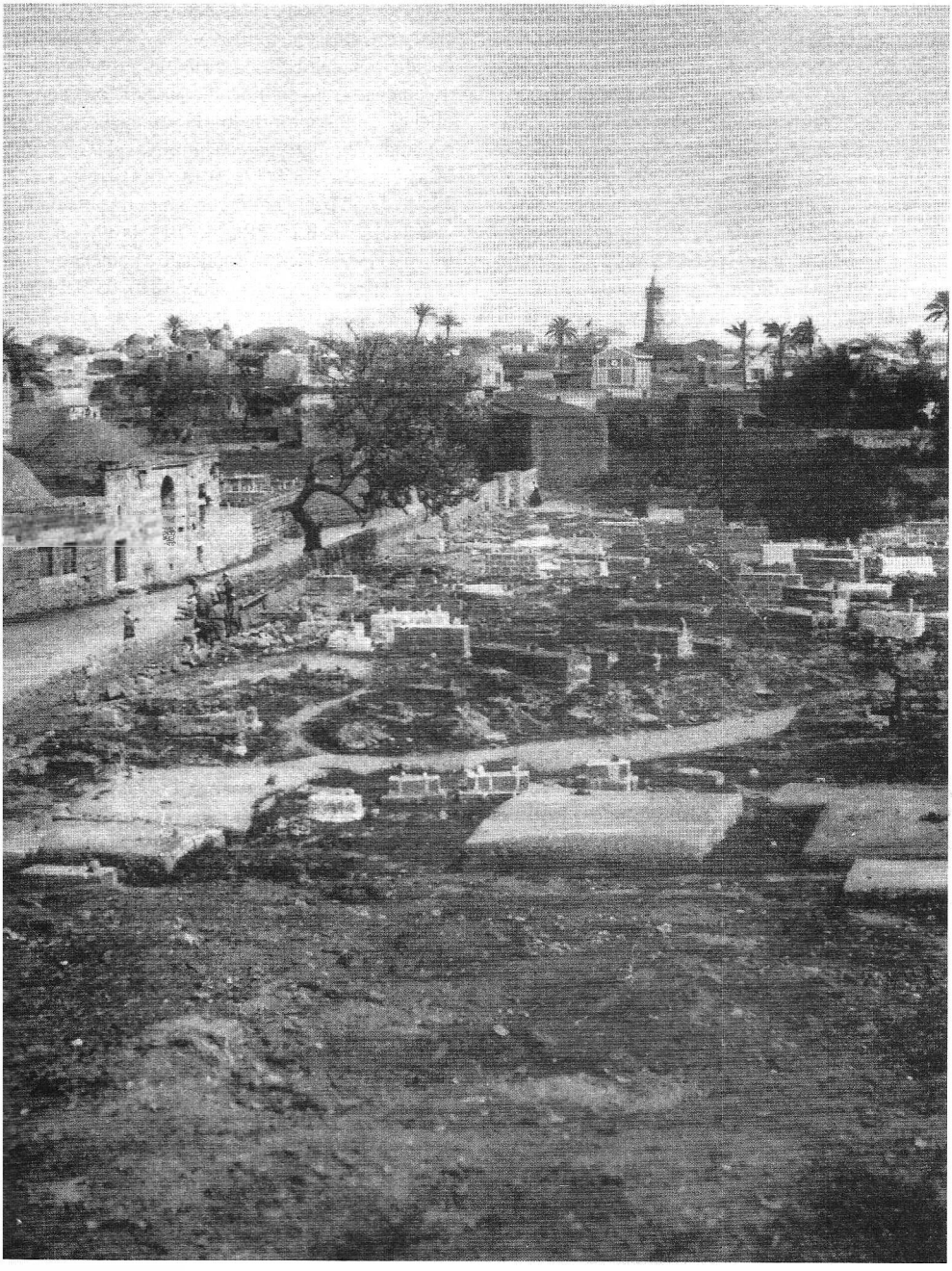
EUMENES (Εὐμενής, bem-disposto). Um governador (1Mac. 8.8) para quem os romanos tinham distribuído grande quantidade do território sírio. Ele foi Eumenes II (197-158 a.C.), rei de Pérgamo, uma cidade localizada entre dois afluentes do antigo rio Caicus, a Oeste da Ásia Menor. Sua recompensa territorial resultou da assistência dada aos romanos durante sua guerra com Selêucida Antíoco III, o Grande, de 191 a.C.

R. K. Harrison

EUNICE. (Εὐνίκη, boa vitória). A filha de Lóide e mãe de Timóteo (2Tm 1.5; At 16.1). Seu marido era um gentio (At 16.1), mas ela era judia assim como sua mãe. Timóteo não tinha sido circuncidado, sem dúvida porque seu pai era um gentio, contudo, foi criado por sua mãe e avó na fé judaica. Paulo escreveu que desde a infância Timóteo foi ensinado por sua mãe a conhecer as Sagradas Escrituras (2Tm 3.15). Ela e Timóteo foram provavelmente convertidos ao Cristianismo durante a primeira jornada missionária de Paulo em Listra, onde Paulo tinha sido apedrejado e deixado para morrer. Em sua segunda viagem missionária, quando retornou a Listra, Paulo estava tão impressionado com o fervor do espírito de Timóteo que decidiu levá-lo como companhia. Paulo disse que Timóteo testemunhou suas peregrinações e aflições em Listra (2Tm 3.11). Sem dúvida, o jovem missionário tinha uma mãe notável.

S. Barabas

EUNUCO ETÍOPE. Um convertido do evangelista Filipe, mencionado somente em Atos 8.27-40. O termo étnico "etíope" (Αἰθιοπια; latim *Aethiopia*) foi aplicado em tempos romanos na área do leste da África, sul do Egito e acima das montanhas da segunda catarata. Atos relata que este homem foi o ministro (δυναστὴς, lat., *potens*, "governante", "vizir") de Candace, a rainha dos etíopes. Candace era um nome freqüentemente usado pelas rainhas africanas da ilha de Meroe, mas o governante específico é difícil identificar, o nome aparece em monumentos com hieróglifo, *k n t k y*. A prática da castração era muito difundida em todo o Oriente Próximo, e tais homens serviam como camareiros no harém real. É improvável que este homem fosse um judeu porque os eunucos foram proibidos de entrar na congregação de Israel (Lv 21.20; Dt 23.1). Entretanto, não há dúvida de que após a colonização persa de colônias militares judaicas na área de Meroe, muitos "tementes a



A cidade de Gaza, olhando em direção ao oeste. Essa é a área provável onde Filipe encontrou o eunuco. © *M. P. S.*

Deus" (At 10.2, e outros) apareceram ao redor da sinagoga. O eunuco etíope foi, provavelmente, o tesoureiro ou ministro do comércio e desse modo viajava muito e poderia ter conhecido o hebraico ou o grego o suficiente para ler o rolo de Isaías. O propósito da história é apresentar a unidade de todas as raças e línguas em confissão a Cristo.

A mais distante investigação em história primitiva da expansão missionária do Evangelho mostra que o Judaísmo e o Cristianismo foram mais amplamente difundidos em um período anterior do que usualmente tem sido aceito. A aparente fé do etíope na profecia do AT é muito importante para o entendimento da interpretação corrente de Isaías no período apostólico. Fica claro que o etíope entendeu que a passagem de Isaías 53.7,8 se referia não ao povo de Israel, mas a um único personagem, possivelmente o próprio profeta. Filipe interpretou a passagem como referência à vida e expiação de Cristo. A história no relato de Lucas vem imediatamente após os eventos: a dispersão da igreja sob a perseguição de Paulo, a pregação de Filipe em Samaria e a expansão geral missionária do Evangelho nos padrões concêntricos fora de Jerusalém. O cumprimento disto é visto no caso do eunuco, no final do Evangelho que se estende além das fronteiras de Roma para um homem negro do mundo africano. Essa história, logicamente marcou o cenário para a conversão do candidato menos provável de todos, Paulo o perseguidor e, através dele, a apresentação da mensagem de Jesus aos gentios. A evidência histórica indica que foi por esses convertidos que as igrejas nacionais foram implantadas e a expansão universal da mensagem continuou.

W. White Jr.

EUNUCO (סריס, 2Rs 9.32; 20.18; Is 39.7; 56.3,4; Jr 29.2 e outros; Dn 1; oficial em Gn. 37.36; 39.1; 40.2,7; 1Sm 8.15; 1Rs 22.9 [cp. 2Cr 18.8]; 2Rs 8.6; 24.12,15; 25.19; 1Cr 28.1; camareiro em 2Rs 23.11; Et 1-7; LXX e NT εὐνοῦχος, eunuco, Gn 37.36; Is 39.7 e LXX σπάδων, eunuco). Um oficial do sexo masculino da corte ou da família de um governante, freqüentemente alguém que tinha sido castrado. סוּיס, é provavelmente uma palavra Acadiana. *sa resi*, "ele da cabeça do rei", uma forma curta do assírio *sa res sarri*, "ele da cabeça do rei", indicando um acompanhante ou confidente (cp. Rab Saris). O significado "alguém castrado" era secundário, originando a preferência dos governantes para tais homens no serviço, pois envolvia contato com as mulheres de sua família. Logo, é improvável que todos aqueles designados como סריס no AT eram eunucos, mas em muitos casos não é possível decidir por outra forma senão as probabilidades do contexto se o significado "oficial" ou "eunuco oficial" é mais apropriado. Há passagens nas quais o sentido "eunuco" parece improvável (Gn 37-40; 1Rs 22.9; 2Rs 8.6; 9.32; 20.18; 23.11; 1Cr 28.1; Jr 34.19; 52.25); enquanto que em outras ele parece provável (1Sm 8.15; 2Rs 24.12,15; Is 39.7; Jr 38.7; 41.16 e Ester). O termo é aplicado a homens do Egito (Gn 40.2), da Assíria (2Rs 20.18), da Babilônia (Dn), da Pérsia (Et) e de Israel.

No NT, um etíope é descrito como um eunuco (At 8.27-39) e uma referência aos eunucos é registrada por Jesus em Mateus 19.12.

BIBLIOGRAFIA. Arndt, págs. 323,324; AIs, 121; K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (1966), págs. 165,166.

T. C. Mitchell

EUPATOR (Εὐπάτωρ, de um pai nobre). O sobrenome do Selêucida AntíocoV (163-162 a.C.) que, embora um garoto, sucedeu seu pai Antíoco IV Epifânio (175-163 a.C.). Ele fez a paz com os judeus no período macabeu, mas foi traído e morto em 162 a.C.

EUPOLEMO (Εὐπόλεμος, especializado em guerra). Um embaixador judeu que foi enviado a Roma por Judas Macabeu, após a vitória sobre um grande general de Antíoco IV Epifânio, em 161 a.C. (1Mac. 8.17; 2Mac. 4.11). O propósito deste ato diplomático era entrar numa aliança pacífica com os romanos, que mais tarde concordaram, enviando uma confirmação escrita da união de Jerusalém com Eupolemo.

R.K. Harrison

EUROAQUILÃO (Ευροκλύδων). O nome dado posteriormente em grego nos manuscritos e versões em Atos 27.14 para o vento que provocou a tempestade e causou o naufrágio de Paulo em Malta. Esta leitura foi adotada pelos tradutores da KJV — mais provavelmente porque eles não tinham manuscritos antigos e melhores. Isso significaria que o vento sudeste agitou as ondas, do Εὖρος, o "vento" leste (ou sudeste), e κλύδων, "onda". Uma variante disso é Εὐρυκλύδων, do εὐρύς, "largo", e κλύδων, "onda". Entretanto, os melhores manuscritos tem Εὐροκλύων, um termo de marinheiro

compondo Εὖρος, vento leste com o latim *Aquilo*, vento norte, fazendo o "nordeste", como a ASV e a RSV tem. Isto adapta-se a situação local na costa sul de Creta, onde uma brisa do sul freqüentemente dá lugar a uma ventania nordeste.

BIBLIOGRAFIA. J. Smith, *The Voyage and Shipwreck of St. Paul* (1880),págs. 119ss.,287ss.

J. C. CONNELL

ÊUTICO (Εὔτυχος, afortunado, feliz). Um homem jovem de Trôade que, sentado em uma janela, caiu do terceiro andar durante o prolongado discurso noturno de Paulo (At 20.7-12). Para um paralelo veja Expr. Pap. III. 475.

Êutico era um nome comum de servo. Ele pode ter sido um servo que trabalhou duro o dia inteiro. Sentou-se em uma janela aberta. Dominado por uma irresistível sonolência pelo calor, em um lugar superlotado, pegou no sono e caiu do "terceiro andar". "Foi levantado morto" (v. 9). Como testemunha ocular do evento, Lucas se satisfez do fato. Tendo-o abraçado, Paulo aquietou o tumulto com palavras confiantes, "sua alma nele está" (v. 10). A presença do moço vivo ao amanhecer confortou grandemente o grupo (v. 12).

Esforços têm sido feitos para descredenciar o significado natural da restauração da morte. Que Êutico somente pareceu estar morto é contrário a declaração precisa de Lucas (v. 9). A atitude de Paulo de abraçar o corpo não é o ato de alguém investigar um caso de morte aparente; isso lembra claramente a ação de Elias (1Rs 17.21) e Elizeu (2Rs 4.34). Qualificar a história como um caso não histórico que Lucas interpretou como um milagre verdadeiro em sua narrativa, é contrário à exatidão conhecida do autor.

BIBLIOGRAFIA. W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller* (1896[14]), págs. 290,291; R. O. H. Lenski, *Interpretation of the Acts of the Apostles* (1934), págs. 819-828; F. F. Bruce, *Commentary on the Book of the Acts* (1954), págs. 407-409; M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles*, tr. Ing. (1956), págs. 17-19; C. S. C. Williams, *The Acts of the Apostles* (1957), págs. 230,231.

D. E. HIEBERT

EVA (חוה; LXX e NT, Εὔα). Esposa de Adão.

1. Circunstâncias sob as quais esses nomes foram dados no AT. O primeiro capítulo de Gênesis indica que mesmo neste sumário a versão da criação reconheceu que existiram dois sexos ("macho e fêmea os criou" Gn 1.27). Mas quando Eva foi trazida para seu marido pelo Criador, Adão fez o pronunciamento: "Esta será chamada varoa, porquanto do varão foi tomada" (Gn 2.23), que não é um exemplo de achados etimológicos, mas um jogo habilidoso de palavras. Agora, é comumente concedido que lexicograficamente o primeiro não é derivado do segundo. O nome "Eva" surgiu na experiência da queda do homem, quando Deus lançou limitações sobre o tentador, sobre Adão e sua esposa. Então torna-se evidente para Adão que a vida dos homens foi ligada com sua esposa e ele a chamou *hawwah*, uma forma que pode manter alguma relação com *hayyah* ("viver"). Isso também é um jogo instrutivo de palavras, auxiliando a memória, mas não é um estudo etimológico de precisão científica. Ela foi chamada "Eva" porque ela seria "a mãe de todos os seres viventes".

2. Sua relação com Adão. Pouco antes da criação de Eva, foi atribuída a Adão a tarefa de dar nomes significativos a todas as criaturas no jardim. Como elas vieram a ele em pares, tornou-se óbvio que todos tinham companheiro, mas ele não. Adão se sentia profundamente só. Teve de valorizar o dom de uma "ajudadora apropriada a ele". Agora, então, ele tinha uma cópia, como fizeram as outras criaturas. Está claro que Eva servia para completar a vida de Adão, porque a vida de um homem sem uma mulher é incompleta. A esta idéia é acrescentada a de que o propósito de duas pessoas estarem unidas em casamento é a procriação (Gn 1.28). É também amplamente indicado que a relação sexual foi unicamente pura, posto que nus, os primeiros pais não sentiam vergonha.

3. Sua parte na Queda. A ocasião para a queda veio de fora e não de alguma imperfeição inata. Eva deixou-se levar pelas lisonjas do tentador até o ponto de ultrapassar o limite que lhe tinha sido imposto. Sozinha, tomou a direção do assunto em suas próprias mãos e tornou-se culpada de um fracasso gigantesco. Na reviravolta do sentimento contra o tentador, Eva participou da antipatia que foi mencionada pelo Senhor como conseqüência permanente — "inimizade", que existiria entre ela e o tentador dali por diante, sendo levada adiante através das gerações seguintes pelas filhas de Eva (Gn 3.15). Como lembrança contínua de tudo isso, um certo fardo foi atribuído à Eva — dores no parto e ser perpetuamente ligada a seu marido, que desse tempo em diante teria o domínio sobre ela (v. 16).

4. Fato histórico ou figura de linguagem? A criação da mulher (Gn 2.21-25) deve ser aceita como descrição exata de um acontecimento real? Ou deve-se considerar todo o incidente demasiadamente elementar para se pensar que ele tenha ocorrido literalmente? Três ou quatro abordagens têm se levantado como resultado de tais questões: (1) a mulher foi, de fato, formada da costela do homem; (2) toda experiência foi uma visão instrutiva para a relação atual da mulher com o homem; (3) análogo a isto, o que está escrito é uma alegoria instruindo o homem. Embora argumentos substanciais possam ser mencionados para cada uma dessas visões, a primeira ainda merece a preferência como sendo a mais harmônica com o sentido total da narrativa. O que o Senhor fez envolve um simbolismo instrutivo, isto é, a mulher deve ser considerada completamente idêntica ao homem em companheirismo. Até certo ponto, as tentativas de estabelecer a raiz significativa para *chawwah*, após a palavra aramaica para "serpente" (*chiwja*), demonstram ineficácia e não estão baseadas sobre uma etimologia sadia. Além disso, todas as tentativas de criar o texto realçando Eva como correlata de Maria, introduz mais no texto do que realmente está lá.

5. No NT. A referência a Eva é feita por Paulo em dois exemplos. "Assim como a serpente enganou Eva" (2Co 11.3) é aparentemente uma referência para mostrar o quão facilmente uma queda pode ocorrer, e com sérias conseqüências. O outro argumento (1Tm 2.11-14) indica que Eva pecou tomando as circunstâncias em suas próprias mãos. Portanto, as mulheres devem estar "em silêncio" na assembléia da igreja e submissas à autoridade dos homens, argumenta Paulo.

H. C. Leupold

EVANGELHO (MENSAGEM)

I. Vocabulário e pano de fundo

No NT εὐαγγελίζεσθαι significa "anunciar boas novas," e εὐαγγέλιον significa "boas novas," "evangelho," enquanto εὐαγγελιστής é um "pregador do evangelho," "evangelista." O substantivo εὐαγγέλιον aparece mais freqüentemente nos escritos de Paulo (umas 60 vezes).

A. Pano de fundo judaico. No AT o verbo equivalente é בשר, que tem o significado geral de "proclamar as boas novas" e é usado freqüentemente com o sentido de "trazer novas de vitória". É associado, algumas vezes, com as palavras "justiça" ("libertação"), "salvação" e "paz" (e.g., Sl 40.9; Is 52.7). O particípio מבשר é empregado nos capítulos posteriores de Isaías para denotar o mensageiro que anuncia a vitória de Deus, as boas novas do governo majestoso de Deus (e.g. Is 52.7; cp. 61.1), e a expectativa de tal מבשר persistiu como uma esperança no judaísmo rabínico. O substantivo בשרה, εὐαγγέλιον não é encontrado no AT com um significado religioso.

B. Pano de fundo grego. Entre os gregos, εὐαγγελίζεσθαι era usado freqüentemente no contexto do anunciamento da vitória e εὐαγγέλιον significa tanto "boas novas", quanto "galardão pelas boas novas." Εὐαγγέλιον, no singular e plural, também eram usados no culto imperial romano para significar as "mensagens jubilosas" do nascimento de um futuro imperador, da sua maioridade e da sua ascensão ao trono. Este aspecto do culto imperial é marcado geralmente pela influência oriental, e não é considerado que a mensagem do NT tenha se derivado do culto romano, mas nós podemos ver que homens já associariam um conteúdo religioso com εὐαγγέλιον, antes do advento dos pregadores cristãos.

II. A mensagem de Jesus

A. O reino de Deus. Como João Batista, Jesus proclamou o advento do reino de Deus (Mt 3.1; 4.17). Resumindo seu ministério, os escritores do NT declaram que ele viajou pela região, pregando as boas novas do reino e curando (por exemplo, Mt 4.23; 9.35; Lc 8.1; 16.16). "Reino" significa "governo majestoso", o poderoso, soberano propósito de Deus e sua autoridade real, com suas conseqüências para o indivíduo bem como para a comunidade. Em Marcos 1.14s., Jesus vem pregando o evangelho de Deus e a essência da sua mensagem é que homens dêem a resposta de arrependimento e fé em vista do delineamento próximo do reino de Deus. Mas esse evangelho do reino envolve mais: ele mantém uma relação rigorosa com a pessoa do próprio Jesus. Jesus era consciente da sua essência messiânica (Lc 4.16-21) e de sua qualidade de Filho (Mt 11.27) e do fato de que o reino era o reino do seu Pai (26.29). Com o sentido de sua majestade messiânica, ele exige que os propósitos soberanos de Deus, revelados nas Escrituras, encontrem realização histórica e visível nele mesmo e no seu ministério (Mt 13.16s.; Lc 10.23s.; Jo 5.39). Na verdade, alguém pode dizer

que Jesus, como a revelação do Pai (Jo 14.9s.), a própria expressão completa do governo soberano de Deus. Ele é αὐτοβασιλεία, o reino personificado (cp. Mt 19.29; Mc 10.29; Lc 18.29; e veja K. L. Schmidt, TDNT, I, pág. 589). G. Friedrich salientou a importância da consciência messiânica de Jesus nessa conexão, pois se ele sabia que ele era o Filho de Deus, que foi morto e ressuscitou novamente, então ele também compreendeu que ele mesmo era o conteúdo da mensagem do evangelho (TDNT, II, pág. 728). Isso nos leva ao fato de que o reino que Jesus proclamou era totalmente diferente daquele da expectativa contemporânea. Um tema dominante em Marcos 8.27-10.45, que representa Jesus ensinando seus discípulos, na linguagem enfática, estereotipada, é o de que o único que eles tem reconhecido como Messias deve sofrer e morrer (Mc 8.31; 9.31; 10.33s.). O clímax desta parte é Marcos 10.45, onde Jesus descreve sua missão nos termos retrospectivos do Servo Sofredor de Isaías 52.13-53.12. Seu propósito era servir e morrer como um resgate para muitos, promovendo assim o reino de Deus, em obediência à vontade soberana do Pai (Jo 10.11,17,18).

B. O convite ao necessitado. Por causa da sua identidade e sua missão, Jesus convida homens a ele mesmo. Seguindo a declaração da consciência messiânica de Jesus, nós temos a proposta de descanso para aqueles oprimidos pelo jugo da lei (Mt 11.28). Boas novas são proclamadas ao pobre e oprimido (Mt 11.5; Lc 4.18; cp. Is 61.1) e as declarações "Eu sou" do evangelho de João, são convites para experimentar a provisão divina para o necessitado. Responder ao convite, através de arrependimento e fé (cp. Mc 1.14), é experimentar salvação (Lc 19.9), entrar no reino (18.8,22,24), ganhar um relacionamento novo e eterno na família de Deus (Jo 3.3-8,16; cp. Mt 6.9; Jo 20.17). Isto é mais que um convite casual: as parábolas de Lucas 15 revelam a iniciativa divina em buscar e salvar e Jesus mostra esta iniciativa em ação, pois seu propósito em vir, era o de tornar as boas novas conhecidas em todo o Israel (Lc 4.43) e buscar e salvar os perdidos (19.10), um propósito do qual a urgência e anelo são bem revelados pelo lamento sobre Jerusalém (Mt 23.37).

C. A responsabilidade dos ouvintes. Jesus deve ser exaltado em glória (Mc 14.62) e deve ser o juiz final dos homens (Mt 7.22,23; 25.31-46). Portanto, ele exige que homens determinem sua resposta a ele, pois rejeitar sua oferta significa morte (Mc 8.34-38; cp. Mt 7.13s.), e ignorar é rejeitar, pois neutralidade é impossível (Lc 11.23). Uma vez que o passo do discipulado tenha sido tomado, novas responsabilidades emergem, pois requisitos éticos são básicos na mensagem de Jesus. A proposta de descanso fornece também um novo jugo de obediência (Mt 11.29), pois aqui Jesus novamente é autoridade real de Deus personificada e é a sua instrução que deve ser obedecida (Mt 5.22,28,32,34,39,44; 7.24-27), visto que esta instrução revela a vontade do Pai (Mt 7.21,24; Jo 7.16s.; 14.10). Discípulos de Jesus têm a responsabilidade de viver, individualmente e em comunidade, de uma maneira digna de seu relacionamento com Deus, em humildade, santidade, compaixão e confiança (Mt 5-7; 18), pois seu relacionamento com o Pai é aquele no qual Deus reina sobre a vida deles (cp. Mt 5.3,9,10,19,20; 6.33), e o caráter deles deve conseqüentemente refletir aquele do próprio Deus (5.48). Por causa do mundo no qual eles vivem, discípulos devem dar testemunho do seu Mestre (5.13-16; Mc 8.38), e cumprir vidas de culto fiel em vistas do julgamento final (Mt 25).

D. O privilégio dos crentes. R. H. Strachan salientou que uma vez que o reino era o reino do Pai, Jesus ensinou uma identidade de propósito e atividade entre a realeza e a paternidade de Deus (IB, VII, 13). Aqueles que se submetem ao reino são levados ao Pai (João 14.6), e eles conhecem a experiência do perdão divino (Mt 18.23-35; Mc 2.5-11; Lc 7.40-48) e paz (Jo 14.27). Crentes têm a proteção soberana e provisão do Pai celestial (Mt 6.25-34; 7.7-12; Lc 12.4-7,22-32), um cuidado amoroso que não apenas remove ansiedade durante toda a vida, mas que é eterno em seu objetivo (Jo 10.29). A profundidade do relacionamento com o Pai, naquela mensagem que Jesus trouxe a seus seguidores, está refletida no uso do termo íntimo "Aba" (Mc 14.36; Rm 8.15; Gl 4.6). Jesus não fala apenas da posição privilegiada dos seus discípulos como filhos do Pai, mas também da instrução e liderança que eles podem esperar do Espírito Santo (Lc 11.13; 12.11s.; Jo 14-16), que fornece o poder necessário para viver a vida do reino (At 1.8). Finalmente Jesus conta das bem-aventuranças futuras que estão reservadas a seus seguidores quando partilharão a consumação gloriosa da sua própria autoridade majestosa (Lc 12.32; 22.29s.) e da segurança eterna do lar do seu Pai (Jo 14.1-6).

III. A MENSAGEM DOS APÓSTOLOS

Será conveniente considerar a mensagem do evangelho apostólico sob as duas classificações

bem conhecidas, pregação missionária (*kērygma*) e ensinamento cristão (*didachē*), embora não se deva supor que esses dois aspectos da mensagem tenha sido sempre rigidamente separados.

A. Pregação missionária. Os apóstolos também anunciam o reino de Deus (At 1.3; 8.12; 19.8; 20.25; 28.23,31). Para eles, Jesus também é o reino personificado, pois a pessoa e obra de Cristo são freqüentemente os objetos do verbo εὐαγγελίζεσθαι (e.g. At 5.42; 8.35; 11.20; 17.18; Gl 1.16; Ef 3.8; 1Pe 1.11s.). Em contraste às "mensagens jubilosas" do culto imperial, agora é proclamado o único εὐαγγέλιον cristão do reino de Deus, uma mensagem da qual alguns devem estar envergonhados (cp. Mt 11.6; Rm 1.16; 1Co 1.17,23), visto que está essencialmente ligado com a pessoa e história de Jesus. Não é aceito naturalmente (2Co 4.3), mas precisa ser acompanhado pelo poder revelador do Espírito Santo (1Co 1.17; cp. 2.4; 1Pe 1.12).

Na pregação do evangelho a pagãos (At 14.15-17; 17.22-31), Paulo procura apresentar a mensagem cristã da forma mais apropriada às circunstâncias e formação cultural de seus ouvintes. O mesmo é verdade dos sermões missionários, feitos aos judeus e tementes a Deus em Atos, mas muitas vezes foi observado que nesses discursos alguém encontra a ocorrência freqüente de alguns temas definidos. A questão de um modelo querigmático estereotipado tem sido muito discutida, mas o espaço proíbe um tratamento detalhado aqui. Pode ser feita referência às obras listadas na bibliografia. Entre eruditos que apóiam alguma forma de *querigma* estereotipado estão: Grosheide, Dibelius, Dodd, Hatch, Hunter, Leijs, Glasson, Craig, Gärtner, Bartels, Ward, Russell. Esses escritores muitas vezes diferem amplamente um do outro em suas análises, mas a obra de C. H. Dodd tem exercido grande influência sobre os eruditos de língua inglesa. T. F. Glasson modificou a análise de Dodd para listar os elementos querigmáticos essenciais como: (1) a ressurreição, (2) o cumprimento da profecia do AT, (3) a morte de Cristo, (4) o oferecimento do perdão, (5) os apóstolos como testemunhas. Entre eruditos que rejeitariam total ou parcialmente um rígido modelo querigmático estão: Evans, Filson, Baird, Wood, Mounce, Sweet. F. V. Filson analisa o *querigma*, mas defende, como faz H. G. Wood e R. H. Mounce, que *querigma* e *didaché* foram freqüentemente misturados na pregação cristã, enquanto que C. F. Evans, seguido por J. P. M. Sweet, prefere pensar em muitos *querigmatas* diferentes em vez de *querigma*. No presente artigo é assumido que pela sua apresentação de temas freqüentemente repetidos nos sermões de Atos, Lucas quis que seus leitores entendessem que essas eram as ênfases características da pregação missionária apostólica. Também é assumido que o *querigma* essencial consiste de elementos que são mais comumente pregados, por isso parece ser um método saudável seguir o princípio de Glasson de incluir apenas os itens que são mais freqüentemente mencionados, em vez de formar uma síntese pela utilização de cada ponto diferente que pode ser descoberto.

Entretanto, observamos primeiro que uma estrutura querigmática tem sido exigida também por outras partes do NT, particularmente por algumas passagens "tradicionais" nas epístolas de Paulo. Uma passagem de importância especial para o entendimento de Paulo do *kerygma*, é 1 Coríntios 15.1-11, que será examinada com mais detalhes. No v. 2, Paulo diz que lembrará seus leitores "em que termos" ele lhes tinha pregado, e no v. 3 ele usa o vocabulário técnico empregado no Judaísmo para transmitir e receber tradição, que deve sugerir a existência de um modelo autorizado para a pregação cristã. Jeremias, entre outros, sustenta que Paulo reivindica ter comunicado os fatos e doutrinas que tinham sido dadas por seus predecessores na fé (*The Eucharistic Words of Jesus* [1955], pág. 128ss.). Conseqüentemente, Paulo exige a mesma pregação dos outros apóstolos (v. 11; cp. Gl 1.8; 2.1-9). O que é então aquela pregação? Ela contém uma declaração da morte de Cristo (1Co 15.3s.), uma referência alusiva ao perdão e salvação oferecidas por Deus ("por nossos pecados", v. 3), uma ênfase sobre a evidência bíblica (vv. 3s.), uma ênfase na ressurreição, correspondendo ao que é talvez a ênfase mais característica dos sermões de Atos (vv. 4-8), uma insistência sobre o testemunho apostólico (vv. 5-8, cp. v. 15). Está claro que há uma lógica básica nessa combinação de fatos e doutrinas. A morte de Cristo, o primeiro artigo no resumo de Paulo, foi desde o início um fato de máxima importância, se não como um evento soteriológico, certamente como um mistério aparente, requerendo alguma explicação e apologia. A ressurreição, portanto, fornecia uma vindicação enfática de Jesus, uma prova esmagadora de que ele não foi um pecador rejeitado, mas o Cristo apontado por Deus. Esse argumento está dessa forma complementado pelo fato do testemunho apostólico, que fornece ainda evidência mais forte para a validade do *querigma*. A prova adicional das Escrituras seria um elemento essencial da apologética em um meio judaico:

com o conhecimento forte dos judeus da ação de Deus na história passada, pregadores cristãos precisariam demonstrar que a mensagem deles era a culminação da prévia atividade reveladora de Deus. Por isso, parece tanto natural quanto lógico, que a pregação missionária apostólica deveria consistir de uma referência à morte de Jesus, três provas da validade do *querigma*, e uma declaração conclusiva da significância dos eventos pregados: que o perdão agora é oferecido àqueles que crêem. Esses cinco temas correspondem a itens na análise de T. F. Glasson do querigma. Contudo ainda pode haver outro argumento dentro do 1 Coríntios 15.1-11. Antes da sua conclusão, Paulo conta a seus leitores (vv. 8-10) que ele, como os outros apóstolos, tem experimentado não apenas a visão do Cristo ressurreto, mas também a ajuda sobrenatural de Deus em sua vida. Tal afirmação, colocada em termos gerais — para que homens possam experimentar o poder sobrenatural, e que este poder tenha uma conexão com Cristo — seria outro argumento forte para a validade do *querigma* centrado em Cristo. Não é surpreendente perceber que tal prova é, algumas vezes, usada em associação restrita com os elementos mencionados acima. Alguém pode resumir seis temas sob os seguintes títulos: (1) tema da morte, (2) tema da ressurreição, (3) tema do testemunho, (4) tema da Escritura, (5) tema do poder, (6) tema do perdão.

As ênfases acima formam a essência da mensagem missionária em Atos. Elas ocorrem como segue: (1) tema da morte: 2.23,36; 3.13-15; 4:10s.; 5.30; 10.39; 13.28s.; cp. 26.23; (2) tema da ressurreição: 2.24-36; 3.15; 4.10s.; 5.30s.; 10.40; 13.30,33-38; cp. 26.23; (3) tema do testemunho: 2.32; 3.15; 5.32; 10.39-42; 13.31; cp. 26.16,17,22; (4) tema da Escritura: 2.17-21,25-28,34f.; 3.18,21-25; 4.11; 5.30s.; 10.43; 13.16-23,27,29,33-36,40s.; cp. 26.22; (5) tema do poder: 2.15-20,22,33,38: 3.12s.,16,19-21; 4.9s.; 5.32; 10.38; 13.17-23,40s.; cp. 26.22; (6) tema do perdão: 2.21,38-40; 3.19,26; 4.12; 5.31; 10.43; 13.38s.; cp. 26.23. Um exame das passagens mostrará que os temas são apresentados nas formas apropriadas para a audiência. Por exemplo, em Atos 2 e 3 as declarações sobre a morte de Jesus contrastam efetivamente o crime dos ouvintes com a atitude de Deus; em Atos 10 e 13 informação mais detalhada que o necessário foi dada em Jerusalém; e em Atos 13 as alusões aos fatos do AT e ao poder soberano de Deus são trabalhados em uma forma típica do discurso da sinagoga.

Então, qual é a origem dessas ênfases particulares? A fonte óbvia para a qual olhar seria o próprio Cristo. Bo Reicke observa que Jesus enviou os discípulos para pregar missões nos evangelhos, e seria natural assumir que a pregação deles então era modelada sobre ele, especialmente quando eles eram seus representantes e considerados como uma extensão ou multiplicação da sua pessoa. Alguns eruditos têm argumentado por uma conexão até mais restrita entre o ensinamento de Jesus e aquele dos apóstolos. B. Gerhardsson, por exemplo, considera que Jesus ensinava em estilo rabínico, com uso extensivo de memorização, e que os apóstolos e a Igreja Primitiva transmitiam formas fixas de tradição derivadas de Cristo, no modo em que o Judaísmo transmitia a Torá oral. A tese de Gerhardsson foi criticada amplamente (por exemplo, por Morton Smith) e parece improvável em seu acabamento detalhado, mas a prática da memorização era uma característica tão aceita da educação antiga, que parece possível que os discípulos teriam aprendido pelo menos algumas partes do ensinamento de Jesus de cor, e parece que muitos itens da mensagem apostólica podem ser traçados de volta a Jesus. Observe o seguinte: Servo de Deus e Messias (Mc 10.45; 14.61s.), o argumento do poder sobrenatural (Mc 2.9ss.; Lc 11.20), a importância do testemunho pessoal (Mt 10.27; Mc 4.19; 10.38), referências estereotipadas à morte de Jesus e ressurreição (Mc 8.31; 9.31; 10:33s.), textos de prova do AT (Mc 12.10s.,35ss.). Os elementos querigmáticos mais comuns ocorrem também em Lucas 24.19s.,25-27,44-49. C. F. Evans considera que Lucas simplesmente leu outra vez o *querigma* no evangelho e o apresentou de uma forma dramática na preparação para os sermões de Atos, mas não parece irracional acreditar que Lucas 24 seja um registro acurado dos eventos, de que a ressurreição de Cristo respondeu ao questionamento de seus discípulos, e de que as ênfases da explicação dele posteriormente encontraram expressão na pregação deles.

A concentração do homem sobre ênfases particulares do evangelho missionário não deve cegar alguém para o fato do que nós observamos no início desta parte, de que o único tema central, prevalecendo e unificando todos os temas secundários, é o próprio Cristo. O evangelho é o evangelho da glória de Cristo (2Co 4.4).

B. Ensino cristão. 1. *O privilégio dos crentes.* Paulo possuía um grande senso da posição privilegiada dada ele pela graça de Deus (Ef 3.8), e não a ele somente, mas a todos os crentes, pois as boas novas de Cristo são de que a bênção sem preço da salvação é um presente gratuito (Rm

3.24; 6.23), dado pela graça de Deus (Ef 2.8; cp. At 20.24) para todo aquele que aceitá-las pela fé (Rm 3.22,25). Este evangelho é o segredo de Deus que ele tornou conhecido a seu povo (Ef 6.19; Cl 1.26); ele traz salvação (Ef 1.13; cp. 1Co 15.2), pois ele é o próprio poder de Deus para salvar (Rm 1.16): ele revela a justiça de Deus, aquela atividade misericordiosa, libertadora, pela qual Deus resgata o pecador e justifica o ímpio (1.17; 3.26; 4.5). A ênfase sobre justificação, absolvição misericordiosa gratuita dos pecadores culpados que confiam em Cristo é especialmente característico da apresentação de Paulo da mensagem do evangelho (e.g. 4.5ss.; 8.34). O evangelho fala do perdão, da reconciliação com Deus encontrados através da cruz de Cristo (Rm 5.10s.; 2Co 5.19), pois Cristo fez reconciliação e veio proclamar as boas novas de paz (Ef 2.16,17; cp. 6.15). O momento exato da aparição de Cristo na terra foi o "princípio do evangelho" (Mc 1.1; cp. At 1.1), por isso, no contexto de Efésios 2.15-18 a obra total de Cristo está resumida nas palavras "Ele pregou paz" (cp. Is 52.7; 57.19). Esta paz é acessível a toda a humanidade, pois as boas novas unem judeus e gentios e transmitem salvação para ambos de forma semelhante (Ef 3.6). Todos os crentes têm experimentado renascimento espiritual de Deus (1Pe 1.3; 1Jo 3.9; cp. Jo 3.3) conhecem o privilégio da adoção como os próprios filhos de Deus (Rm 8.15ss.; Gl 4.5s.; Ef 1.5), e são colocados em uma nova ordem de existência (2Co 5.17), pois há "uma nova criação"; o crente está "em Cristo"; ele está unido com Cristo (Rm 6.1-11); ele está no "reino do Filho do seu amor" (Cl 1.13). Nesta nova vida na família de Deus o evangelho traz as novas de força que vem de Deus (Rm 16.25), pois o presente do Espírito Santo capacita os crentes a viver de uma forma que agrada a Deus (8.1-17,26s.). O escritor de Hebreus lembra que os cristãos também têm constantemente a ajuda e cuidado de Cristo como o perfeito Sumo Sacerdote, que entende e simpatiza completamente com o caráter e circunstâncias do seu povo (Hb 2.14-18; 4.14-16), e 1 Pedro 2.21-25 é uma afirmação do conhecimento que Cristo tem dos seus seguidores afligidos (cp. 1Pe 5.10). O cristão já está triunfantemente seguro no cuidado amoroso de Deus, do qual nada pode separá-lo (Rm 8.28-29), e ele está igualmente seguro após a morte (2Co 5.1-8). Cristo está exaltado em glória sobre todo o universo (Ef 1.20ss.; Fp 2.9; Cl 1.15-17); crentes já partilham sua exaltação (Ef 1.3; 2.6), e ainda estão para partilhar da sua futura majestade no universo restaurado (Rm 8.17-19; 1Co 15.20; Cl 1.5,27; 2Tm 2.12; Hb 2.10).

2. *A responsabilidade dos crentes.* No ensinamento apostólico, como naquele de Jesus, exigências éticas são básicas na mensagem do evangelho. A posição nova e privilegiada que o crente tem recebido, pela graça de Deus, tenciona guiar diretamente o viver justo (Ef 2.10). Observe as claras implicações éticas das palavras encontradas em 2 Coríntios 5.21; Colossenses 1.22s.; 2.6s.; Tito 2.11-14. O evangelho é "o evangelho da glória do Deus bendito" (1Tm 1.11); é a fala de Deus ao homem e quando Deus assim fala, o homem deve ouvir e prestar obediência (2Co 9.13; cp. Rm 1.5; 16.26). O crente deve levar uma vida que é igualmente "digna de Deus" (1Ts 2.12) e "digna do evangelho de Cristo" (Fl 1.27). Em seu ensinamento ético, Paulo freqüentemente argumenta explicitamente a partir de fatos bem conhecidos da proclamação do evangelho, pelos quais as igrejas foram estabelecidas. Por exemplo, baseadas em tais fatos essenciais sobre Cristo, estão as exortações ao interesse mútuo (Rm 15.1-3), à humildade e amor fraternal (Fl 2.1-11), ao perdão (Ef 4.32), ao amor conjugal (5.25ss.), à santidade e pureza (Rm 6.4; 1Co 6.15-20) e à confiança e esperança (1Co 15.20; 1Ts 4.13s.). Os cristãos são "chamados santos" (Rm 1.7); eles estão unidos em Cristo (6.1-11); portanto eles devem levar uma vida santificada. A união deles com Cristo envolvem outras responsabilidades também. Cristo sofreu e seus seguidores devem partilhar desta experiência (8.17; 1Pe 2.21). Cristo trouxe o evangelho e agora crentes cristãos, que têm respondido àquelas boas novas, devem eles mesmos levar isso aos outros (Rm 10.15; cp. Is 52.7; Ef 6.15; 2Tm 4.5). Uma identidade de propósito está claro entre o ensinamento apostólico e o de Jesus. Algumas vezes palavras atuais de Jesus são empregadas na instrução ética (e.g. At 20.35) e algumas vezes também alguém encontra similaridades surpreendentes ao Sermão da Montanha (e.g. Tg 1.2,4,5,20,22; 2.10,13,18; 4.4,10ss.; 5.2ss.,10,12). Finalmente, como no ensinamento de Jesus, existe uma insistência sobre o julgamento futuro: a mensagem do julgamento é intrínseca ao evangelho (Rm 2.16), e crentes devem viver constantemente à luz do juízo final de Cristo (Rm 14.10; 1Co 3.10-15; 2Co 5:9s.; 1Pe 5.4; cp. 2Pe 3.11s.).

IV. Sumário

A mensagem de Jesus é definitivamente um convite aos homens para comprometerem-se sinceramente com ele e experimentar o relacio-

namento completo com o Pai, que é garantido por aquele discipulado. A mensagem dos apóstolos é a mesma, mas agora tem sido completada, a partir de uma experiência cristã aprofundada, com a proclamação de toda atividade salvadora de Deus revelada no ministério total de Cristo, que é o clímax de todos os propósitos de Deus (cp. 2Co 1.20).

BIBLIOGRAFIA. F. W. Grosheide, "The Synoptic Problem. A Neglected Factor in Its Solution," EQ, III (1931), págs. 62-66; C. H. Dodd, "The Framework of the Gospel Narrative," ExpT, XLIII nº 9 (1932), pág. 396ss.; M. Dibelius, *From Tradition to Gospel*, Tr. Ingl. (1934), págs. 15-30; C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments* (1936); W. H. P. Hatch, "The Primitive Christian Message," JBL, LVIII (1939), págs. 1-13; A. M. Hunter, *The Unity of the New Testament* (1943), págs. 23-25; F. F. Bruce, *The Speeches in the Acts* (1945); R. Leijs, "Prédication des Apôtres," *Nouvelle Revue théologique*, LXIX (1947), pág. 606ss.; A. Rétif, "Qu'est ce que le kérygme?," *Nouvelle Revue théologique*, LXXI (1949), págs. 910-922; A. Rétif, "Témoignage et predication missionaire dans le Actes des Apôtres," *Nouvelle Revue théologique*, LXXIII (1951), págs. 152-165; R. H. Strachan, "The Gospel in the New Testament," IB, VII (1951), págs. 3-31; C. T. Craig, "The Apostolic Kerygma in the Christian Message," JBR, XX (1952), págs. 182-186; T. F. Glasson, "The Kerygma: Is Our Version Correct?," HJ, LI (1952-1953), págs. 129-132; B. Reicke, "A Synopsis of Early Christian Preaching," *The Root of the Vine. Essays in Biblical Theology*, ed. A. Fridrichsen (1953), págs. 128-160; B. Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (1955), págs. 30-32; M. Dibelius, *Studies in the Acts of the Apostles*, tr. Ingl. (1956), pág. 165ff., 178; C. F. Evans, "The Kerygma," JTS, n. s. VII (1956), págs. 25-41; F. V. Filson, *Jesus Christ the Risen Lord* (1956), págs. 41-54; W. Baird, "What is the Kerygma?," JBL, LXXVI (1957), págs. 181-191; R. Russell, "Modern Exegesis and the Fact of the Resurrection," *Downside Review*, LXXVI (1958), págs. 329-343; W. Barclay, "Great Themes of the New Testament," ExpT, LXX nº 7 (1959), págs. 196-199; W. E. Ward, "Preaching and the Word of God in the New Testament," *Baptist Review and Expositor*, LVI (1959), págs. 20-30; H. G. Wood, "Didaché, Kerygma and Evangelion," *New Testament Essays. Studies in Memory of T. W. Manson*, ed. A. J. B. Higgins (1959), págs. 306-314; R. H. Mounce, *The Essential Nature of New Testament Preaching* (1960); R. A. Bartels, *Kerygma or Gospel Tradition — Which came first?* (1961), págs. 97-112; B. Gehardsson, *Memory and Manuscript* (1961), págs. 234,274-280; H. N. Ridderbos, *The Speeches of Peter in the Acts of the Apostles* (1962); M. Smith, "A Comparison of Early Christian and Early Rabbinic Tradition," JBL, LXXXII (1963), págs. 169-176; B. Gerhardsson, *Tradition and Transmission* (1964), pág. 42f.; K. L. Schmidt, βασιλεύς κτλ, TDNT, I (1964), págs. 576-590; G. Friedrich, εὐαγγελίζομαι, εὐαγγέλιον, TDNT, II, (1964), págs. 707-736; J. P. M. Sweet, "The Kerygma," ExpT, LXXVI nº 5 (1965), págs. 143-147.

D. R. JACKSON

EVANGELHO ÁRABE DA INFÂNCIA. Um dos últimos Evangelhos da Infância (*veja* APÓCRIFO DO NT 2 [c]), combinando num único relato diversas histórias a respeito do nascimento de Jesus, a fuga para o Egito e os eventos que ocorreram lá, e os milagres realizados pelo menino Jesus. A história do nascimento (II-IX) é baseada no proto-evangelho de Tiago (q.v.), a seção sobre os milagres (XXXVI-LIII) no Evangelho da Infância de Tomé (q.v.). A narrativa da fuga para o Egito (9) começa com o que está escrito em Mateus 2.13ss., mas os milagres dessa seção não possuem base canônica, embora a descrição do demoníaco, no capítulo 14, se utilize de Marcos 5.1-5. Essas maravilhas no Egito e em Belém são realizadas por intermédio do contato com a criança, suas vestes, ou mesmo a água em que ela tomou banho; um feito notável é o papel proeminente executado por Maria. Parte do livro está escrito em siríaco na História da Santa Virgem Maria (org. E. A. W. Budge [1899]), e é possível que ele seja de origem siríaca. Sua tradução para o árabe tornou essas lendas disponíveis aos muçulmanos, e algumas delas entraram para o Corão.

BIBLIOGRAFIA. ANT pág. 80ss. (sumário); NTAp. I. pág. 404ss. (discussão; veja também A. de Santos Otero, *Los Evangelios Apocrifos*, Madri, 1956, pág. 327, para bibliografia). Tradução completa em *Ante-Nicene Christian Library* XVI (1870), pág. 100ss.

R. MCL. WILSON

EVANGELHO ARMÊNIO DA INFÂNCIA. Uma compilação recente e secundária, que por fim é dependente do proto-evangelho de Tiago e do Evangelho da Infância escrito por Tomé, mas grandemente ampliado. Deriva de um original sírio, mas a data desta fonte é duvidosa. Os nestorianos aproximando-se do fim do 6º séc. traduziram um Evangelho da Infância do sírio para o armênio, mas provavelmente não era o texto presente. Tiago (ANT 83) escreveu que há "pouco de sabor antigo no livro, e não parece preservar qualquer detalhe

que não será encontrado em outro lugar, sobre a velha tradição". Uma característica de interesse é o aparecimento de Eva como uma testemunha do nascimento virginal (cap. 9).

BIBLIOGRAFIA. Texto completo (francês) em Peeters, *Evangiles apocryphes* II (1914); extratos (espanhol) em A. de Santos, *Los Evangelios Apocrifos* (1956), pág. 379ss., resumo em ANT pág. 83s.

R. McL. Wilson

EVANGELHO DE EVA. Um evangelho de Eva é mencionado somente por Epifânio (Pan XXVI. 2.6), que também dá a única citação correta (ibid.). Numa alta montanha, o narrador (não identificado) vê duas figuras e é assim saudado: "Eu estou em ti e tu estás em mim, e onde tu estás eu estou. Eu estou disseminado em todas as coisas; e quando tu definhares tu te juntarás a mim, e quando tu te juntares a mim, então tu te juntarás a ti mesmo." O ambiente de montanha lembra alguns evangelhos gnósticos, como faz a fórmula, "Eu estou em ti e tu estás em mim", freqüentemente encontrada em textos Gnósticos, Herméticos e Mágicos. A primeira referência em Epifânio sugere uma ligação com a interpretação Ofita do Gênesis da história da Queda (Iren. I. 28. 4, pág. 234 Harvey). Veja mais em NTAp. I, pág. 241ss.

R. McL. Wilson

EVANGELHO DE TOMÉ. Existem dois documentos sob este título. (a) O Evangelho infantil de Tomé (*veja* NTAp I, pág. 388); e (b) o Evangelho distinto e separado de Tomé, descoberto na biblioteca de Nag Hammadi (*veja* NTAp I, pág. 278). Mais que isso, a biblioteca de Nag contém um "Livro de Tomé, o Atleta", o qual diz conter as palavras secretas faladas por Jesus a Judas Tomé e escrita por Mateus (*veja* NTAp I. 30, Foerster, *Gnosis*, ii. cap. 8). Vale observar que na Gnosis *Pistis Sophia* Filipe, Tomé e Mateus são três discípulos incumbidos com os documentos dos feitos e palavras de Jesus. A biblioteca de Nag Hammadi também contém um evangelho de Filipe (q.v.).

(a) O evangelho da infância é importante pela influência que exerce nos evangelhos da infância posteriores, muitos desses que combinam partes com materiais retirados do proto-evangelho de Tiago. Sua popularidade é atestada também em sua tradução em várias línguas; ele é encontrado em grego, siríaco, latim, georgiano e outras versões, e influenciou o arábico, o evangelho da infância armênio e o evangelho pseudo-Mateus (*veja artigos separados*). Considerando que Irineu (Irin. Her. I. 20.1) fez alusão à história no capítulo 6, provavelmente podemos situá-lo no 2º séc.

O evangelho contém histórias sobre milagres feitos pelo menino Jesus entre as idades de 5 e 12, e termina com a história, tirada de Lucas, de Jesus no Templo. Ele é apresentado como um prodígio infantil, já com poderes miraculosos nesse estágio, mas seu uso deles não é sempre compatível com o caráter descrito nos evangelhos. Aqueles que o frustram incorrem na penalidade de seu desprazer, ainda que mais tarde todos sejam curados. Bem como Culmann nota (NTAp I. 391), todos os milagres que Jesus estava para realizar mais tarde são evidentemente antecipados "mas há uma vasta diferença entre estes milagres e aqueles nos evangelho canônicos". Inúmeros paralelos podem ser citados de uma lenda não bíblica e de fábula. Uma viga cortada bem pequena cresce até o tamanho normal miraculosamente; quando quebra um cântaro, Jesus trás para casa água numa dobra em suas vestes; pego violando o sábado modelando pássaros com argila, ele bate palmas e estes se transformam em pássaros vivos e saem voando, convenientemente removendo as evidências. Três vezes ele é pego testado por um professor, mas todas as vezes ele desconcerta seu instrutor. Esta criança não tem nenhuma necessidade da sabedoria humana, pois ela já possuía sabedoria divina por completo. Em curtas palavras, o Jesus histórico havia desaparecido, este Jesus não era humano, mas sim um ser divino disfarçado com o semblante humano. Esta tendência docética representa um estágio no desenvolvimento da Cristologia com a qual a Igreja não poderia manter concordância, embora isto ainda seja prevalecente entre aqueles que pensam em glorificar a Jesus por exaltar sua deidade em detrimento da sua humanidade.

(b) O Evangelho cóptico de Tomás esteve primeiramente disponível em 1956 numa edição fotográfica de textos do Nag Hammadi (org. P. Labib). O texto foi publicado em forma de edição, com uma tradução em 1959. Ele criou um interesse considerável, e alimentou uma extensa literatura. Comparado a alguns outros "evangelhos", este não é um evangelho real no sentido comum do termo. Trata-se de uma coleção de ditados e parábolas, sempre introduzidas pelas palavras "Jesus disse", e apenas raramente com algumas narrativas estabelecidas. Muitos destes ditados têm um paralelo nos evangelhos canônicos, mas em praticamente todo caso há alguma modificação; freqüentemente, dizeres de evangelhos diferentes, ou diferentes

partes do mesmo evangelho são combinadas. Isto leva a uma das questões principais para pesquisa: a relação entre Tomé e os sinóticos (a semelhança com João é rara, ainda que haja sempre uma "atmosfera joanina"). Outros ditados já eram conhecidos de citações patrísticas, e isto amplia a questão da relação entre Tomé e os trabalhos citados pelos Pais da Igreja. Finalmente, outros ditados são inteiramente novos, a maioria deles de um caráter mais ou menos gnósticos.

Uma coisa é certa: todos os ditados no famoso *Oxirhinchus Logia Papiri* (Pox. 1.654 e 655; *veja* NTAp I. 97) estão incluídos no evangelho cóptico, ainda que aqui novamente haja problemas. Os textos concordam tão amplamente que em muitos casos os cópticos podem ser usados para restaurar o fragmentado grego, mas um dito em Pox. 1 tem um paralelo com sua primeira parte em Logion 30 de Tomé , uma vez que o paralelo com a segunda parte está em Logion 77. Os fragmentos gregos, todavia, não podem ser tomados simplesmente como o original do evangelho cóptico. A possibilidade existe de que eles sejam originariamente separados (eles pertencem a três papiros diferentes) e apenas subseqüentemente combinados dentro do atual evangelho de Tomé. O texto cóptico de novo tem, claramente, uma história por trás dele.

Os estudos mais recentes tendem a considerar Tomé como independente dos sinóticos, mas a mais recente tentativa foi a de manter sua dependência dos evangelhos do NT, com as variações sendo explanadas como modificações gnósticas tendenciosas ou adaptações. Nem todos os estudiosos estão convencidos do caráter gnóstico do documento, e pode ser que sua história seja mais complexa do que a assumida até então. Um núcleo judaico-cristão, proveniente da tradição oral, mais tarde expandido pela inclusão dos ditados dos evangelhos do NT, e finalmente acrescentado e adaptado por um editor gnóstico, pode muito bem apresentar bastante do mesmo fenômeno; mas tal hipótese poderia ser admitida como bem difícil de se provar. Alguns ditados que podem ser independentes parecem ter atado a tradição a um estágio posterior ao representado pelo NT.

Paralelos com citações de Clemente de Alexandria do evangelho de Hebreus e aqueles dos egípcios, levaram G. Quispel a desenvolver a teoria de que estes evangelhos não-canônicos foram fontes de Tomás. Outras pesquisas produziram paralelos com o *Diatesseron* de Tatiano, os pseudo-clementinos, etc., e com base destas evidências, Quispel desenvolveu uma hipótese de longo alcance sobre a permanência da influência judaico-cristã no cristianismo siríaco, de seus efeitos na teologia posterior e na transmissão do texto do NT. Isto teria feito do evangelho de Tomé, um evangelho, de fato, bastante significativo, mas por mais atrativa que a teoria seja, há muitos pontos fracos para que seja considerada definitivamente estabelecida.

Este documento é chamado, apesar de não ser, de 'o quinto evangelho' (há muitos evangelhos a parte dos quatro canônicos), ou, uma fonte possível dos evangelhos sinóticos, que também não é, nem mesmo alguém pode identificá-lo de forma alguma com a fonte Q que existe por trás de Mateus e Lucas. Por outro lado, ainda que ele possa ser entendido como um documento gnóstico, parar de desvendá-lo implica perder descobertas valorosas dentro da história da igreja primitiva.

BIBLIOGRAFIA. Text and translation in Guillaumont et al., *The Gospel according to Thomas* (1959); Veja também Puech in NTAp I. 278; Wilson, *Studies in The Gospel of Thomas* (1960), Gaertner, *The Theology of the Gospel of Thomas* (1961); Schrage, BZ XXVIX (1964); Quispel, *Makarius, das Thomas evangelium und das lied von der Perle* (1967); D. M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography*, 1948-1969 (1971), págs. 136-165.

R. McL. Wilson

EVANGELHO DOS NAZARENOS. *Veja* Nazarenos, Evangelho dos.

EVANGELHO SEGUNDO OS HEBREUS. *Veja* Hebreus, Evangelho dos.

EVANGELHO SOCIAL. *Veja* Crítica Bíblica.

EVANGELHO DOS EGÍPCIOS. Um evangelho dos egípcios é mencionado entre outros livros apócrifos por Orígenes (em Lc. Hom. I). Dois trabalhos distintos são conhecidos sob o título: (1) um documento citado por Clemente de Alexandria em *Strom. III*, onde ele estava interessado com as questões do casamento e da moralidade sexual, e *interalia* uniu o assunto com os encratitas e outros grupos. Fazendo assim, ele menciona o seu uso deste evangelho e faz algumas citações do diálogo entre Cristo e Salomé. Um fragmento deste diálogo é citado em II Clemente 12.1,2, mas é incerto se os outros não-canônicos ditos em II Clemente também derivam do *Evangelho dos Egípcios*. Uma

citação posterior ocorre no *Excerpta ex Theodoto* (67) de Clemente, e de acordo com Hipólito (*ref.* V. 7. 8 e s.) o livro foi usado pelos naassenos. Epifânio (Pan. 62.4) menciona seu uso pelos sabelianos, mas não dá informação do seu caráter.

A evidência não é suficiente para fornecer uma base para conclusões sobre a natureza, o conteúdo e a estrutura do livro, mas deve referir-se ao 2º séc. e parece ter sido de um gnóstico, ou numa certa medida, de caráter do encratita. Clemente citou-o contra os encratitas, mas teve que ler sua própria interpretação dentro do texto. Mas enquanto ele claramente coloca-o num nível mais baixo que os evangelhos canônicos não há sinal de que ele o desaprovava por inteiro. É provável que ele fosse o evangelho dos cristãos gentios no Egito, ao passo que o *Evangelho dos Hebreus* (q.v.) era o dos judeus cristãos. Paralelos no Evangelho cóptico conduziram à sugestão de que o *Evangelho dos Egípcios* era uma de suas fontes, mas isto ainda permanece incerto (*Veja* mais em NTAp. I. 166 ss.).

(2) Completamente diferente é um documento contido nos Códices II e IV da biblioteca de Nag Hammadi. Ambas versões têm o título "Livro Sagrado do Grande Espírito Invisível", mas o Códice III também tem no colofão o título, "O Evangelho dos Egípcios". A descrição do mundo celestial nas suas primeiras páginas tem sido traduzida e discutida por A. Böhlig (Le Muséon 80 [1967] pág. 5ss.). Começa com uma descrição do grande espírito invisível e das emanações (Pai, Mãe, Filho) que procedem dele. A aparência do Barbelo e vários pontos de acordo com o apócrifo de João sugerem uma conexão com o grupo barbelo-gnóstico (*Veja* mais em NTAp. I, pág. 361ss.)

R. McL. Wilson

EVANGELHOS APÓCRIFOS. Os evangelhos canônicos não são biografias e registram apenas uma pequena parte da vida e obra de Jesus. Posteriormente um crescente interesse biográfico levou-os à composição das obras tencionadas a preencher as lacunas, muitas delas baseadas na imaginação ou descrição do mito ou lenda. Os *Infancy Gospels* [Evangelho da Infância] recontam contos da infância de Jesus ou levam a história de volta ao nascimento e infância de Maria. A paixão e ressurreição, a descida ao inferno e os terrores do submundo são descritos com detalhe adicional (Evangelho de Pedro, Atos de Pilatos, Bartolomeu). Os gnósticos, em particular, compuseram "evangelhos" contendo revelações dadas no período entre a ressurreição e a ascensão. Raramente alguém pode procurar a herança da autêntica tradição primitiva e apenas no mais antigo desses documentos (*Veja* Apócrifa do Novo Testamento).

R. McL. Wilson

EVANGELHOS DA INFÂNCIA DE JESUS. *Veja* Apócrifa do NT.

EVANGELHOS DA INFÂNCIA. *Veja* Apócrifa do NT.

EVANGELHOS SINÓTICOS. *Veja* Evangelhos.

EVANGELHOS. O Cristianismo é uma fé histórica. Está enraizado na Encarnação e comprometido com o Jesus de Nazaré. Compreensivelmente, há um interesse tremendo na vida e ensinamentos de Jesus e naqueles documentos primários que o apresentam.

I. Uso do termo

II. Tradição oral

III. Evangelhos escritos
  A. Os quatro evangelhos
    1. Mateus
    2. Marcos
    3. Lucas
    4. João
  B. Relacionamentos
    1. Problema Sinótico
    2. Os Sinóticos e João

IV. Evangelho quádruplo

V. Valor histórico

I. Uso do termo

Originalmente, o termo "evangelho" tinha referência à mensagem da salvação através de Cristo e apenas depois o termo foi usado para designar documentos escritos. Evangelho (εὐαγγέλιον), que significa "boas novas," não era usado em um sentido religioso no culto do imperador romano. A ascensão dele ao trono e seus decretos eram "boas notícias" ao povo. Entretanto, mais importante é o

antecedente hebraico בשר, usado no AT (Is 40.9; 52.7; 61.1). O "servo do Senhor", que estava para vir, declararia boas novas aos homens. Jesus veio pregar o evangelho (Mt 11.5; Lc 4.18) no cumprimento da profecia. "O tempo está cumprido, e o reino de Deus está próximo" (Mc 1.15). Jesus Cristo, o portador das Boas Novas, foi ele mesmo o conteúdo e substância do evangelho. Nas epístolas de Paulo, o evangelho é o testemunho de Jesus (Rm 1.3). A palavra é sempre singular. Um evangelista é alguém que leva as boas notícias (2Tm 4.5). No início do 2º séc., o termo começou a ser usado para o relato escrito da salvação (Did. 15.3s. 2 Clem. 8.5). Porém, houve apenas um evangelho. A pessoa que declara outro evangelho é anátema (Gl 1.8s.). As quatro obras chamadas "os evangelhos" são realmente quatro registros de um evangelho. Justino Mártir foi o primeiro a usar a palavra no plural, quando escreveu sobre as "memórias compostas pelos apóstolos chamadas evangelhos" (Apol. 66.3). Durante aquele tempo, o perigo da confusão passou, embora ainda era o "evangelho segundo Mateus", não evangelho de Mateus. A graça de Deus tinha passado repentinamente na história, e as notícias disto foram as Boas Novas. Um evangelista não era o escritor de um evangelho, mas um portador da própria mensagem. Os quatro evangelhos foram planejados para fazer isso também, e permaneceram anônimos. Essas obras constituem um novo fenômeno literário. Elas não são biografias como tais, pois omitem muito material normalmente encontrado em uma biografia, tais como desenvolvimento do caráter, fatos de formação e cronologia. Elas são mais parecidas com biografias, do que com qualquer outra coisa. Elas são históricas na forma; seu primeiro objetivo é apresentar os dados de tal forma que as Boas Novas sejam muito aparentes. Isto é responsável pela ênfase pesada em cada evangelho sobre os dias finais da vida terrena de Jesus e sua ressurreição. Os evangelhos não são produções literárias; seus escritores não são homens letrados. Eles não seguiam nenhum modelo ou forma convencional. Cada um procurava dar um retrato de Cristo conforme ele o via em sua perspectiva. Nos dias de tradição oral, quando testemunhas oculares estavam acessíveis para transmitir informações vitais sobre a vida e ministério de Jesus, a necessidade de evangelhos escritos não era grande. A palavra falada era considerada mais altamente que os relatos escritos. Com o desaparecimento gradual da testemunha ocular, por morte, a necessidade de registros escritos tornou-se crucial. Felizmente para a igreja, tais relatos já tinham estado em processo de compilação e composição muito antes da primeira geração morrer (*veja* artigos de vários evangelhos para datas). A dispersão da igreja por todo o mundo fez até alguma coisa mais para criar a demanda para evangelhos escritos. Lucas compôs sua obra de dois volumes para satisfazer tal necessidade (Lc 11-4). Necessitava-se de documentos escritos para instruir novos convertidos e para ensinar as pessoas, bem como para uso no culto público. Por volta do final do 2º séc., os quatro evangelhos quase foram universalmente aceitos, não apenas como autênticos, mas como canônicos — iguais as Escrituras do AT. Os testemunhos valiosos de Clemente de Alexandria, Tertuliano, Papias e Irineu, indicam que todos os evangelhos originaram-se da era apostólica. Poucos documentos antigos têm tal confirmação tão próxima às datas da sua composição. Seus escritores não tinham ambição por glória literária; eles desejavam apenas registrar a mensagem da salvação.

II. Tradição oral

A crítica dos evangelhos concentrou-se recentemente na vaga área da transmissão do evento até o seu registro. Muito do material nos evangelhos existiu por um tempo em um estágio oral, quando era transmitido por palavras faladas, antes de ser incorporado em um evangelho escrito. Jesus foi o pregador das Boas Novas. Ele deu a seus discípulos instruções restritas particularmente (Mc 4.34), e eles lembraram suas palavras e ações muito tempo após sua morte. Crítica da forma é um método de análise que busca traçar esse processo de transmissão. Ela surgiu de alguma insatisfação com os frutos da crítica de fonte, que não poderia penetrar atrás dos próprios materiais escritos. Porém, a crítica da forma é inevitavelmente alguma coisa imaginária porque ela investiga as poucas décadas após a ressurreição, durante as quais os materiais do evangelho foram transmitidos, sobre os quais há pouca informação histórica. Infelizmente, a crítica da forma tornou-se aliada a uma atitude de pessimismo histórico. Embora a investigação do estágio oral seja propriamente muito digna, a crítica da forma tornou-se sinônimo da tentativa de depreciar a integridade histórica dos documentos do NT.

A crítica da forma trata os evangelhos como primeiras testemunhas — não da vida de Jesus — mas das crenças e práticas da igreja primitiva. Embora a tentativa de encontrar a situação da vida dos materiais nos evangelhos seja legítima,

é realmente outra questão assumir sem provas que os relatos foram inventados para satisfazer as necessidades da comunidade da igreja. Portanto, a reconstrução das unidades de tradição é altamente especulativa. Um erudito encontrará uma situação de vida totalmente diferente para uma história ou provérbio que outro. Se os críticos da forma permitissem mais cenários da vida com uma situação pré Páscoa, seu esforço total pareceria menos suspeito. É duramente plausível que a comunidade devesse primeiramente modelar suas próprias tradições, e então se convencer de sua integridade histórica. É perigoso começar com uma teoria hipotética de como os materiais foram forjados, enquanto ignora-se o testemunho claro no texto em contrário. A presença da testemunha ocular na igreja certamente teve um efeito reprimido sobre a criação livre das tradições históricas. Os relatos do evangelho não se originaram da necessidade da igreja para eles; pelo contrário, a igreja originou-se dos fatos que eles registraram. O cristianismo primitivo foi estampado pelo impacto da pessoa e obra de Jesus. A teoria de que a comunidade escreveu a primeira vida de Jesus no isolamento de todas recordações fidedignas sobre ele, é uma especulação sem fundamento e sem probabilidade. A igreja foi "influenciada" por Jesus, não Jesus pela comunidade. Cristãos primitivos estavam interessados nas histórias de Jesus durante seu ministério histórico. Os apóstolos que desempenharam um papel decisivo na formação da igreja estavam em uma posição de fornecer tal informação. A idéia da criação livre e do fluxo da tradição desimpedida pelo fato histórico é fantástica e romântica. A presença dos apóstolos evitava a situação verdadeira que os críticos da forma assumiam. Não há evidência positiva de que as necessidades e problemas da Igreja Primitiva fossem lidos novamente nos evangelhos. Alguns desses problemas são bem conhecidos, tais como a admissão de gentios, línguas, leis dietéticas e governo de igreja; nenhum desses problemas recebeu algum tratamento significativo nos evangelhos. Por outro lado, existem características nos evangelhos que não reaparecem em Atos ou nas epístolas, tais como parábolas, o título "filho do homem" e o "reino de Deus". Todos os dados sugerem que existia um limite claro entre a história anterior e posterior a Páscoa. Não há simplesmente tempo suficiente disponível para o desenvolvimento dos acontecimentos presumidos pelos críticos da forma. A "biologia de saga" requer um atraso no tempo dos séculos para o desenvolvimento de um ciclo coerente de mitos. Não houve tempo no 1º séc. para a criação, coleção e comparação de sagas das comunidades. A história do evangelho rompeu na luz da história em um período muito curto. A crítica da forma tem sido vastamente superestimada como um método. Jesus reuniu discípulos ao redor dele. Esses discípulos guardaram como um tesouro o depósito do seu ensinamento e o transmitiram na comunidade que eles guiaram depois de sua ressurreição. Um paralelo convincente para o que continuou no estágio oral do material do evangelho seria o método rabínico de transmissão, que foi marcado por um alto grau de precisão e continuidade. A presença da testemunha ocular na igreja durante todo o período da tradição oral coloca um fator limite severo sobre toda crítica da forma radical.

Já que o cuidado empregado na transmissão é respeitado, a crítica da forma pode ajudar o entendimento da história dos evangelhos em seu estágio pré-literário. O avanço no conhecimento dessa fonte não tem sido grande. Claramente os pregadores iniciais deram proeminência à paixão de Cristo e apresentaram o relato em conexão com o formato original da vida de Jesus. Conforme os convertidos eram instruídos, histórias adicionais e ditos de Jesus eram acrescidos provindos da memória dos apóstolos para satisfazer as próximas necessidades. A catequese era, sem dúvida, grandemente oral na forma, mas possivelmente também acompanhava com relatos escritos. A tradição une um trato inicial com o apóstolo Mateus e este pode ter sido um de muitos (cp. Lc 1.1) evangelhos escritos primitivamente, que ajudaram os professores em seus trabalhos.

III. Evangelhos escritos

A. Os quatro evangelhos. 1. *Mateus.*

O primeiro evangelho exala a atmosfera do AT e faz uma transição do Antigo para o Novo de uma forma suave. No início, o escritor fornece uma genealogia, unindo Jesus a Davi e Abraão, através do seu pai legal José. Seu interesse em conectar Jesus com as profecias messiânicas do AT está aparente em toda parte. Todos os eventos significantes na vida de Jesus — seu nascimento, lugar de nascimento, lar, ministério e morte — estavam no cumprimento direto das afirmações do AT. A maioria do NT manifesta a mesma referência com profecia, mas Mateus a demonstra em um grau notável. Embora ele não afirme seu propósito, como Lucas e João fazem, Mateus tenta provar que Jesus é o Messias. Para conseguir isso, o escritor deu a seu evangelho um sabor fortemente judai-

co. Muitos detalhes sobre a vida contemporânea judaica e religião estão incluídos. O interesse no reino dos céus e o rei messiânico são sustentados em toda parte. Mateus dá grande proeminência ao ministério de ensino de Jesus. Ele conservou cinco longos blocos e inseriu-os na narrativa de Marcos. Esta característica fez de Mateus uma hábil instrução manual na Igreja Primitiva. Considerando que Marcos é notavelmente curto de ensinamento, a inclusão em Mateus dos sermões extensos é uma vantagem distinta. Narrativa e discurso se alternam. O modelo do ato e palavra, do *querigma* e *didachē* é surpreendente. Uma das características curiosas de Mateus é a tensão entre universalismo e particularismo. Por outro lado, Jesus veio exclusivamente para "a casa de Israel" (Mt 15.24) e recusou-se a ir no caminho dos gentios (10.5). "Nem um i" ou um "til" passaria da lei (5.18s.), e os discípulos foram aguardados para examinar as instruções farisaicas (18.2s.). Ao lado deste particularismo restrito está um universalismo. A vinda dos Reis Magos, a fuga para dentro do Egito, a Grande Comissão, todos indicam as implicações universais desse evangelho. A tensão é resolvida por observar o progresso da história salvadora. Antes da sua morte, Jesus se consumiu em falar das Boas Novas à nação de Israel, que as recusou. Próximo do final de sua vida, Jesus predisse, "Portanto eu vos digo que o reino de Deus vos será tirado, e será dado a uma nação que dê os seus frutos" (21.43). Por sua morte e ressurreição, nasceu um "novo Israel", um herdeiro espiritual para as promessas de Deus, tirado de toda nação debaixo dos céus.

Mateus é uma edição longa de Marcos. O escritor incorporou quase a totalidade de Marcos, abreviou algumas das histórias e acrescentou uma grande quantidade de material não pertencente a Marcos. Visto que Marcos deu a Mateus seu esqueleto, Marcos não determinou o propósito de Mateus. A ênfase de Mateus difere da de Marcos. O primeiro evangelho é um trato apologético, e a nota do cumprimento é proeminente. Uma tradição insistente na antiga Igreja, atribuída a Papias, considerava que o primeiro evangelho foi escrito originalmente em aramaico ou hebraico. Opiniões diferem amplamente sobre o que isso pode significar. Pareceria razoável, porém, localizar o gênio fundamental do evangelho de Mateus e suas origens na mais primitiva Igreja judaico-cristã.

2. *Marcos.* O segundo evangelho é direto e objetivo. É um evangelho, não uma biografia. Os leitores de Marcos já conheciam a história. É uma narrativa da paixão com um prefácio; o movimento inteiro da ação é em direção à cruz. A ausência de material de ensino acentua esse fato. O evangelho é um registro breve e simples da vida e do ministério de nosso Senhor, que preenche em alguns detalhes a pregação apostólica, e de acordo com ela, começa com João Batista e termina com a ressurreição (cp. At 10.36-43; 13.24-37). O esqueleto, ou armação, da vida de Jesus foi dado nos sermões, mas foi requerido informação mais detalhada para uso na instrução de pessoas. Obviamente, a narrativa da paixão foi preservada na seqüência histórica definida e é provável que isso também tenha sido verdade do outro material. Marcos não fez nenhuma tentativa de fornecer uma cronologia rígida, mas também é ir muito longe quando se sugere que ele a ignorou totalmente. Na Igreja Primitiva, o evangelho de Marcos foi ofuscado por Mateus. Marcos continha tão pouco não encontrado em Mateus, ao passo que Mateus tinha mais que Marcos. Poucos escreveram comentários sobre ele e eventualmente a idéia difundida foi a de que era um simples abstrato de Mateus. Até tempos recentes, sua identidade era conhecida como a parte central do primeiro evangelho.

Marcos começa e termina bruscamente. A maneira de abordar é brusca e direta. Marcos é um evangelho de ação; movimento é mais importante que discurso. A impressão que Marcos passa é a de uma testemunha ocular da vida de Jesus. Detalhes fascinantes estão inclusos na narrativa, sem qualquer hesitação para ir diretamente até a ação. Marcos exclui as narrativas do nascimento. Ações de Jesus são registradas, em vez de suas palavras. Ele usa repetidamente o advérbio "imediatamente". Ele observa, muitas vezes, que Jesus ensinava aqui e ali, mas não conta o que ele ensinava. A explicação dessa vivacidade apresentada pela Igreja Primitiva, foi dizer que o objetivo era o de encontrar o testemunho de Pedro atrás de Marcos. "Marcos tornou-se intérprete de Pedro e escreveu exatamente tudo que ele lembrou, não, com certeza, por ordem, sobre as coisas ditas ou feitas pelo Senhor." Marcos derivou seu material do testemunho público de Pedro, o apóstolo. Na verdade, isso explicaria o caráter ativo da obra de Marcos. Muitos salientaram as influências aramaicas no segundo evangelho. Marcos pode bem ter trazido os sermões e conferências de Pedro e tê-los usado junto com outro material para construir seu evangelho. Seu trabalho tem um frescor e confiança de detalhe, que é difícil explicar de qualquer forma.

De todas as indicações, Marcos foi escrito de Roma para leitores gentios. Uma comparação de

Marcos 15.21 e Romanos 16.13, dá uma provável origem romana, como indica a presença de um número incomum de latinismos no texto grego. Há também uma ausência da atmosfera judaica, tão visível em Mateus. Uma comparação revela que quase todo exemplo de coloração judaica em Mateus, é desprovido no paralelo em Marcos. Marcos tinha leitores gentios em mente, ao escrever seu evangelho. Onde ele teve de incluir costumes palestinos, ele esforçou-se para explicá-los (e.g., Mc 7.3s.), ao passo que isso seria estranho para um público judaico. Similarmente, as expressões aramaicas que Marcos reteve são dadas uma tradução grega (e.g. 14.36). Marcos é "o evangelho de Jesus Cristo, o Filho de Deus" (1.1). Seu objetivo central é o de apresentar a pessoa do Messias. Jesus é o Filho de Deus, o glorioso Filho do homem e o Redentor. Marcos apresenta uma alta Cristologia em toda parte.

3. *Lucas.* O terceiro evangelho é o mais longo e o mais compreensivo em alcance e objetivo. Lucas e Atos constituem a maior contribuição ao NT de qualquer escritor único. Renan chamou o evangelho de Lucas de o mais belo livro no mundo. É um relato atrativo que deixa uma impressão profunda sobre o leitor da personalidade de Jesus. Ter a intenção do escritor expressamente afirmada em um prólogo (Lc 1.1-4) é auspicioso. Sem dúvida, o objetivo do autor foi primeiramente exatidão e integridade histórica. Sua própria declaração do propósito tem precedência sobre qualquer teoria especulativa. Ele foi dominado primeiramente por uma referência histórica. O prólogo indica que o escritor estava bem preparado, conforme sua excelente prosa revela e possuía julgamento histórico crítico. Ele estava muito convencido de que o crente precisava ter uma sólida fundação histórica para sua fé em Cristo e isso ele procurou fornecer. Embora, no último século, eruditos duvidaram da fidedignidade da obra de Lucas, pesquisa recente tem defendido sua integridade de uma forma espetacular. Em muitos pontos, Lucas amarra seu relato no evangelho e Atos, com a história secular, e sua exatidão tem sido provada várias vezes. Porém, ele não escreveu uma história secular como tal. Seu objetivo, em comum com todos os evangelistas, era traçar o ministério de uma única pessoa. Como os outros, Lucas apresenta história que contém significância teológica importante. O autor apresenta os inícios de um movimento que no curto espaço de três décadas estabeleceu-se na capital do império romano. Este movimento começou silenciosamente na Judéia e estendeu-se até o centro de cena do mundo. A própria história deu a Lucas seu tema.

Conforme seria esperado, o alcance de Lucas é realmente compreensivo; seu evangelho cobre mais da vida de Jesus que de qualquer outro. Ele escreve sobre o nascimento de João Batista (1.5-25; 57-80), o anúncio à Maria (1.26-38), a adoração dos pastores (2.1-20), a visita ao Templo (2.41-52). Ele inclui um relato da pregação de Jesus em Nazaré (4.16-30), a redada milagrosa de peixes (5.1-11), os pesares (6.24-26), a ressurreição do filho da viúva de Naim (7.11-17), a mulher salva por Jesus (7.36-50), as mulheres que serviam a Jesus (8.1-3), as vilas samaritanas que recusaram sua mensagem (9.51-56), a parábola do bom samaritano (10.30-37), Maria e Marta (10.38-42), o amigo inoportuno (11.5-8), as bem-aventuranças daqueles que obedecem a Palavra de Deus (11.27s.), a parábola do rico insensato (12.13-21), muitos ou poucos açoites (12.47s.), o chamado ao arrependimento (13.1-9), a cura de outra mulher (13.10-17), a partida da Galiléia (13.31-33), a cura de um homem com hidropisia (14.1-6), ensinamento sobre a humildade (14.7-14), a parábola do filho pródigo (15.11-32), do mordomo infiel (16.1-13), a hipocrisia dos fariseus (16.14s.), a parábola do rico e Lázaro (16.19-31), o servo inútil (17.7-10), a cura de dez leprosos (17.11-19), sobre o reino de Deus (17.20s.), a parábola do juiz iníquo (18.1-8), do fariseu e do publicano (18.9-14), Zaqueu (19.1-10), as duas espadas (22.35-38), Jesus perante Herodes (23.6-16), as mulheres chorosas (23.27-31), o ladrão penitente (23.39-43), o enterro de Jesus (23.55s.), o caminho de Emaús (24.13-35), o aparecimento do Cristo ressurreto em Jerusalém (24.36-49) e a Ascensão (24.50-53).

O universalismo de Lucas é evidente em vários lugares. As boas novas que os anjos trouxeram era para todos os homens (2.14). Simeão previu que Cristo seria uma luz para os gentios (2.32). João Batista foi a voz de alguém chorando no deserto, no cumprimento de Isaías 40.3-5, que inclui uma linha que Lucas cita, "E toda a carne verá a salvação de Deus" (Lc 3.6). Não israelitas estão em igualdade de condições com os judeus (4.25-27; 9.54; 10.33; 17.16). Lucas mostra que ele está interessado em todos os costumes das pessoas. Muitos indivíduos emergem em sua narrativa desconhecidos em qualquer outra parte — Zacarias, Isabel, Zaqueu, Cleofas. Lucas apresenta vários estudos de caso de proscritos sociais sendo transformados pelo evangelho. Ele menciona 13 mulheres não encontradas em qualquer outra parte dos evangelhos.

Crianças, também, aparecem freqüentemente em seus registros. Esse é um evangelho da maioridade de Jesus. Em todo lugar seu ensinamento atraía grande interesse popular e sua compaixão pelo pobre e o necessitado resplandecia inteiramente. O ministério inteiro de Jesus foi uma realização do propósito salvador de Deus na história.

4. *João.* João, como Lucas, dá um relato claro do seu propósito (20.30s.). João está apresentando semelhantemente ao crente e descrente, os dados históricos sobre os quais a fé salvadora repousa. O evangelho foi projetado para ser tanto um instrumento evangelístico, quanto pastoral. João selecionou uma série de sinais que ele acreditou que convenceria seus leitores da divindade de Jesus Cristo e que os levaria a colocar sua confiança em Jesus. Ele queria que a fé messiânica da Igreja fosse cumprida com o próprio conteúdo. Há indicações no evangelho de que seu escritor estava em uma boa posição para fornecer esse conteúdo; a narrativa apresenta insinuações constantes de ser registrada por uma testemunha ocular. Em várias ocasiões, João revela um conhecimento detalhado da vida e costume judaicos no período anterior à queda de Jerusalém. Ele estava ciente da situação política na Palestina e tinha um conhecimento íntimo da geografia da terra. Seu relato é rico em alusões pessoais e detalhes, desprovido de narrativas sinóticas. Sem dúvida, o autor pretendeu que seus leitores tomassem esse evangelho como uma história real, não como mero símbolo ou alegoria. O quarto evangelho é tão completamente fidedigno historicamente, quanto os outros três, e em alguns pontos mais preciso e detalhado que eles. É razoável assumir que a historicidade de todo o relato, considerando erros históricos, não pode ser demonstrada no quarto evangelho. O estado presente da crítica joanina representa uma inversão completa daquela dos tempos mais iniciais. O estilo de João é tão simples quanto seu pensamento é profundo. Ele usa regularmente apenas palavras comuns e construções paratáticas. Embora João, propositadamente, limitou o alcance do vocabulário, o efeito é digno e atrativo. Abunda em palavras de tema teológico que tornam a acontecer repetidamente (i.e. água, luz, pão, amor, verdade).

A primeira metade do evangelho (1.1-12.50) apresenta a revelação de Jesus ao mundo, e é estruturado em torno de sete sinais. As palavras de Jesus são, na maior parte, ocasionadas por milagres na narrativa. Os discursos são preferivelmente longos, muitas vezes argumentativos e freqüentemente estabelecidos no ministério sulista de Jesus, na Judéia. A atividade de Jesus ao redor de Jerusalém foi mais diretamente polêmica, porque a hostilidade a ele foi maior ali do que na Galiléia.

Como Mateus, João apresenta Jesus como o Messias da esperança do AT. Jesus aproximou-se de Israel com uma exigência justa à lealdade dela. Ele estava perturbado, pois seu próprio povo não o recebeu (1.11; 5.39,45s.). A imagem do pão, do pastor e do Espírito, buscaram de volta passagens proféticas do AT. João não cita textos da forma que Mateus faz, mas textos do AT realçam continuamente seu pensamento. Todas as Escrituras conduzem a Jesus. Ele é o cumprimento da aspiração do AT.

B. Relacionamentos. 1. *O problema sinótico.* Os três primeiros evangelhos são chamados de evangelhos "sinóticos" porque eles podem ser considerados juntos, suas similaridades observadas e suas diferenças examinadas. Uma quantidade considerável de material é comum para os três, ou para dois em três. Cerca de 606 versículo do total de 661 de Marcos aparecem, embora um pouco resumidos, em Mateus e 380 reaparecem em Lucas. Apenas 31 versículos em Marcos não têm nenhum paralelo em Mateus ou em Lucas. Além disso, existem uns 250 versículos comuns a Mateus e Lucas que não têm nenhum paralelo em Marcos. Obviamente, esse relacionamento sinótico pode ser considerado de diferentes formas. Muitas soluções têm sido propostas, mas nenhuma obteve unanimidade.

Uma das invenções estáveis da crítica sinótica tem sido a prioridade de Marcos. É um fato extraordinário, visto que a ordem de Marcos e Mateus pode divergir da de Lucas e a ordem de Marcos e Lucas divergir da de Mateus e a ordem de Mateus e Lucas nunca divergir da de Marcos. Em outras palavras, Marcos é o fator estável. O mais provável é que Marcos foi a fonte comum para os outros dois, que eles geralmente seguiam, mas algumas vezes não. Esse material comum é quase inteiramente narrativo. O material não referente a Marcos comum a Mateus e Lucas, por outro lado, quase compreendia inteiramente os ditos de Jesus. Essa observação tem levado a uma hipótese mais distante — a existência de uma fonte de ditos representada por Q. Uma vez que a teoria da prioridade de Marcos é aceito, a existência de Q conclui-se. Os 250 versículos do material comum entre Mateus e Lucas possuem uma medida considerável de concordância verbal e

ocorre muito a mesma ordem em cada evangelho. Eruditos diferem quanto à extensão dessa segunda fonte proposta. Ela deve, concebivelmente, ter contido a própria narrativa de forma original. Dos dados agora disponíveis, parece ter sido apenas uma fonte de ditos. A necessidade de Q poderia ser desviada se fosse assumido que Lucas usou Mateus diretamente; mas sua alteração da ordem cuidadosa de ditos de Mateus é difícil de explicar, a menos que ele tivesse acesso à informação que contou a ele da sua seqüência histórica legítima. O propósito de Q pode ser imaginado facilmente na Igreja Primitiva. Como uma coleção dos ensinamentos de Jesus, teria sido um manual útil da ordem e ensinamento da igreja.

Alguns eruditos têm continuado a detectar alguma homogeneidade no material peculiar a Mateus e Lucas. Todavia, o material especial de Mateus tem um tom judaico; sua existência como uma fonte é altamente especulativa. Lucas inclui até mais material especial que ele, sem dúvida, colecionou durante sua pesquisa histórica.

2. *Os sinóticos e João.* A independência de João dos outros três evangelhos é significativa. Há poucos incidentes na vida de Jesus comuns aos sinóticos e a João. Eventos maiores e discursos extensos são peculiares a João exclusivamente. A apresentação do estilo do ministério de Jesus é diferente. Existem algumas tensões cronológicas.

Qual é a explicação dessas diferenças? João pode ser suplementar, independente, interpretativo ou um substituto para os evangelhos sinóticos. Se os leitores de João conhecessem Marcos, por exemplo, João poderia permitir-se omitir o relato de Marcos e incluir histórias e ditos não encontrados ali. Por outro lado, se ele escreveu independentemente de Marcos, parece improvável que João poderia ter falhado ao mencionar determinados eventos históricos, mesmo se ele escreveu em uma data muito precoce, antes dos evangelhos sinóticos circularem. Contudo, a teoria está ganhando popularidade. É discutido se João conhecia a tradição oral por trás dos sinóticos, mas escreveu independentemente deles. O fato de que João escreveu sobre atividades de Jesus em localizações diferentes que aquelas mencionadas nos evangelhos sinóticos, explicaria a falta de paralelos. Além disso, é muito possível harmonizar a cronologia de João com a dos outros três, conforme Stauffer demonstrou recentemente.

O evangelho de João preserva uma excelente tradição histórica da vida de Jesus, a qual está sendo apreciada cada vez mais.

IV. Evangelho quádruplo

Desde o primeiro, os quatro evangelhos foram considerados ser vários relatos de um evangelho. Pouco depois da composição de João, os quatro relatos começaram a circular como um corpo quádruplo da Escritura. A resposta a Marcião (Marcião repudiou Mateus, Marcos e João), chamados prólogos anti-marcionitas, prova que os quatro evangelhos foram aceitos como uma coleção. Por volta de 170 d.C., Tatiano, discípulo de Justino, compôs uma harmonia dos evangelhos chamada Diatessaron, que se tornou a favorita na igreja assíria durante alguns anos. Para Irineu, o evangelho quádruplo era tão fundamental quanto os quatro cantos do mundo ou os quatro ventos dos céus. Clemente de Alexandria, Tertuliano e Orígenes concordavam que esses quatro relatos são os únicos autênticos da vida de Jesus desde o período apostólico.

V. Valor histórico

A fé cristã repousa sobre fundamentos históricos; os quatro evangelhos são evidências primárias para sua autenticidade e validade. Um ataque sobre sua integridade histórica é um ataque contra a credibilidade do próprio Cristianismo. Muitos críticos do NT ainda consideram a tradição do evangelho como ficção da comunidade, transmitida por indivíduos anônimos e variados. À luz da evidência, tais tentativas de depreciar os registros do evangelho devem ser desprezadas. Pessimismo histórico é completamente injustificado. O testemunho textual para os documentos do NT é incrivelmente boa, excedendo qualquer exemplo comparável na literatura grega ou latina. Os dados internos indicam que todos os evangelhos foram escritos no 1º séc. e contém relatos de testemunhas oculares da mais alta veracidade. A tentativa planejada de críticos da forma de corroer a integridade deles está baseada em vasta especulação. A fé cristã poderia quase descansar em uma base mais segura que aquela que os quatro evangelhos fornecem. Veja relato de cada evangelho.

BIBLIOGRAFIA. B. H. Streeter, *The Four Gospels* (1924); V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition* (1933); T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (1949); F. C. Grant, *The Gospels* (1957); K. Aland e outros, *Studia Evangelica* (1959); R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition* (1963); C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (1963); N. B. Stone-house, *Origins of the Synoptic Gospels* (1963); B. F. Harrison, *Introduction to*

the New Testament (1964); W. G. Kümmel, *Introduction to the New Testament* (1965); D. Guthrie, *New Testament Introduction. Gospels and Acts* (1966).

C. H. PINNOCK

EVANGELISTA (εὐαγγελιστής, *aquele que anuncia as boas novas*). As palavras gêmeas *euaggélion*, "evangelho" e *euaggelistes*, "evangelista", vem do uso bíblico com o advento de Jesus. "Boas novas" fez jus a "um mensageiro de boas novas". A palavra "evangelista" aparece três vezes no NT, referindo-se à pessoa, ao trabalho e ao chamado.

Filipe é o exemplo típico de um evangelista. Paulo, em sua reunião após o retorno de sua terceira viagem missionária, "entrou em casa de Filipe, o evangelista, que era um dos sete e ficou com ele" (At 21.8). Anteriormente, Filipe conduziu uma campanha evangelística bem-sucedida em Samaria, converteu e batizou um oficial etíope enviando-o de volta para casa com o Evangelho (At 8.4-40). Foi o primeiro dos "sete" (diáconos) eleitos pela igreja para servir às viúvas e não foi apóstolo ou ordenado ministro. Mas era um evangelista porque "pregava acerca do reino de Deus e do nome de Jesus Cristo" (8.12). Assim, todo aquele que é "um portador de boas novas" é um evangelista. Portanto, o próprio Deus é um evangelista porque "anunciou primeiro o evangelho a Abraão" (Gl 3.8). E então, foram o anjo anunciador (Lc 2.10), o próprio Jesus (20.1), os apóstolos e novos convertidos em geral (At 8.4).

Paulo advertiu Timóteo a "fazer a obra de um evangelista, cumpre o teu ministério" (2Tm 4.5). Primeiramente, o trabalho do evangelista é "proclamar as boas novas" em novas áreas. É a vanguarda do Cristianismo, anunciando as boas novas do Reino e de Cristo onde não tinha sido ouvido antes. Paulo, como Filipe, fez esse tipo de trabalho como fez Timóteo e outros cristãos viajantes. Eles plantaram o Cristianismo (1Co 3.6) e em seguida o levaram a outras terras virgens. O pregador-pastor e professor foi pastorear e ensinar o rebanho, enquanto o evangelista foi de lugar em lugar arrolando novos convertidos. Mais tarde, os autores dos quatro evangelhos foram chamados de "evangelistas" porque foram os primeiros a proclamar as boas novas através da escrita.

A vocação do evangelista é distinta. Paulo disse de Cristo: "E ele mesmo deu uns para apóstolos, e outros para profetas, e outros para evangelistas, e outros para pastores e doutores querendo o aperfeiçoamento dos santos, para a obra do ministério" (Ef 4.11). A sabedoria divina previa o crescimento da Igreja e a conseqüente necessidade por obreiros com dons diversificados (1Co 12.28). É preciso um talento especial para a proclamação pioneira do Evangelho, encontrando novas missões e construindo novas igrejas. O evangelista é dotado de dons espirituais apropriados para revelar pagãos, idólatras, caminhos pecaminosos e dar acesso à salvação de Cristo. *Veja* MINISTÉRIO.

BIBLIOGRAFIA. W. Walker, "A History of the Christian Church" (1959), págs. 454-472,495,507; D. Moody, "God Is Really Among You" em "Professor in the Pulpit" (1963), págs. 67-75.

G. B. FUNDERBURK

EVÉRGETA (ευεργέτης, *benfeitor*). Um título de honra mantido por dois reis ptolomaicos, Ptolomeu III (246-221 a.C.) e Ptolomeu VII (145-116 a.C.). O autor de Eclesiático data seu trabalho com referência a sua vinda "para o Egito no trigésimo oitavo ano do reinado de Evérgeta." (*Veja* Prólogo). Embora não especifique acerca de qual dos dois homens com este título ele se refere, aparentemente o segundo está em sua mente.

BIBLIOGRAFIA. R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 1 (1963), pág. 293.

S. BARABAS

EVI (אוי, LXX Ευεί, *desejo*). Um rei midianita morto pelos israelitas.

Evi foi um dos cinco reis de Midiã que os israelitas mataram (Nm 31.8). Aparentemente foi um ato de vingança. No início, o Senhor disse a Moisés: "Afligireis os midianitas e os ferireis; porque eles vos afligiram a vós outros com os seus enganos com que vos enganaram..." (Nm 25.16ss). Evi, junto com outros quatro reis recebe menção em Josué 13.21. Lá eles são chamados de "príncipes de Seom".

R. L. ALDEN

EVIL-MERODAQUE (אויל מדך, acadiano *Amēl-Marduk* [originalmente *Awil-Marduk*], homem (ou servo) de (o deus) *Marduque*; LXX Ευειαλμαρωδέκ). Filho e sucessor de Nabucodonosor II, como rei do império neo-babilônico, cerca de 562-560 a.C.

De acordo com 2 Reis 25.27-30 e Jeremias 52.31-34, no primeiro ano de seu reinado ele libertou Joaquim, primeiro rei de Judá, da prisão,

distingüindo-o acima de todos os outros reis súditos da Babilônia. É notável que documentos administrativos encontrados na Babilônia e listas contendo questões de suprimentos (óleo) refiram-se a Yakukinu de Yakudu (Joaquim de Judá); para este texto, cp. ANET (1995), pág. 308. Conforme Berossus e o cânon de Ptolomeu, Evil-Merodaque foi assassinado por seu cunhado Nerglissar (provavelmente Nergal-Sarezer que aparece como oficial babilônico, Jr 39.3-13), que, em seguida, tomou o trono.

K. L. Barker

EVÓDIA (Εὐοδία, jornada próspera, sucesso; A KJV EUODIAS, tem como nome masc., mas o pronome fem. "elas" [αὐταῖς em Fl 4.2,3 pede que ambos os nomes sejam fem.). Uma mulher cristã em Filipos que Paulo pediu para ser reconciliada com Síntique.

Claramente ambas foram influentes na igreja filipense, onde as mulheres eram proeminentes desde o início (At 16.12-15). A causa de seu desacordo, quer doutrinário quer pessoal, é desconhecida, mas obviamente tornou-se crônica.

O apelo imparcial de Paulo pela reconciliação implica que ambas foram responsáveis pela separação. Ele percebeu que ajuda externa era necessária e pediu a seu "companheiro leal" (σύζυγος) para ajudá-las. Paulo elogiou as duas mulheres por terem "trabalhado lado a lado no evangelho". *Veja* Companheiro de jugo.

D. E. Hiebert

EXALTAÇÃO DE CRISTO. O termo "exaltar" é usado com referência a Cristo em Atos 2.33; 5.31 e Filipenses 2.9, ao qual pode ser incluído Isaías 52.13, no qual o servo da profecia pode bem ser identificado com Cristo (o mesmo termo grego é traduzido como "levantar" em João 3.14; 8.28; 12.32,34, onde a referência é aos sofrimentos de Cristo). Os termos "humilhação" e "exaltação" são comumente usados na teologia para denotar os dois estados de Cristo o mediador; o primeiro se estende da concepção de Cristo a seu sepultamento e marca o período de sua encarnação, em que a "forma de servo" foi o traço dominante de sua vida na terra; o último começa com a ressurreição e inclui sua ascensão, sua reunião à direita do Pai e sua gloriosa segunda vinda.

Enquanto alguns têm tentado interpretar humilhação e exaltação como consagração ao divino ou à natureza humana de Cristo, mostra-se sensato ver ambos em referência a Cristo no cumprimento de sua função de mediador. É neste sentido que Filipenses 2.5-11 pode receber a interpretação mais natural.

Existe a questão de se a "descida de Cristo ao inferno" pertence à sua exaltação, comumente afirmada no Catolicismo Romano, no Ortodoxo oriental e nas tradições Luteranas. O maior suporte para esta maneira de abordar o assunto — e para a visão de que a afirmação dos Apóstolos "descida ao inferno" refere-se a transações específicas cumpridas por Cristo entre a morte e a ressurreição — é encontrado em 1 Pedro 3.19,20. Mas construir tal densa superestrutura inferida da doutrina sobre uma passagem tão manifestamente obscura e da qual ninguém parece ser capaz de dar uma verdadeira interpretação satisfatória (cp. Bo Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism* (1946), 276 págs.), parece perigoso ao extremo. Aqueles que viram a "descida" como um estágio da exaltação de Cristo, freqüentemente assumem que ele foi proclamar sua vitória aos crentes do AT, que devem compartilhar os totais benefícios de sua redenção (cp. Ef 4.8-10). Mas esta descrição não se adapta bem com os "espíritos na prisão, que anteriormente não obedeciam... nos dias de Noé", acerca de quem Pedro está falando. Talvez alguém possa concluir que a "descida ao inferno" esteja firmada numa base frágil e que não é de importância primária determinar se ela pertence à humilhação ou à exaltação de Cristo (Cp. F. Pieper, *Christian Dogmatics*. Tr. inglesa II (1951), págs. 314-320. H. Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, 3 ed, III [1917], págs. 459-469).

A ressurreição de Cristo é o primeiro estágio notável de sua exaltação (Atos 2.32; Rm 1.4). Pela ressurreição, não foi somente o corpo de Cristo reanimado (como foi, por exemplo, o caso de Lázaro), mas sua natureza humana como um todo foi constituída incorrupta, gloriosa, poderosa e espiritual; quer dizer, adaptada aos propósitos do espírito (1Co 15.42-45).

Na ascensão de Cristo, vemos uma perfeição da glória inaugurada pela ressurreição. Na entrada de Cristo, o mediador, no céu, inicia-se uma nova forma de relação com seu povo e prepara sua última reunião com ele (Jo 14.2,3).

Ao sentar à mão direita de Deus (Sl 110.1; Mt 22.44; e paralelos em Mc 12.36 e Lc 20.42; Mt 26.64 e paralelos em Mc 14.62 e Lc 22.69, se genuíno; At 2.33-36; 5.31; 7.55,56; Rm 8.34; Ef 1.20; Cl 3.1; Hb 1.3,13; 8.1; 10.12; 12.2; 1Pe 3.22; Ap 3.21; 22.1) Cristo exercita seu domínio real (Ef 1.20-22), envia o Espírito Santo por si

próprio (Jo 14.26; 16.7) e prossegue o ministério de intercessão (Rm 8.34; Hb 7.25; 9.24; 1Jo 2.1, etc.). (Cp. OFÍCIOS DE CRISTO II. 2.)

Na Segunda Vinda de Cristo, o Senhor ascendido retornará para concluir seu trabalho redentor, ressuscitar os mortos, julgar os homens e os anjos, completar sua união com sua Igreja como o noivo celeste e inaugurar seu reinado eterno.

R. NICOLE

EXCELENTE, MAIS EXCELENTE (NT κράτιστος, superlativo de κρατός). A palavra "excelente" nas versões inglesas da Bíblia traduz um número considerável de palavras hebraicas e gregas. O título "mais excelente" é encontrado quatro vezes no NT. Era usado no grego daqueles tempos em duas formas. (a) Era a transmissão oficial do Latim *vir egregius*, que significava um homem de classe eqüestre, isto é, um dos cavaleiros que vinha em ordem após os senadores de Roma. Os procuradores eram geralmente retirados deles. O título foi aplicado a Félix (At 23.26; 24.3) e a Festo (At 26.25), ambos procuradores da Judéia. (b) Geralmente era mais usado como título de cortesia, dirigido a alguém honrado por sua posição (Lc 1.3), por exemplo, Teófilo (referido a) pode ter justificado o uso oficial do título. Fortes razões podem ser dadas para sustentar a visão de que o autor de Lucas e Atos dirigiu uma apologia do Cristianismo a um influente governador romano. É improvável que Teófilo fosse um cristão, possivelmente ele até teria sido saudado por algum termo tal como "irmão". MM cita Zahn quando diz que: "não há exemplo na literatura cristã dos primeiros dois séculos onde um cristão use um título secular, dirigindo-se a outro cristão."

A. FOULKES

EXCOMUNHÃO. A exclusão temporária ou permanente de um membro da igreja de sua comunhão.

1. Prática judaica. De acordo com o Antigo Pacto, a excomunhão era representada pelo banimento (חרם) imposto sobre aqueles que violavam a lei de Moisés, e como resultado colocavam-se fora do relacionamento pactual (por ex. Êx 30.33; Lv 17.4). Existe referência à ameaça de excomunhão daqueles israelitas que não foram a Jerusalém em obediência à proclamação de Esdras (Ed 10.8).

No NT há referências à disciplina judaica em relação à sinagoga (Lc 6.22; Jo 9.22; 12.42; 16.2). Existiam graus diferentes de disciplina, desde um banimento temporário do contato com indivíduos judeus, à penalidade de morte. O poder para excomungar parece geralmente ter sido conferido ao Sinédrio.

2. No ensino de Cristo. O Senhor claramente reconheceu o lugar da disciplina na igreja. Ele deu a seus apóstolos, e através deles à igreja, o poder de "ligar e desligar" (Mt 16.19; 18.18). Ele indicou o procedimento que deveria ser seguido no caso de ofensa a irmãos. Nesse ponto, deve primeiro estar a repreensão pessoal, mas se não tiver o efeito desejado deve haver a repreensão promovida na presença de testemunhas. Se isso não tiver êxito, então a igreja deve ser notificada. Se o ofensor se recusar a ouvir a igreja não há alternativa senão a excomunhão (Mt 18.15-17).

3. Na era apostólica. Há várias passagens no NT que se referem ao exercício da disciplina (1Co 5.2,7,13; 2Co 2.5-7; 2Ts 3.14,15; 1Tm 1.20; Tt 3:10). Na igreja de Corinto existiu um colapso moral que causou um escândalo por toda a cidade. Para sua vergonha, a igreja não tomou nenhuma atitude e, por isso, deu a impressão de que havia conivência com o pecado que foi cometido. Paulo conclamou a igreja a agir. A frase "seja entregue a Satanás" ocorre duas vezes (1Co 5.5; 1Tm 1.20) no NT. Ela provavelmente significa simplesmente expulsar da comunhão e entregar ao mundo pagão, que é considerado como domínio de Satanás. Alguns eruditos têm sugerido que a imposição de alguma doença física ou deficiência pode também estar envolvida. Um aviso de possíveis conseqüências físicas para aqueles que participam da Ceia do Senhor indignamente foi dado pelo apóstolo Paulo (1Co 11.30).

Sendo privado do companheirismo cristão, o ofensor perde um falso sentido de segurança que ele poderia, de outro modo, gozar por ser tolerada sua permanência no convívio com a igreja. Ele deve ser levado a ver o abominável pecado que cometeu e, ao mesmo tempo, o mundo em geral deve estar ciente de que o pecado flagrante não pode estar dentro da Igreja Cristã. As opiniões variam sobre o significado da frase paulina "destruição da carne"(1Co 5.5). A idéia fundamental pode ser a de que o infrator, sendo cortado do companheirismo cristão, se tornará vivamente consciente de seu pecado e culpa e abominará a si mesmo pelo que ele fez.

É feita menção a ação tomada pela maioria votante dos membros da igreja que resultou,

aparentemente, em uma mudança de coração por parte do transgressor. O apóstolo pede que a igreja agora considere o assunto como terminado e que reintegre o membro disciplinado ao pleno convívio (2Co 2.5-11).

Parece que na Igreja Primitiva a excomunhão era exercida tanto no campo moral quanto no doutrinário. Na igreja de Corinto (1Co 5.1-8) a ofensa, à qual já foi feita referência, era a do incesto. Paulo anuncia em sua primeira carta a Timóteo (1Tm 1.20) que ele tinha excomungado Himeneu e Alexandre por causa dos seus falsos ensinos. Um espírito cismático também foi observado como uma ocasião para exclusão dos privilégios da confraternização da igreja (Tt 3.10). Nas mensagens às sete igrejas no livro de Apocalipse, a igreja de Éfeso é elogiada porque não tolerava homens maus, enquanto que as igrejas de Pérgamo e Tiatira são reprovadas porque não tomaram ação efetiva contra professores heréticos ou abominações pagãs entre eles.

O propósito que está por trás do exercício da disciplina da igreja é defender a pureza da própria igreja e fazer voltar ao transgressor sua necessidade de arrependimento. Àqueles que são pedidos para executar tal disciplina devem sempre estar cientes de sua responsabilidade de restaurar o indivíduo culpado se e quando ele realmente se arrepender.

Não está absolutamente claro no NT que a forma precisa de excomunhão foi tomada em todos os casos. Parecia, entretanto, que no momento em que as Epístolas Pastorais foram escritas, um método mais ou menos regular de procedimento foi adotado (1Tm 5.19,20) baseado no próprio ensino do Senhor sobre esse assunto. A excomunhão formal não significava somente a separação de elos formais com a comunhão local, mas geralmente a exclusão da vida na igreja. Os membros da igreja eram aconselhados a não comer ou apreciar relações sociais com alguém que tinha sido excomungado (1Co 5.11; 2Ts 3.14,15). Ao mesmo tempo, eles tiveram uma contínua responsabilidade para repreender e exortar o irmão errante a se arrepender. Não se deve supor que alguém que foi excomungado deixa de estar em "um estado de graça". Está claro que o apóstolo Paulo esperava plenamente ver o transgressor disciplinado encontrado entre o povo do Senhor "no dia do Senhor Jesus" (1Co 5.5).

Conquanto o exercício da disciplina na igreja esteja exposto a abuso (cp. 3Jo 9,10), a necessidade dele permanece. O pregador puritano, John Owen, definiu disciplina como "o devido exercício daquela autoridade e poder que Cristo, em e pela sua Palavra, tem transferido à igreja por sua permanência, seu crescimento e preservação na pureza, ordem e santidade, conforme seu decreto". Historicamente, existiu discussão considerável se o exercício de tal disciplina é fixa nos oficiais da igreja ou na própria igreja como um corpo comunitário. Está claro que, quando advertências particulares falham em alcançar o resultado necessário, a igreja deve incumbir-se, e mesmo que os oficiais da igreja ajam em nome dela, é o corpo comunitário que deve assumir a responsabilidade básica pela ação tomada. A disciplina da igreja deve ser vista não simplesmente como garantia para a sua pureza, mas também como meio necessário de promover a glória de Deus. Aqueles que são chamados para executar isso devem estar certos de que seus motivos estão corretos e que o objetivo fundamental que redime não é "tolerar o pecado". *Veja* ANÁTEMA.

BIBLIOGRAFIA. J. Bannerman, *The Church of Christ* (1869), II, págs. 186-200; D. D. Bannerman, *The Scripture Doctrine of the Church* (1887), págs. 144-146,176-188,201-203; A. Edersheim, *Life and Times of Jesus the Messiah*, ii, págs. 183,184 (1891); SHERK 236 (1909).

G. W. KIRBY

EXECUTAR, EXECUTOR. O AT faz uma distinção clara e precisa entre assassinato — a morte ilícita e violenta de um ser humano (Êx 20.13) e o ato legal, moral de matar um criminoso pela autoridade devidamente constituída (Gn 9.6 e outros). Infelizmente, a KJV freqüentemente interpreta o simples verbo hebraico "fazer", "realizar" com o obsoleto "executar" (Êx 12.12 e outros). Em muitos casos, o termo se refere a exatidão de julgamento sobre as ações. Entretanto, vários casos de execução, privação legal da vida, são mencionados no AT (2Cr 25.2-4 e outros). Criminosos foram ou apedrejados (Dt 13.10) ou pendurados (Dt 21.22). Mas proibições estritas contra vingança estavam em vigor (24.16). Várias execuções nas mãos das autoridades são mencionadas no NT (Mt 14.10 e outros). A crucificação era o método de execução romano. A única ocorrência do termo "executor" está no livro de Marcos, considerando a decapitação de João Batista (6.27), onde há o empréstimo grego do latim σπεκουλάτωρ, Lat. *speculator*, "batedor", "mensageiro" e por extensão "executor".

W. WHITE JR.

EXÉRCITO. 1. Uso lingüístico. A palavra hebraica comum para exército é צבא, normalmente designando um grupo de homens ocupados em atividade militar, mas às vezes aplicada para outras e diferentes atividades de grupo como o equivalente acadiano "Sabu" ou ugarítico צבא. A outra palavra para exército (חיל) significa "força", "poder".

2. O período patriarcal e a conquista de Canaã. Durante a idade patriarcal, a passagem no deserto e a conquista de Canaã, as tribos de Israel não desenvolveram uma organização militar independente. Como as disputas sobre recursos de água e áreas de pasto eram eventos comuns, e desacordos entre clãs ou até mesmo tribos eram uma parte orgânica da vida, não havia nenhuma necessidade por uma organização deste tipo nesta sociedade. Normalmente todo membro adulto era um guerreiro treinado: "de vinte anos para cima, todos os capazes de sair à guerra" (Nm 1.30), carregando sua própria arma dia e noite. Em tempo de perigo cada família ou clã tinha apenas que reunir seus homens e rapidamente se prontificar para encontrar com o inimigo. Tal era o caso com Abrão que "fez sair trezentos e dezoito homens dos mais capazes, nascidos em sua casa, e os perseguiu até Dã" (Gn 14.14). Na versão hebraica desta história aparece a palavra נערין (trad. "servos") significando, "homens jovens" (cp. 2Sm 2.14. "Levantem-se os moços e batam-se diante de nós"). É interessante observar que o mesmo termo é usado pelo rei egípcio Ramessés II para designar um corpo de exército cananeu especial que serviu no seu exército na Batalha de Cades (1180 a.C.).

O número de "criados" mencionados em Gênesis 14 (318) não é comum. De fato o tamanho das unidades militares era completamente dependente do tamanho do clã ou da tribo das quais eles foram tirados. Para isto, nós temos um esquema artificial estabelecido: A maior unidade de homens na Bíblia é composta de dez mil (רבבה) que resultou de uma coalizão de algumas tribos. A menor unidade era de mil (אלף). Esta palavra sempre é mencionada como um termo equivalente para a tribo (Nm 1.16; Js 22.14), mas freqüentemente para um clã ou até mesmo uma família (Jz 6.15; 1Sm 10.19; 23.23). Parece então que o conceito "mil" na Bíblia tem evidentemente dois significados: o primeiro e simples representa uma unidade militar regular com número estabelecido de guerreiros que poderiam ser divididos em unidades menores de centenas ou dezenas (i.e. unidades que foram reunidas das partes menores das tribos — as casas). O outro aparece como o termo equivalente para uma tribo ou uma família (também neste caso, sempre ligado aos deveres militares dela); mas neste caso não pode ser determinado o número de soldados, e muda de acordo com o tamanho de certas tribos. Por exemplo, a família dos danitas enviou apenas "seiscentos homens armados de suas armas de guerra" (Jz 18.11). Poucos estudiosos acreditam que os trezentos homens escolhidos por Gideão também foram tirados da sua própria família.

Como já mencionado acima, a guerra exercia um papel importante na vida da tribo, e como tal, isso era administrado de acordo com leis bem estabelecidas. Estas eram inicialmente talvez não escritas, porém bem conhecidas de cada guerreiro da tribo. Uma repercussão posterior destas leis será encontrada em Deuteronômio (23.1-15), anunciando os casos quando certas pessoas poderiam ser dispensadas da batalha.

Na guerra, a liderança entre os israelitas era normalmente a mesma que os governava no tempo de paz: os anciões da tribo ou do clã. Parece freqüentemente que, numa época de perigo, novos oficiais que não pertenciam a esta liderança, mas que eram guerreiros capazes, eram eleitos. Tais oficiais poderiam ser o אלופים (príncipes: Gn 36.15-43; Zc 9.7; 12.5,6), um título também encontrado nos textos ugaríticos, e derivado da palavra אלף (mil) o qual, como foi visto, significa sempre uma unidade militar. Estes oficiais também tinham o direito de dividirem o espólio de guerra entre os membros do clã, e em tempo de paz cuidavam do treinamento militar que era uma parte importante na educação do homem. De acordo com 1 Crônicas 12.24-38, parece que cada tribo israelita tinha sua própria arma escolhida com a qual ela se especializava.

Ao ser chamado, todo guerreiro vinha com suas próprias armas e mantimentos suficientes para alguns dias. Se a guerra perdurasse, eram enviados mantimentos de casa aos soldados individuais pelas suas famílias. "Disse Jessé a Davi, seu filho: Leva, peço-te, para teus irmãos um efa deste trigo tostado e estes dez pães e corre a levá-los ao acampamento, a teus irmãos. Porém estes dez queijos, leva-os ao comandante de mil; e visitarás teus irmãos, a ver se vão bem; e trarás uma prova de como passam" (1Sm 17.17,18).

Um sistema militar semelhante fora estabelecido também naquela época entre os habitantes cananeus do país, embora eles estivessem morando em cidades-estados. Até mesmo o tamanho das unidades militares deles era o mesmo, exceto que elas eram estabelecidas de acordo com o tamanho ou riqueza das cidades individuais e não com o tamanho das tribos. Tabuletas descobertas

ultimamente na cidade de Mari testemunham que quando algumas cidades se uniam numa coalizão contra um inimigo comum, elas eram capazes de enviar para guerra um corpo numerado de até dez mil homens. Um exemplo bem conhecido é a coligação dos cananeus que guerreou contra o Faraó Tutmés III do Egito (1468 a.C.) perto de Megido onde mais de trezentos "reis" cananeus se reuniram. Normalmente o corpo militar cananeu tinha entre trezentos a mil homens somente. Cidades menores podiam solicitar apenas algumas centenas de soldados, sendo de dez a unidade básica.

Embora semelhante em número, a organização do exército cananeu era superior àquela dos israelitas por várias razões. Os cananeus estavam sob ordens plenas de reis que mantiveram unidades regulares de soldados contratados. Estes homens podiam se dedicar a equipamentos militares como carruagens em tempo integral. Eles também tinham desenvolvido um sistema elaborado de logísticas.

3. O período da colonização e dos Juízes. Com o começo da colonização, foram modificadas as condições. As tribos vagantes se encontraram habitando cidades e aldeias que eles tiveram que defender, e os problemas militares eram bastante diferentes. Eles ainda eram divididos em tribos, mas laços se soltaram, cada tribo agora empenhada principalmente em resolver seus próprios problemas. Instituições antigas não conseguiam unir as tribos em face de um inimigo comum, e esta situação está claramente espelhada na canção de Débora (Jz 5). O sentimento de lealdade à família ou clã ficou mais forte, e logo as próprias disputas entre as tribos cessaram. No decorrer do tempo, as pessoas se tornaram cada vez mais ligadas aos seus lugares, cidades e aldeias. "E contaram-se, naquele dia, os filhos de Benjamim vindos das cidades; eram vinte e seis mil homens que puxavam da espada" (Jz 20.15); e eles foram nomeados pelas suas cidades, e não pelas suas tribos: "os habitantes de Gibeá" (20.15), ou, "os habitantes de Jabes-Gileade" (1Sm 31.11).

Logo ficou óbvio que contra os cananeus e os filisteus com seu sistema militar desenvolvido e superioridade de armas (ferro), a organização militar mais forte era necessária com urgência. Por conseguinte, e por um curto período, nasceu a instituição de juiz. Estes novos líderes militares carismáticos que atenuaram o sistema antigo em tempo de angústia dependiam completamente de uma coragem e habilidade pessoal no campo de



Um modelo de madeira de soldados egípcios arranjados em quatro colunas, armados com lanças e escudos, do Reino Médio de Siute. © *C.M.*

batalha, e resolveram o problema de uma liderança adequada. Eles não conseguiram modificar a situação geral do exército que, como no período anterior, ainda estava na fase de uma milícia, e só poderia ser solicitado por um período curto. Além disso, os juízes não foram capazes de unir todas as forças das tribos mesmo em tempo de grande perigo, e normalmente eles tinham de depender da sua própria tribo ou de alguma outra que habitava na vizinhança próxima. Esta situação é claramente evidenciada pela frase: "Naqueles dias, não havia rei em Israel; cada qual fazia o que achava mais reto" (Jz 17.6).

Sob pressão militar constante dos filisteus ficou claro que apenas boa liderança militar sem um exército apropriado não salvaria a nação. A necessidade de uma regência permanente e central, somente a qual poderia construir um exército tal, foi reconhecida por todos. Somos informados que a demanda para um rei veio de entre o povo, contra a vontade de Samuel. "Então, os anciãos todos de Israel se congregaram, e vieram a Samuel, a Ramá, e lhe disseram: constitui-nos, pois, agora, um rei sobre nós, para que nos governe, como o têm todas as nações" (1Sm 8.4,5).

O período de transição entre os juízes e os reis é simbolizado pela liderança de Saul. Saul começou sua carreira como um típico juiz carismático mostrando seu talento militar na guerra contra os amonitas, mas depois foi designado rei por Samuel. Ele logo veio a construir um corpo militar regular, provavelmente alistado da tribo de Benjamim. Esta unidade inicialmente se numerava aproximadamente 3000 homens (13.2), mas foi aumentado continuamente (14.52).

4. O período do Reino Unido. Não foi até os dias de Davi e Salomão que um exército firme fora criado. Davi desenvolveu a primeira unidade regular que ele herdou de Saul e transformou-a numa ferramenta bem-organizada e eficiente, com a qual ele ganhou um território grande para Israel e derrotou todos os seus inimigos. Salomão completou o serviço acrescentando alguns corpos militares novos, como unidades de carruagens de guerra.

As fontes bíblicas documentam que o exército de Davi estava composto de duas partes diferentes: o exército regular e a milícia. O próprio exército regular foi constituído de dois grupos diferentes, cada um deles derivado de elementos étnicos diferentes. O primeiro grupo era israelita oriundo do bando (גדוד) que se reuniu ao redor de Davi enquanto ele vagava pelas terras fronteiriças de Judá. Muitos deles eram da sua própria família: "Davi retirou-se dali e se refugiou na caverna de Adulão; quando ouviram isso seus irmãos e toda a casa de seu pai, desceram ali para ter com ele. Ajuntaram-se a ele todos os homens que se achavam em aperto, e todo homem endividado, e todos os amargurados de espírito, e ele se fez chefe (שר) deles; e eram com ele uns quatrocentos homens" (1Sm 22.1,2). Este bando aumentou depois para seiscentos homens (1Sm 23.13; 27.2) que vagava com ele, invadia aldeias e pequenas cidades e se sustentava com o espólio que era coletado nestes feitos, posteriormente se tornando o núcleo do exército regular. Comandando este bando estava um pequeno grupo formado por não mais que trinta homens chamado "valentes" (הגיבורים) compondo a elite militar. Estes homens foram posteriormente estabelecidos nos postos mais elevados no exército regular e na milícia também (1Sm 26.6; 1Cr 11.12). Juntos, eles formaram a instituição militar chamada "os Trinta" que serviu provavelmente como o conselho de guerra.

O segundo grupo servindo no exército regular estava composto de mercenários não-israelitas contratados (quereteus, peleteus e geteus). Estas pessoas serviram como o guarda do rei, e entravam em ação principalmente em tempo de confrontos internos contra os inimigos pessoais do rei, visto que ele sempre podia depender da lealdade deles (2Sm 15.18).

Davi conseguiu reorganizar a segunda e maior parte do seu exército — a milícia: "São estes os filhos de Israel segundo o seu número, os chefes das famílias e os capitães de milhares e de centenas com os seus oficiais, que serviam ao rei em todos os negócios dos turnos que entravam e saíam de mês em mês durante o ano, cada turno de vinte e quatro mil" (1Cr 27.1). Deve ser enfatizado que embora o número doze seja novamente usado aqui como o número básico para divisão, obviamente não está baseado nas doze tribos de Israel, mas num esquema territorial. Cada unidade composta de 24.000 homens serviu um mês todos os anos. Em tempo de perigo era bastante fácil reunir todos eles, visto que os oficiais pessoais deles eram homens do exército regulares que serviam o rei durante o ano inteiro. Quando reunido, deve ter sido um exército enorme naquela época.

A reorganização da milícia poderia ser realizada somente depois de levantar o número geral da nação. Esta tarefa foi dada a Joabe (2Sm 24). "E Joabe deu a Davi a soma do número do povo; e era todo o Israel um milhão e cem mil homens, dos que arrancavam espada; e de Judá quatrocentos e

setenta mil homens, dos que arrancavam espada" (1Cr 21.5). O recenseamento foi na realidade forçado sobre Joabe que, sendo um oficial do exército regular, não gostava da milícia. Outro recenseamento aconteceu durante o período de Josafá (2Cr 17.14) e Amazias (25.5), e foi provavelmente praticado até o fim do reino judeu.

Salomão, que herdou um exército bem-desenvolvido de seu pai, acrescentou a ele algumas unidades novas, entre eles corpos de carruagens de guerra e cavaleiros. "Também ajuntou Salomão carros e cavaleiros, tinha mil e quatrocentos carros e doze mil cavalarianos, que distribuiu às cidades para os carros e junto ao rei, em Jerusalém" (1Rs 10.26). Salomão também foi o primeiro rei israelita que sistematicamente fortaleceu as cidades principais do reino. Foram descobertos recentemente três portões de cidade que ele construiu nas escavações de Hazor, Megido e Gezer (9.15).

5. O período dos reinos de Israel e Judá. Com a divisão do reino houve também divisão no exército. Em Judá estava baseado no povo das tribos de Judá e Benjamim, e em Israel no povo das outras dez tribos. Nós não temos nenhuma evidência sobre mudanças gerais na organização dos dois exércitos. Parece que ambos eram divididos nas mesmas duas partes como no período prévio: um exército regular e uma milícia. O poder principal dos dois exércitos continuou a ser — pelo menos nos primeiros anos — os corpos de carruagens de guerra. Para esta hipótese temos boa evidência não apenas nas fontes bíblicas, mas também nos documentos assírios e achados arqueológicos. Uma tabuleta cuneiforme da época do reinado de Salmaneser III, rei de Assíria, descreve a batalha perto da cidade síria de Qarqar (853 a.C.) que foi conduzida contra uma coligação de doze reis sírios. Entre eles Acabe de Israel que trouxe com ele aproximadamente 2000 carruagens de guerra, mais que todos os outros reis juntos (parece que este exército formidável também incluiu aquele do reino de Judá, pois os reis dos dois países eram aliados [2Rs 3.7]; mas mesmo assim este número é bastante impressionante). Posteriormente ficou evidente — depois das escavações novas de Prof. Y. Yadin em Megido — que os estábulos famosos descobertos lá aproximadamente 30 anos atrás (com lugares para 450 cavalos ou 150 carruagens), que eram anteriormente ligados a Salomão — são na realidade dos dias de Acabe. Fontes bíblicas também preservaram alguns títulos dos oficiais que serviram nestes corpos militares, como o de Zinri, "comandante da metade dos carros" (1Rs 16.9).

Ao término do 9º séc. a.C., o corpo de carruagem foi derrotado de forma que pelos dias do Rei Jeoacaz ele tinha sido exterminado, "não se deixaram... do exército, senão cinqüenta cavaleiros, dez carros... porquanto o rei da Síria os havia destruído e feito como o pó, trilhando-os" (2Rs 13.7).

A destruição do poder principal de batalha dos dois reinos levou os exércitos para fora no campo de batalha aberto onde eles costumavam enfrentar seus inimigos no período prévio. Os desempenhos militares principais estavam agora concentrados em fortalecer os muros das cidades a fim de prepará-los para sítios persistentes. Exemplos bons deste trabalho foram descobertos nas escavações de muitas cidades israelitas e de Judá. Em algumas delas (Hazor, Megido, Gezer, Gibeom e Jerusalém) foram também encontrados sistemas aquáticos elaborados. Os achados arqueológicos também carregam evidência de um sistema logístico praticado nos últimos dias do reino judeu relativo a coleta de provisão nas cidades de armazenamento do rei. Estes são manivelas de jarro que eram timbradas com a palavra hebraica לְמֶלֶךְ (para o rei) acima do emblema real e do nome da cidade.

As outras unidades dos exércitos dos dois reinos foram organizadas provavelmente ainda da forma que elas eram nos dias de Davi e Salomão. Cada uma delas era dividida em pequenas unidades de um exército regular com alguns mercenários e a milícia. Uma porção de evidência interessante sobre os mercenários foi descoberta em recentes anos nas escavações em Tel Arad, uma fortaleza fronteiriça sulista (aproximadamente 31 km ao leste de Berseba). Aqui foi encontrado um óstraco hebraico (datando do 8º séc. a.C.) em que são mencionados certos soldados como כתים. Este nome foi explicado pelo Prof. Y. Aharoni como o de mercenários gregos. Outra testemunha nova para a existência de soldados gregos em Judá (datando do fim do 7º séc. a.C.) foi encontrada numa pequena fortaleza de Judá na costa do mar não longe de Asdode, chamada agora "Mezad Hash avyahu", onde a maior parte da cerâmica descoberta consistiu de recipientes importados da Grécia Oriental. Neste lugar também foi descoberto um óstraco hebraico que é uma carta longa de reclamação enviada ao capitão (שר העבא) da fortaleza por um dos soldados judeus que lhe servia.

Por um relevo assírio sem igual achado em Nínive, temos a oportunidade de observar brevemente o exército judeu em tempo de guerra. Este relevo descreve a tempestade da cidade de Laquis em 701 a.C. pelos exércitos de Senaqueribe, rei de Assíria. Os soldados judeus são descritos lutando



Salomão foi o primeiro rei israelita a fortificar sistematicamente as principais cidades do reino. Três dos portões das cidades, que ele construiu, foram recentemente descobertos em Hazor, Megido e Gezer.

em cima dos muros e do portão da cidade sitiada. O relevo assírio raro é até agora o único documento existente no qual pode se ver o vestido e armas (incluindo uma carruagem de guerra), do exército judeu no período bíblico. Confiando nesta descrição, Dr. R. D. Barnett tentou provar alguns anos atrás que soldados judeus foram posteriormente recrutados na guarda do rei assírio.

Outra valiosa olhada rápida na vida cotidiana do exército judeu naquele momento é determinada por algumas ostracas descobertas no recente escavação em Arade e Tel Berseba, que eram naquela ocasião postes de fronteiras sulistas do reino. Estas ostracas tratam de pequenos carregamentos de provisão enviados com grupos pequenos de soldados. Cada um deles, até mesmo na quantidade menor, foi registrado cuidadosamente, e o registro foi mantido no escritório da fortaleza.

Existe também um outro óstraco hebraico, desta vez da cidade de Laquis, encontrado na sala dentro do portão da cidade, e destinado ao seu oficial militar (חשר). É uma carta escrita na ocasião quando o exército babilônico estava aproximando-se da região nos últimos dias do reino. Na carta o oficial está informando que a cidade vizinha de Azeca já tinha sido capturada pelo inimigo.

6. Período pós-exílico. Após a queda de Israel e Judá, o país foi dividido em muitas satrapias dominadas primeiro pelos assírios e depois pelos babilônios e os persas. Não resta dúvida que neste período as unidades do exército, que estavam estacionadas aqui, eram parte da organização militar geral destes impérios. Também é agora evidente que a existência de tropas de Judá não terminou com a queda do reino independente deles. Esta evidência deriva-se do famoso papiro aramaico descoberto em Elefantina no Egito, datando do 5º séc. a.C. O papiro reflete a vida de uma colônia militar de Judá, provavelmente já formada pelos assírios, mas sobrevivendo até o fim do 5º séc. a.C., quando destruída pelos egípcios. Os soldados eram organizados numa unidade chamada דבל (Padrão) e estavam sob as ordens de um oficial persa. Dois anos atrás um óstraco foi encontrado em Arade, escrito num manuscrito aramaico e também datando ao fim do 5º séc. a.C. Neste óstraco, a mesma unidade (דבל) é mencionada e parece, portanto, lógico assumir que outra unidade judaica fora posicionada neste posto do deserto.

De qualquer modo, o reavivamento do exército judeu aconteceu, mas não antes que o país ganhasse sua independência durante o período asmoneu. Primeiro existiu como bandoas de

guerrilha espalhados, e posteriormente — sob João Hircano — como soldados pagos, judeu e pagão iguais (Wars I. V. 4; I. Ii. 5).

No ano 63 a.C. a Palestina foi conquistada pelos romanos que trouxeram com eles o próprio exército deles. Durante um período curto eles permitiram que seus reis vassalos, Herodes e seus sucessores, mantivessem os pequenos exércitos privados deles, em parte composto de tracianos, alemães, gauleses e gregos contratados (Wars I. xxxiii. 9). Este exército deixou de existir depois da primeira guerra contra os romanos (69-73 d.C.).

A última guerra batalhada por um exército judeu contra os romanos foi no ano 132 d.C., quando a segunda rebelião debaixo da liderança de Bar-kokhbah aconteceu. Sobre esta guerra e o exército que lutou nela, nós estamos agora na posse de uma evidência nova e importante, descoberta nas recentes escavações sensacionais no deserto de Judá. *Veja* GUERRA, ARTE DA GUERRA.

BIBLIOGRAFIA. W. F. Albright, "A Colony of Cretan Mercenaries on the Coast of Negeb", JPOS (1920), pág. 187ss; W. W. Tarn, *Hellenistic Military and Naval Development* (1930); Y. Yadin, "Let the Young Men, I pray thee arise and play before us," JPOS, xxi (1948), págs. 110-116; R. O. Faulkner, "Egyptian Military Organization," JEA, 39 (1953), págs. 32-47; E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri* (1953); A. Malamat, "The War of Gideon and Midian; A Military Approach," PEQ (1953), pág. 61ss.; R. D. Barnett, "The Seige of Lachish," IEJ 8 (1958), págs. 161-169; F. Willesen, "The Philistine Corps of the Scimitar from Oath," JSS 3 (1959), págs. 495-508; J. Naveh, "A Hebrew Letter from the Seventh Century B.C.," IEJ 10 (1960), págs. 129-139; A. Van-Seims, "The Armed Forces of Israel under Saul and David," *Die Ou Testamentiese Werkgemenskap in Suid Afrika. Studies in the Books of Samuel* (1960); Y. Yadin, "The Expedition to the Judean Desert, 1960," IEJ 11 (1961), págs. 35-52; B. Mazar, "The Military Elite of King David," VT XIII (1963), págs. 310-320; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Study* (1963); Y. Aharoni, "Three Hebrew Ostraca from Arad," BASOR 197 (1970), págs. 16-42; Y. Yadin, "The Megiddo of the Kings of Israel," BA XXXIII (1970), págs. 66-96.

E. STERN

EXÉRCITO DOS CÉUS (צבא השמים). Normalmente se refere a corpos ou seres celestiais. A frase precisa é encontrada cerca de 18 vezes no AT e em mais cinco passagens onde "seus exércitos" é usado com provável referência aos céus.

1. O significado básico da raiz sb'. Embora o significado mais freqüente da raiz possa estar relacionado com guerra ou um exército, não parece que esse significado seja o mais fundamental. Em algumas passagens, pelo menos, esse significado não se enquadra com facilidade (Nm 4.3). Assim, o problema passa a ser o seguinte: se essas passagens devem ser explicadas como ampliações metafóricas de seu significado fundamental, ou seja, "exército"; ou se devem ser tomadas como ilustrações de um significado básico mais amplo como "grupo", do qual os exemplos significando "exército" são uma especialização. Com base nisso, deveríamos pensar que o exército do céu seria um exército celestial, ou um grupo de seres que habitam os céus? Ao contrário do que estabelecem alguns dos mais conhecidos instrumentos léxicos (BDB, KB), parece que a comparação de dados semíticos não apoia o significado de "exército" como o sentido mais forte da palavra. O *Chicago Assyrian Dictionary* dá o significado do termo *ṣābu* como "grupo de pessoas, contingente de trabalhadores, tropa de soldados".

2. Aspectos lingüísticos da frase. Na frase sob consideração, o termo "exército" é sempre usado na forma coletiva no singular ao invés de no plural, e é nessa forma que ele se encontra na frase *Yahweh Tsebaoth*. Aparece geralmente na forma de "todos os exércitos do céu". Deve-se tomar cuidado para distinguir entre "exército do céu", "exércitos do Senhor" (sing. e pl., respectivamente) e "Senhor dos exércitos" (sempre plural). Não há, necessariamente, uma ligação entre essas frases. Sobre a última delas, a qual não é o assunto principal deste artigo, veja M. Tsevat em HUCA (1965), págs. 49-58, onde ele interpreta *Yahweh Sebaōth* como "o Senhor [é] exércitos", ou seja: "Deus é proteção". A LXX traduz o termo *seḇa* de várias maneiras, entre elas *kosmos* (Dt 4.19), *dunamis* (2Rs 17.16), *stratia* (Jr 8.2), *aster* (Dn 8.10) e *astron* (Is 34.4).

3. O exército dos céus como corpos celestes. Na maioria das passagens, o exército do céu é, provavelmente, uma referência aos corpos celestiais em geral ou uma referência às estrelas em particular. Essas são mencionadas em várias conexões diferentes.

a. O exército dos céus não deve receber adoração (Dt 4.19; 17.3).

b. Por outro lado, existem várias passagens que mostram que Israel adorou o exército dos céus. É

mencionado, por exemplo, na lista dos pecados do Reino do Norte (2Rs 17.16). No Reino do Sul, Manassés promoveu essa prática, provavelmente sob um sincretismo religioso no auge do poder assírio (2Rs 21.3,5; 2Cr 33.3,5). Jeremias alude a essa prática em Jr 8.2, e em 19.13 ele afirma que esta adoração era realizada no alto dos telhados (cp. Sf 1.5), uma prova circunstancial de que o exército dos céus era de fato imaginado como corpos celestes. Josias tentou acabar com os rituais idólatras de sua época, entre os quais estava a queima de incenso a todo o exército do céu (2Rs 23.4,5).

Além dessas referências diretas, existem passagens que se referem à mesma atividade, mas onde a frase "exército dos céus" não é usada. Uma das tarefas das reformas promovidas por Josias foi retirar do Templo os cavalos "que os reis de Judá tinham destinado ao sol" (2Rs 23.11). Homens que adoravam o sol foram uma abominação para Ezequiel (8.16). É possível que as referências à Rainha dos Céus (Jr 7.18; 44.17-19,25) significassem a adoração de alguns corpos celestes, talvez o sol; cp. Dahood, *Revista Biblica* (1960). Uma alternativa seria identificar essa divindade com Istar, que era denominada rainha dos céus na Assíria, e foi identificada com Vênus. Uma outra provável referência à adoração israelita ao exército do céu é encontrada em Amós 5.26. As palavras traduzidas por "tabernáculo" (ARC; "Sicute" na ARA e NVI; "Sacut" na BJ) e "Moloque" (ARC; "Quium" na ARA e NVI; "Caivã" na BJ) são provavelmente os nomes das divindades astrais dos assírios, Sacute e Caiuam (Saturno). Os massoretas evidentemente trocaram as vogais desses nomes censuráveis para Sicute e Quium, seguindo o padrão da palavra *šiqqûṣ*, "abominação".

c. É surpreendente o relacionamento expresso no fato de que o exército do céu havia sido designado por Deus para todos os povos da terra (Dt 4.19) com exceção de Israel. Isso não significa somente uma espécie de regra para o tempo e para a vida, mas também uma espécie de ritual, como é mostrado em Deuteronômio 29.26, onde Israel é acusado de adorar deuses que não foram *designados* para eles (para a adoração); cp. KD e Romanos 1.

d. Algumas vezes o exército dos céus é visto como o objeto da atividade criadora de Deus e deve obediência à vontade divina. Pode ser que o exército mencionado em Gênesis 2.1 seja maior do que o exército dos céus; isto é, é o exército dos céus e da terra, abrangendo toda a criação. O exército dos céus foi feito do sopro (espírito) divino (Sl 33.6), e é Deus quem os controla e chama pelo nome (Is 40.26; 45.12). A profissão de fé dos corpos celestes é provavelmente o que se quer dizer por "e o exército dos céus te adora" (Ne 9.6), e seu número quase infinito é utilizado para ilustrar o número de descendentes de Davi (Jr 32.22). Provavelmente Juízes 5.20, em que as estrelas lutaram contra Sísera, deve ser incluído aqui como um exemplo de Deus usando a natureza para derrotar seus inimigos.

e. Pelo menos uma vez a frase é usada no sentido de recebendo o julgamento de Deus. Isaías 34.4, "todo o exército dos céus se dissolverá", deve ser uma referência aos corpos celestes, uma vez que está em paralelo com "e os céus se enrolarão". Não é certo se esse também é o significado de Isaías 24.21, na medida em que "exército dos céus" está em paralelo com "reis da terra", apesar de o v. 23 mencionar o envolvimento da lua e do sol.

4. Adoração dos corpos celestes no antigo Oriente Próximo. a. *Sol.* A adoração do sol se espalhou por toda parte. No Egito o sol era adorado de várias maneiras sob diferentes nomes, os principais eram Rá e Áton. Na Babilônia e Assíria o sol era representado na forma de uma divindade masculina chamada Shamash ou Samas (sumério *Utu*). Acredita-se que a mesma palavra em ugarítico, Shepesh, seja de uma divindade feminina. Na própria Canaã, antigos nomes de lugares como Bete-Semes, casa do sol, provavelmente revelam uma prática primitiva de adoração ao sol. Em Ugarite, esta prática pode ter ocorrido no alto dos telhados como é mencionado na Bíblia. O fato de que Semes foi chamado de um condutor de carros em textos assírios poderia explicar a colocação dos cavalos e dos carros na entrada do templo em Jerusalém como uma espécie de adoração idólatra ao sol (2Rs 23.11).

b. *Lua.* Em Ur e Harã, lugares de relações patriarcais, a lua era adorada, sob o nome Sin, como divindade masculina. Nomes sumérios primitivos eram (I)nanna e Ningal. Este último nome aparece nas histórias ugaríticas do casamento entre Yerah, o deus lua de Ugarite, e Nical, aqui uma divindade feminina. O provável objetivo dessa história era o desejo da fertilidade. Novamente em Canaã, o nome de um lugar, Jericó, de *yerah*, lua, testifica sobre o culto primitivo de adoração da lua, sob um nome cananeu. Ornamentos na forma de lua crescente foram encontrados na Palestina.

c. *Vênus*. Na Mesopotâmia, a deusa Ishtar (ou Istar) está relacionada com Vênus, mas acredita-se que originalmente Istar fosse uma divindade masculina. Isso explicaria por que nas terras ocidentais (Ugarite) acreditava-se que Vênus fosse masculino. Nesse caso, contudo, não seria uma única divindade mas duas: uma para a fase matutina de Vênus, Shahar, o Amanhecer; a outra para a fase vespertina, Shalem, o Ocaso. Um imporante texto ugarítico (52) descreve a origem dessas divindades. Em outro texto (49) é feita uma menção a Athtar [Atetar], que provavelmente se trata de Ishtar, apenas em Ugarite considerada masculina. O fato de que a forma feminina ocorra freqüentemente em hebraico, como Astarote, mostra o quanto os israelitas devem ter estado envolvidos na adoração do exército dos céus.

d. *Saturno*. Os nomes para Saturno foram dados acima em conexão com Amós 5.26.

5. O exército dos céus como anjos. Embora os exércitos dos céus signifiquem, na maioria das vezes, corpos celestiais, há algumas poucas passagens onde significa claramente outra coisa. Em 1 Reis 22.1 (2Cr 18.18) o profeta Micaías viu o exército dos céus ao lado do trono de Deus, e no versículo 21 esse mesmo exército é chamado de espíritos. Essa concepção do exército do céu como seres angelicais aparece também em Lucas 2.13, onde deve significar anjos. Uma passagem de transição entre esse significado e o de corpos celestiais é Jó 38.7 em que as "estrelas da alva" estão em paralelo com os "filhos de Deus".

6. Daniel 8.10-13. Essa passagem deve receber consideração especial. Embora os versículos 12 e 13 sejam um tanto difíceis, quatro explicações sobre a frase exército dos céus podem ser dadas para os versículos 10 e 11. A primeira toma o exército dos céus por estrelas e explica o pequeno chifre [ARC, "ponta"] que se engrandeceu até aos exércitos dos céus (até às estrelas) como uma figura da sua impiedade (Is 14.13). A segunda entende a frase como as divindades que os corpos celestiais representam e que eram reverenciadas pelos povos da antigüidade. O chifre tentou profanar essas divindades, e depois tentou fazer o mesmo com Deus (v. 11). Uma terceira interpretação vê o exército dos céus como o povo de Deus ao qual o chifre se opôs. E, por último, a frase pode significar seres angelicais. Talvez não seja prudente emitir um juízo sobre um conteúdo potencialmente simbólico, mas a segunda alternativa parece a mais plausível.

7. Exército(s) do Senhor. Essa frase parecida é algumas vezes usada para se referir aos anjos (Sl 103.21; 148.2); em uma ocasião é usada para se referir a Israel (Êx 7.4). Não fica claro o que ela significa, pois o ser que apareceu a Josué poderia ser o comandante do exército celestial de Deus ou do exército humano (Js 5.14,15). A idéia de anjos como exército de Deus é também expressa por outra palavra hebraica, *mahneh*, "acampamento, exército" (Gn 23.2[3]).

BIBLIOGRAFIA. C. H. Gordon, *Ugaritic Literature* (1949); S. N. Kramer, org., *Mythologies of the Ancient World* (1961); T. H. Gaster, "Sun," "Moon," IDB (1962); J. Gray, "Ishtar," "Shahar," IDB (1962); M. Tsevat, "Studies in the Book of Samuel," HUCA (1965), págs. 49-58.

D. K. Huttar

EXÍLIO. (גולה [2Sm 15.19], גלות [Is 20.4], צעה [Is 51.14], *exílio, cativeiro*; LXX μετοικεσιά, αιχμαλωσιά [2Rs 24.16; Is 20.4], *deportação, cativeiro, exílio*).

1. O significado do termo
2. O Exílio Assírio
3. O Exílio Babilônico
4. Os efeitos do Exílio

1. O significado do termo. Os termos "exílio" e "cativeiro" são usados permutavelmente na Bíblia. Quando o exílio é imposto sobre um indivíduo, a escolha do lugar do banimento é geralmente deixado para a pessoa exilada. Entretanto, quando o exílio é para muitos grupos de pessoas, o local do banimento é imposto. A deportação de comunidades era geralmente praticada no mundo antigo por razões políticas, freqüentemente para destruir o poder de uma nação considerada inimiga ou para colonizar uma área na qual era desejável, por várias razões, criar uma fusão cultural. Algumas vezes, razões particulares faziam com que a imposição do exílio se efetuasse imediatamente sobre um povo governado. Há duas ocasiões, às quais a Bíblia se refere, em que israelitas foram levados ao exílio. O primeiro foi o exílio assírio no 8º séc. a.C.; e o segundo o exílio babilônico no 6º séc. a.C.

2. O exílio assírio. A primeira deportação de israelitas registrada no AT (2Rs 15.29) ocorreu em 734 a.C. sob a monarquia assíria de Tiglate-Pileser III (745-727 a.C.). Ele marchou contra Peca de Israel e Rezim da Síria porque eles guerrearam

contra seu súdito, o rei Acaz de Judá, e ele puniu Israel levando alguns deles ao exílio (2Rs 16.7-9). Os cativos desta deportação para a Assíria foram das tribos de Naftali, de Rúben, de Gade e da meia tribo de Manassés (1Cr 5.26). A segunda deportação para o exílio assírio aconteceu depois da destruição do reino do norte e de sua capital, Samaria, em 722 a.C., depois de 3 anos de cerco (2Rs 17.1-6). Foi Salmaneser que começou o cerco, mas seu sucessor finalmente tomou a cidade. Inscrição assíria registra este evento indicando que 27.290 pessoas foram levadas cativas e deportadas, algumas para a província assíria de Gozã na Mesopotâmia e outras para a Média. Ao mesmo tempo, colonos de outras províncias assírias foram fixados em Samaria e áreas vizinhas para tomar o lugar dos israelitas deportados. O casamento desses provincianos e os israelitas que permaneceram na terra resultou nos híbridos samaritanos, da posterior história bíblica.

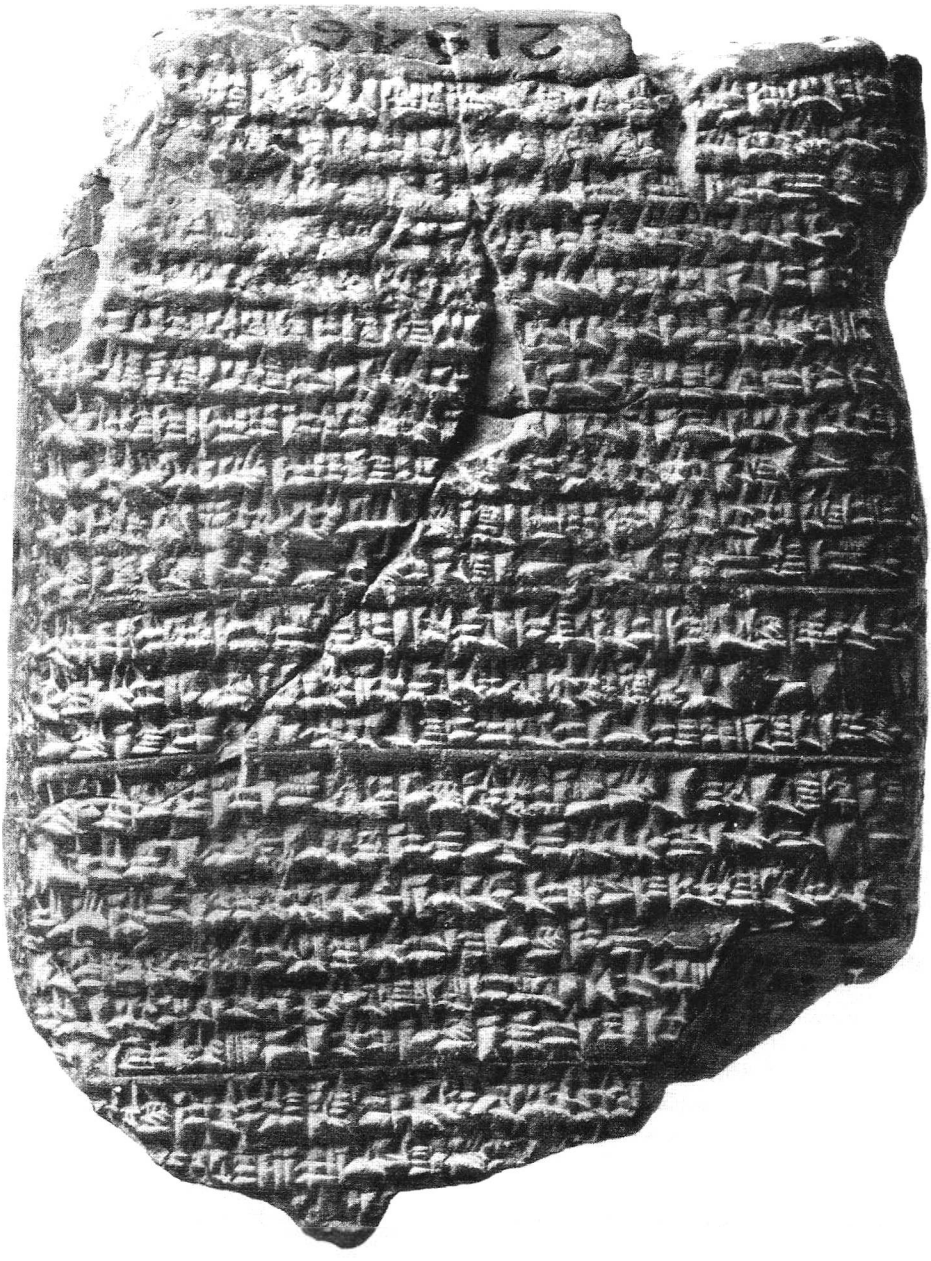
Os exilados foram levados principalmente para áreas despovoadas nas províncias de Hala, Gozã e Média, bem como em Nínive e aparentemente foi permitido viver vidas completamente normais. O único registro deles está no livro de Tobias que indica que alguns dos cativos foram leais a Yahweh. Outros foram imersos ou amalgamados na população assíria. O problema das supostas Dez Tribos Perdidas tem sido grandemente exagerado. A estimativa assíria de 27.290 cativos mostra que somente uma fração da população israelita foi deportada e que as tribos não estavam "perdidas" no sentido implicado na frase As Dez Tribos Perdidas de Israel. A destruição do reino do norte de Israel estava de acordo com Oséias e Amós, devido a degeneração moral e espiritual do país e não ao grande poder militar assírio.

3. O exílio babilônico. O povo do reino do sul esteve sujeito a várias deportações pelos babilônicos no reinado de Nabucodonosor, que adotou a política assíria de conquistar povos. O primeiro incidente deste tipo ocorreu em 608 a.C. quando, após a batalha de Carquemis, Nabucodonosor avançou para Jerusalém. Ele poupou o rei Jeoaquim que havia se rebelado contra ele, mas carregou vários príncipes de Judá, dentre eles Daniel, Sadraque, Mesaque e Abede-Nego (Dn 1.1-7).

Jeremias menciona três deportações (Jr 52.28-30). A primeira ocorreu em 597 a.C., após outra conquista de Jerusalém por Nabucodonosor (2Rs 24.1-16). O monarca babilônico foi a Jerusalém para punir o rei Jeoiaquim pela renúncia ao compromisso de fidelidade à Babilônia, mas antes do fim do cerco da cidade, o filho do rei Jeoaquim sucedeu o trono de seu pai. Nabucodonosor ordenou o exílio de Jeoaquim e sua mãe junto com os homens mais distintos do país e com os tesoureiros do Templo e do palácio real. Entre os cativos estava o profeta Ezequiel que data a cronologia de seu livro conforme a data deste cativeiro. Arqueólogos alemães têm encontrado evidências desta fase do exílio na forma de tabuletas cuneiformes que registram entre as pessoas o recebimento de rações de grão, "Yakin (Jeoaquim), rei de Judá", e cinco filhos de Jeoaquim, junto com outros hebreus.

A segunda deportação registrada por Jeremias ocorreu 11 anos após a primeira. Em 586 a.C., Zedequias, que foi colocado no trono por Nabucodonosor para suceder Jeoaquim, prestou juramento de fidelidade ao monarca babilônico (Ez 17.13). E começou a dar evidências de deslealdade a Nabucodonosor que novamente tomou medidas contra os hebreus. O monarca babilônico levantou quartéis a Ribla no Orontes dos quais direcionou a campanha contra Jerusalém. O cerco da cidade permaneceu de 10 de janeiro de 587 a.C. à 9 de julho de 586 a.C. quando os babilônios foram capazes de quebrar o muro da cidade construído nos dias de Ezequias (2Cr 32.5). A fuga da cidade por Zedequias e sua comitiva foi interceptada e ele foi trazido a Nabucodonosor em Ribla. Foi forçado a testemunhar a execução de seus filhos e, após, seus olhos foram arrancados; foi levado preso para a Babilônia. Aproximadamente oitenta líderes de destaque da comunidade de Jerusalém, entre eles o sumo sacerdote Seraias foram tomados em Ribla e executados sob as ordens de Nabucodonosor. Em 1 de Agosto de 586 a.C., Nebuzaradã, o capitão da guarda de Nabucodonosor mandou que o Templo fosse destruído e suas riquezas confiscadas. O palácio real e a cidade foram atacados pelo fogo e os sobreviventes (exceto os mais humildes da terra) foram levados em cativeiro (2Rs 24.20; 25; Jr 39.1-10).

Nabucodonosor apontou Gedalias "que está sobre casa de (Zedequias)", para ser o governador de Judá. Ele exerceu seu ofício em Mispa até que foi traiçoeiramente assassinado por Ismael que tinha sido um fugitivo de Amom e que fez objeção à cooperação aparente de Gedalias com os babilônicos. Esta nova rebelião dos israelitas levou à terceira deportação registrada por Jeremias, e ocorreu em 581 a.C. Alguns dos hebreus remanescentes de forte sentimento anti-babilônico fugiram para o Egito, forçando Jeremias, a quem tinha sido dada consideração especial por Nabucodonosor, a acompanhá-los (2Rs 25.22-26; Jr 40-44).



Esse tablete babilônico relata a história da invasão de Judá, feita por Nabucodonosor, e do cerco e da rendição de Jerusalém.

As declarações relativas ao número de cativos levados à Babilônia são confusas. Jeremias dá o total de 4.600 pessoas levadas nas três deportações (Jr 52.28-30). Como estes números não estão bem definidos, isso poderia ser somente uma referência a homens de uma classe específica. O número daqueles exilados em 597 a.C., citado nessa passagem, é de 3.023 em vez de 8.000 como em 2 Reis 24.15,16. Na segunda referência está relatado que em 597 a.C., 8.000 homens incluindo "homens de valor, sete mil, artesãos e ferreiros, mil, todos eles fortes e preparados para a guerra" foram exilados. William F. Albright sugere que a diferença desses números "pode ser, particularmente, devido ao fato de que a primeira foi somente uma estimativa hipotética, mas também pode ser devido à extensa mortalidade de cativos famintos e doentes durante a longa jornada no deserto para à Babilônia". George Adam Smith conclui com base em suas considerações que o número dos cativos não excedeu o total de 70.000, incluindo homens, mulheres e crianças.

Os cativos foram fixados no sul da Mesopotâmia. Ezequiel menciona Tel-Abibe, "junto ao rio Quebar" (Ez 3.15), que ficava próxima a Nipur, sudeste da Babilônia. Outros povoamentos são mencionados em Esdras 2.59 e Neemias 7.61, bem como em Baruque 1.4 (cp. Ez 1.3; Ed 8.15,17). Os nomes próprios semitas ocidentais que têm sido encontrados em inscrições de Nipur confirmam que alguns dos exilados estavam fixados lá.

Várias razões têm sido dadas para a localização do exílio na Babilônia. Uma opinião é que Israel, tendo se originado na Babilônia, foi enviado de volta para casa por Deus como um marido envia sua esposa inadequada de volta para casa. Uma opinião na Haggadah é que a Babilônia, sendo um país humilde, torna-se um símbolo do mundo inferior do qual Israel foi resgatado conforme Oséias 13.14, "Os resgatarei do poder do mundo inferior?" (tradução da Sociedade de Publicação Judaica da América). A KJV tem "Eu os resgatarei do poder do túmulo", enquanto a ARA tem, "Eu os remirei do poder do inferno?". Alguns acreditam que os reinos do norte e do sul foram exilados para diferentes lugares, de modo que cada um dos dois grupos de cativos puderam tirar algum conforto do infortúnio do outro.

Os exilados estavam sob proteção real e, geralmente, podem ser descritos como estando sob confinamento aberto, em vez de em um campo de concentração. Alguns dos cativos foram usados para fornecer mão-de-obra para muitos projetos de construção de Nabucodonosor, ao menos no início do exílio. Alguns deles gozaram de privilégios especiais. Eles próprios edificaram suas casas e plantaram pomares em suas terras (Jr 29.4-7; Ez 8.1; 12.1-7). Isso os permitiria suprir algumas de suas necessidades físicas. Alguns cativos, aparentemente, ganharam uma vida adequada de outro jeito (Zc 6.9-11) e até iniciaram negócios na "cidade dos comerciantes", como a Babilônia era conhecida (Ez 17.4-12). A casa bancária hebraica de Murashu aparece nas inscrições. As listas de cativos recebendo rações inclui, junto com os nomes hebraicos, as habilidades profissionais que alguns deles exerceram. Jeremias 29.5-7 mostra que os israelitas foram capazes de acumular riqueza. Muitos foram tão bem-sucedidos financeiramente que enviaram dinheiro a Jerusalém (Baruque 1.6,7,10) e quando Ciro deu permissão aos exilados para retornarem ao lar, eles se recusaram porque conforme Josefo, "não estavam dispostos a deixar suas posses" (Jos. *Ant.* XI, i. 3). Esse materialismo da parte de alguns dos exilados levou à conformidade com os costumes dos babilônios e à assimilação cultural. A tendência para assimilar incluía a adoção da linguagem aramaica, a aceitação da idolatria e da participação em cerimônias pagãs, assim como o sacrifício de seus filhos sobre altares pagãos (Ez 14.3-5; 20.31).

Socialmente, aos israelitas foi aparentemente permitida a liberdade completa. Eles se casaram, estabeleceram famílias e mantiveram contato com Jerusalém (Jr 29.6). Eles se reuniam em assembléias e essas, ocasionalmente, eram reuniões religiosas. Provavelmente foi em tais ocasiões que aqueles fiéis a Yahweh encontraram a oportunidade para o culto, a confraternização e a renovação da fé que servia para manter viva a visão da restauração de sua terra natal. Foi nestas reuniões que Ezequiel enfatizou as promessas do retorno e reviveu a confiança deles na Lei e nos Profetas (Sl 137). Os grandes festivais dos israelitas não podiam ser observados em cativeiro, mas existiam práticas de oração solene, jejum e penitência (Zc 7.3-5). As práticas não dependiam dos grandes festivais relacionados ao Templo para serem praticados. Isso incluía a observância do Sábado, a prática da circuncisão e a oração com a face voltada para Jerusalém (1Rs 8.48-50). É neste contexto que a ênfase de Ezequiel sobre a responsabilidade pessoal, a moralidade individual e a espiritualidade aparecem (Ez 18.20-32; 36.26,27).

Este núcleo leal de israelitas cercando Ezequiel formou o núcleo daqueles que retornaram à sua terra natal e sustentaram o entusiasmo e a liderança para a restauração. Um anúncio da liberdade que viria para os israelitas foi a libertação do rei

Jeoiaquim da prisão. Conforme 2 Reis 25.27-30 ele foi solto por Evil-Merodaque, rei da Babilônia em 560 a.C. Jeremias tinha profetizado que o cativeiro permaneceria por 70 anos (Jr 25.12; 29.10; cp. 2Cr 36.21). Uma forma, entre outras, em que este período pode ser calculado, é a do tempo da destruição do templo em 586 a.C. ao tempo da sua reconstrução e dedicação em 516 a.C.

Em 538 a.C., Ciro, o rei persa, destruiu o império babilônico e no mesmo ano publicou um decreto permitindo aos judeus retornarem à sua terra natal (Ed 1.1-4; 6.3-5). Esses relatos do edito de Ciro têm sido confirmados pela arqueologia. A resposta dos exilados para a possibilidade de retorno não foi muito difundida. Alguns eram prósperos e estavam satisfeitos no exílio, ao passo que as condições na terra natal eram inconstantes, a jornada longa, perigosa e cara. O primeiro grupo a retornar, sob o comando de Zorobabel, governador de Judá e filho do filho mais velho de Jeoaquim, Salatiel, assentou as fundações do novo Templo. O segundo grupo, sob o comando de Esdras, escriba e reformador, fixou-se em Jerusalém no 7º ano de Artaxerxes, 457 a.C. Ele reuniu o povo no Rio Aava, um grupo com cerca de 1.800 homens, ou 5.500 a 6.000 homens e mulheres ao lado de 38 levitas e 220 servos do Templo de Casifia (Ed 8). Então, em 444 a.C. veio Neemias, copeiro de Artaxerxes e posteriormente governador de Judá, para reconstruir o muro de Jerusalém (Ne 1-13). Esdras e Neemias investidos com poder real, apesar de grandes dificuldades, foram capazes de estabelecer a comunidade judaica pós-exílio. Foi neste período que um "israelita" veio a se chamar um "judeu", uma contração de "Judá". Da lista dada em Neemias 7.5-73, parece que a totalidade da comunidade judaica é numerada de 42.360 homens ou 125.000 pessoas.

O ceticismo com o qual os relatos bíblicos concernentes ao exílio foram observados por alguns eruditos, tem sido dispersado pela reconstrução arqueológica do Oriente Próximo. A posição de C. C. Torrey, S. A. Cook, G. Holscher, W. A. Irwin e outros de que nunca ocorreu um exílio babilônico e, consequentemente, nenhum retorno a Judá, não negou somente a validade das narrativas das histórias bíblicas, mas também o messianismo profético que estava baseado em grande parte sobre esses eventos. Tais livros bíblicos como Ezequiel, Jeremias, Esdras e Neemias eram, segundo esta visão, em grande medida, uma fabricação de escritores posteriores. Tudo isso tem mudado. Descobertas arqueológicas, tais como o óstraco de Laquis e explorações em áreas ocupadas, têm revelado evidências para a destruição das cidades de Judá pelos babilônicos no tempo determinado pela cronologia bíblica. Recentemente, a descoberta de arquivos reais de Nabucodonosor suplementa a evidência de Judá dando suporte à credibilidade da história bíblica.



O retorno do Exílio

4. Os efeitos do Exílio. A causa do exílio foi a apostasia do povo em relação a Deus e a seu pacto. Os israelitas tinham rejeitado de forma consistente a mensagem dos profetas e persistentemente continuaram em seu pecado e idolatria. Constantemente os profetas avisavam os israelitas contra a confiança em sua própria sabedoria e poder. O exílio foi interpretado pelos profetas como o julgamento divino que resultaria em restauração e revelação do eterno amor de Deus para com Israel (Is 54.9,10; Jr 31.3-6). Ele é o incidente histórico primário sobre o qual o messianismo bíblico está baseado. Entre os resultados do exílio para Israel estava uma compreensão mais profunda da lei de Moisés e dos Profetas, tão importante para os judeus como um povo. De lá veio também uma compreensão mais clara da universalidade e soberania de Deus; que Yahweh é único Deus e não existe deus além dele. Esta fé permaneceu tão inabalável que suportou a influência e fascinação da cultura grega apesar dos efeitos do Helenismo sobre outras áreas do Judaísmo e sobre o restante do mundo Mediterrâneo.

BIBLIOGRAFIA. G. A. Barton, *Archaeology and the Bible* (1937), págs. 463-485; G. E. Wright, *Biblical Archaeology* (1960), págs. 108-127; J. Gray, *Archaeology and the OT World* (1962), págs. 180-198; W. F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Ezra* (1963), págs. 81-89.

C. Schultz

EXISTENCIALISMO. *Veja* Crítica Bíblica

ÊXODO, LIVRO DO. O segundo livro da Bíblia, freqüentemente chamado "O Segundo Livro de Moisés", como na Versão de Lutero e na KJV.

I. Características gerais
   1. Nome
   2. A relação com o restante do Pentateuco
   3. Unidade e autoria
   4. Estrutura geral
   5. Ênfases principais

II. Pano de fundo histórico

III. Conteúdo

IV. Milagres

V. As seções legais de Êxodo
   1. Comentários gerais
   2. Relação com o código de lei de outras nações
   3. A originalidade das leis
   4. Tipos de lei
   5. Visão geral das seções legais
   6. As leis dadas antes do Sinai
   7. O Decálogo
   8. O código da aliança
   9. Regulamentos para o Tabernáculo e para o estabelecimento do sacerdócio
   10. As leis de Êxodo 34
   11. O Sábado

VI. O Êxodo e a Alta Crítica

VII. Problemas especiais
   1. O número na família de Jacó que desceu ao Egito
   2. O novo rei que não conhecia José
   3. Os nomes das cidades de Pitom e Ramessés
   4. O número de parteiras hebréias
   5. A história de Moisés nos juncos
   6. O nome de Moisés
   7. Reuel (Jetro)
   8. "EU SOU O QUE SOU"
   9. Emprestando dos egípcios

I. Características gerais

1. Nome. Na Bíblia hebraica, esse livro, como outros livros do Pentateuco, traz seu nome desde suas palavras de abertura ואלה שמות, "Esses são os nomes de", ou mais brevemente שמות "nomes de", uma vez que começa com os nomes dos patriarcas que desceram ao Egito. A designação inglesa é tirada do título da LXX "ἔξοδος", "partida" (do Egito) que descreve exatamente os primeiros 13 capítulos do livro.

2. A relação com o restante do Pentateuco. A narrativa do Êxodo está estritamente conectada com a de Gênesis, porque leva adiante a história dos descendentes dos patriarcas do ponto onde ela terminou em Gênesis 50, até mesmo o tempo interposto entre a morte de José e os primeiros eventos de Êxodo (1.7ss.), durante o qual o povo de Israel tinha sido trazido à posição de servidão. Após a descrição da partida do Egito, o livro conta a entrega da lei e a construção do Tabernáculo. As normas para o sacrifício que seguem naturalmente compõem a primeira parte de Levítico. Êxodo não é tanto um livro

independente, como uma porção arbitrariamente delimitada da seção do Pentateuco inclusa no meio de três de seus livros, e a divisão entre o Êxodo e Levítico é similar àquela entre 1 e 2 Samuel ou entre 1 e 2 Reis.

3. Unidade e autoria. No princípio, a tradição judaica considerou que o livro inteiro fora escrito por Moisés. Somente nos últimos 2 séculos há um número considerável de escritores que questionaram esta origem, mas recentemente isso tem sido freqüentemente negado como um resultado da extensão de teorias críticas que, iniciando com Gênesis foram estendidas ao Pentateuco e hoje são amplamente ensinadas (*veja* seção VI).

A responsabilidade de Moisés pelo conteúdo do livro é fortemente indicada. O livro afirma duas vezes que Deus disse para Moisés escrever (17.14; 34.27) e uma vez disse que Moisés escreveu (24.4). Cristo declarou que Moisés escreveu (Jo 5.46,47) e atribuiu Êxodo 20.12 e 21.17 a Moisés em Marcos 7.10. Em Marcos 12.26, Jesus se referiu ao "livro de Moisés". Embora este último uso não prova que Cristo considerou que Moisés tivesse escrito o livro inteiro, isso ajusta-se à tradição comum e afirma claramente a consideração do Salvador da exatidão histórica e inspiração de Êxodo 3.

4. Estrutura geral. O livro é quase igualmente dividido entre seções narrativas e legais. Os primeiros 19 capítulos são quase inteiramente narrativos, exceto por curtas seções legais em 12.14-27,42-49; 13.1-16. O restante do livro é abundantemente lei, exceto o capítulo 24 que descreve a adoção do pacto e os capítulos 32-34, os quais descrevem a rebelião do povo, a intercessão de Moisés e a renovação do pacto.

5. Ênfases principais. O livro tem quatro ênfases principais. A primeira é a redenção do poder opressivo do Faraó. Isso é grandemente enfatizado como condicionamento da mente dos israelitas para todas as gerações futuras e estabelecimento de uma permanente dívida de gratidão ao único que os libertou da servidão. Isso também enfatiza, tipicamente, a grande importância da redenção da escravidão do pecado na vida de todo aquele que é redimido por Cristo, representado pelo cordeiro de Páscoa (12.1-4). A segunda grande ênfase é o estabelecimento do pacto de Deus (19.1-24.18). Este pacto é baseado no fato de que, uma vez que Deus redimiu seu povo ele tem o direito de esperar sua obediência e lealdade. Isso se refere novamente à redenção sobre a qual está baseada, 19.4-6; 20.2; 22.21; 23.9,15. O povo que ele redimiu se tornou o seu povo da aliança. Ele lhes promete proteção e contínua direção, visto que, sucessivamente, são obrigados a obedecer à sua justa lei. A terceira grande ênfase é a lei. A declaração do pacto começa com o grande resumo da lei moral nos Dez Mandamentos e, então, continua apresentando várias leis importantes para a vida daqueles que estão para ser uma nação santa e um povo peculiarmente devoto a Deus. A quarta grande ênfase é a adoração. Esta é referida no capítulo 3 (vs. 5,6) e nas regras para a Páscoa no capítulo 12, que colocaria vivamente à frente nas mentes de gerações seguintes a natureza da redenção de Deus e toda a necessidade individual para a participação pessoal. Isso é primariamente tratado nos capítulos 25-31, que descrevem os preparativos para a construção do Tabernáculo e a separação dos sacerdotes e no relato da real construção do Tabernáculo nos capítulos 35-40.

II. Pano de fundo histórico

Como as principais características dos antecedentes históricos, da localização geográfica e cronológica são tratadas no artigo sobre o Êxodo, o presente artigo incluirá simplesmente um breve resumo de algumas dessas características com a discussão de certas questões arqueológicas e históricas.

Os primeiros 12 capítulos descrevem principalmente acontecimentos no Egito durante a última metade do 2º milênio a.C. Os eventos dos capítulos restantes ocorrem na península do Sinai.

Embora exista muito no livro que reflita a formação da vida e história egípcia, existe pouco que especificamente indique o tempo exato dos eventos. O rei do Egito é chamado ou de "Faraó" ou de "o rei do Egito". Em nenhuma ocasião um monarca egípcio é mencionado pelo nome. A declaração em 1.8 de que um novo rei se levantou "que não conhecera a José", sugere intensamente que a expulsão dos Hicsos ocorreu entre a morte de José e o nascimento de Moisés e torna-se fácil ver por que o novo rei teria uma atitude hostil para com aqueles que ele associava com os Hicsos, que foram também asiáticos e tinham mantido o Egito em sujeição indesejável por um tempo considerável.

O problema de datar a opressão e o Êxodo tem sido muito discutido, mas a data é insuficiente para uma decisão final. Embora muito material arqueológico relevante seja encontrado, mais descobertas são necessárias. Os nomes das duas ci-

dades-depósito, Pitom e Ramessés (1.11) têm sido explicados como prova de que os eventos descritos não poderiam ter ocorrido até a 19ª dinastia porque os primeiros reis levaram o nome de Ramsés pertencente àquela dinastia. Entretanto, não seria de todo modo impossível que os nomes originais tivessem sido trocados no texto por aqueles que foram conhecidos posteriormente, exatamente como poderia ser dito que Dutch fundou Nova York em 1626, embora a cidade não recebesse esse nome até sua conquista pelos ingleses em 1664, sendo conhecida previamente como Nova Amsterdã. Que os reis com o nome de Ramsés não reinaram até a 19ª dinastia não prova necessariamente que a cidade não poderia ter sido chamada Ramessés num período anterior, visto que a adoração do deus Re (ou Rá) foi proeminente em muitos períodos da antiga história egípcia e *mss* é um final comum em nomes próprios. Considerando que a evidência de nomes é, portanto, prova não conclusiva de que os eventos descritos não ocorreram até a 19ª dinastia, a falta de evidência arqueológica de ocupação prévia nos prováveis locais de ambas cidades-depósito constitui evidência importante nessa direção (cp. Êxodo).

A opressão egípcia é descrita como muito severa. Alguns têm pensado que isso indica a mobilização egípcia de grandes multidões para construir as gigantescas pirâmides. Contudo, isso não é relevante, pois as pirâmides devem ter sido levantadas ao menos mil anos antes do período do Êxodo. Todavia, há muita evidência de aspereza mostrada pelos egípcios para com os escravos e estrangeiros no período da 18ª e 19ª dinastias. O sinal hieróglifo representando um estrangeiro é um desenho de um homem preso com sangue brotando de uma ferida em sua cabeça. Este sinal é usado mesmo em relação aos nomes de honrados reis estrangeiros com quem pactos foram feitos. A aversão egípcia por estrangeiros e sua severa opressão de escravos é bem evidenciada e ajusta-se precisamente com os eventos colocados à vista na porção inicial do Êxodo.

Algumas vezes, a historicidade do Êxodo e do livramento no Mar Vermelho tem sido questionada com base em que elas não são mencionadas nos vestígios conhecidos do Egito antigo. Essa objeção repousa sobre uma interpretação incorreta da natureza da arqueologia egípcia. Muitos dos registros efêmeros do dia-a-dia do Egito antigo e os vestígios das casas das pessoas estão abaixo do lençol d'água no delta, que foi a região onde a maioria do povo viveu. Embora os vestígios existentes do antigo Egito sejam muito extensos, consistem largamente de cemitérios e monumentos erguidos no deserto para celebrar empreendimentos e vitórias egípcias. Derrotas como a saída dos israelitas e o fracasso de Faraó em recapturá-los raramente resultaria na construção de monumentos.

Antigamente pensava-se que a data do Êxodo poderia ser verificada pela conclusão de que o Faraó tinha se afogado. A passagem, entretanto, não indica necessariamente que o rei foi afogado, mas que ele sofreu uma considerável derrota que incluiu a submersão de seus carros de guerra e de seu exército e o afogamento de seus príncipes escolhidos (15.4). Um argumento de que o próprio Faraó pereceu é construído em 15.19 (KJV) que diz que "os cavalos de Faraó, com os seus carros e com os seus cavaleiros entraram no mar". A forma "cavalo", aqui traduzida, é idêntica a de 14.9 e 23, onde claramente é usada como um coletivo e refere-se ao grupo de cavalos, em vez de um único.

Ainda há muito desconhecimento sobre o pano de fundo histórico do Êxodo, mas pode-se dizer com segurança que, embora as datas dos eventos ainda não sejam precisas, não há base razoável para negar que o livro poderia ter sido escrito por um contemporâneo.

III. Conteúdo

A. A preparação para a libertação do Egito (1.1-4.28)
   1. A opressão (1.1-22)
      a. Lista de tribos (1.1-7)
      b. Escravidão (1.8-14)
      c. Assassinato de crianças (1.15-22)
   2. A preparação do representante de Deus (2.1-22)
      a. A infância de Moisés (2.1-10)
      b. A tentativa prematura na libertação (2.11-14)
      c. Fuga (2.15-22)
   3. O chamado divino de Moisés (2.23-4.28)
      a. A divina compaixão por Israel (2.23-25)
      b. A sarça ardente (3.1-6)
      c. A divina promessa (3.7-22)
      d. As credenciais divinas dadas a Moisés (4.1-9)
      e. A ajuda para a fraqueza de Moisés (4.10-17)
      f. O retorno ao Egito (4.18-23)
      g. A negligência da circuncisão é remediada (4.24-26)
      h. Arão nomeado como um assistente (4.27,28)

B. A libertação real (4.29-12.36)
   1. As primeiras tentativas (4.29-7.13)
      a. A esperança do povo é levantada (4.29-31)
      b. A opressão intensificada pela rejeição da palha (5.1-18)
      c. Moisés é rejeitado por Israel mas encorajado por Deus (5.19-6.13)
      d. A ascendência de Moisés (6.14-27)
      e. O divino encorajamento continuava (6.28-7.5)
      f. Faraó rejeita a evidência dos milagres (7:6-13)
   2. As dez pragas (7.14-11.10)
      a. A água transformada em sangue (7.14-25)
      b. Rãs (8.1-15)
      c. Piolhos (8.16-19)
      d. Enxames de moscas (8.20-32)
      e. Peste nos animais (9.1-7)
      f. Úlceras nos homens e animais (9.8-12)
      g. Saraiva (9.13-35)
      h. Gafanhotos (10.1-20)
      i. Trevas (10.21-29)
      j. A morte dos primogênitos é predita (11.1-10)
   3. A Páscoa é instituída (12.1-28)
   4. A morte dos primogênitos é conhecida (12.29,30).
   5. A permissão do Faraó para a saída rápida (12.31-36)

C. A jornada para o Sinai (12.37-19.2)
   1. A partida do Egito (12.37-14.4)
      a. A jornada iniciada (12.37-42)
      b. Regulamentos permanentes para a Páscoa (12.43-51)
      c. A dedicação dos primogênitos ao Senhor (13.1-16)
      d. Impedimento da rota dos soldados egípcios (13.17-20)
      e. A liderança divina (13.21-14.4)
   2. A tentativa de Faraó para reconquistar Israel (14.5-15.21)
      a. Israel perseguida e receosa (14.5-12)
      b. A milagrosa travessia do Mar Vermelho (14.13-22)
      c. A destruição dos egípcios (14.23-31)
      d. O canto de vitória (15.1-21)
   3. As experiências no deserto (15.22-19.2)
      a. As águas amargas de Mara são adocicadas (15.22-26)
      b. Codornizes e maná são dados (15.27-16.36)
      c. Deus providencia água (17.1-7)
      d. O ataque de Amaleque (17.8-16)
      e. Jetro visita e aconselha (18.1-19.2)

D. A divina aliança é estabelecida (19.3-24.11)
   1. A preparação para a aliança (19.3-25)
   2. A declaração da lei moral (20.1-17)
   3. O temor do povo (20.18-21)
   4. As diversas leis (20.22-23.19)
   5. Promessas divinas (23.20-33)
   6. A ratificação da aliança (24.1-11)

E. As leis no monte (24.12-31.18)
   1. Moisés sobe ao monte (24.12-18)
   2. As instruções para a construção do Tabernáculo (25.1-27.21)
   3. As instruções para o sacerdócio (28.1-29.46)
   4. Instrução adicional (30.1-31.18)

F. Intervalo: O bezerro de ouro (32.1-33.23)
   1. Reincidência na idolatria (32.1-6)
   2. A ira do Senhor (32.7-10)
   3. A defesa de Moisés (32.11-14)
   4. O povo é punido (32.15-29)
   5. A intercessão de Moisés (32.30-33.23)

G. O pacto restabelecido (34.1-35.3)

H. A construção e a montagem do Tabernáculo (35.4-40.38)
   1. Ofertas e trabalhadores supridos (35.4-36.7)
   2. As partes do Tabernáculo (36.8-38.20)
   3. O custo do Tabernáculo (38.21-31)
   4. As vestes para o sumo-sacerdote (39.1-31)
   5. O Tabernáculo é concluído e apresentado (39.32-40.33)
   6. A divina manifestação de aprovação (40.34-38)

IV. Milagres

O Êxodo descreve um dos poucos períodos na história bíblica quando Deus resolveu operar um número substancial de milagres. Extensas seções da Bíblia não contêm explicação alguma de tal incidente. O propósito de um milagre é mostrar que

um poder maior que o humano, a saber, o poder de Deus, está envolvido e estabelece a autoridade de Deus na presença da dúvida ou apostasia.

A distinção moderna entre atos sobrenaturais e atos providenciais não é especificamente indicada na Escritura. A palavra inglesa "miracle" é geralmente usada para indicar um ato que envolve o uso direto do poder sobrenatural, mas não há tal distinção nas palavras hebraicas e gregas que são usadas. Em ambos os Testamentos, as palavras algumas vezes traduzidas por "milagre" são freqüentemente usadas em conexão com ações nas quais nenhum poder sobrenatural está envolvido. A palavra אות que é traduzida por "milagre" em Números 14.22, é traduzida por "sinal" e usada como referência à observância contínua do Sábado em Êxodo 31.13 e 17. Isso requereria a onisciência divina para marcar uma linha exata entre o que Deus faz providencialmente com as forças que já foram estabelecidas no mundo e o que faz pela introdução de novas forças sobrenaturais. O uso da palavra "milagre" não significa, necessariamente, que o poder sobrenatural está diretamente envolvido; isso aponta para um sinal que poderia ser legitimamente aceito por um observador como evidência de que a atividade divina estava presente, independente de ser exercida através de atos de providência ou através da intervenção direta do poder sobrenatural.

O primeiro milagre em Êxodo é o da sarça ardente (3.2). Moisés viu uma chama de fogo vindo de uma sarça, mas esta ainda não estava consumida. Não há jeito de saber se Deus criou algo inteiramente novo para produzir essa impressão em Moisés ou se fez um uso incomum das forças que já tinha estabelecido em seu universo. O relato é muito breve. Certo é que algo ocorreu e que Moisés nunca tinha visto antes, e que ele corretamente considerou ser extremamente notável.

Isso foi logo seguido por um grupo de milagres dados a Moisés para capacitá-lo a provar aos israelitas que Deus realmente o tinha enviado (4.1-9). O primeiro destes foi a transformação de sua vara em serpente. Evidentemente, isso foi uma completa surpresa para Moisés, visto que ele fugia dela. Então, Deus realizou um novo milagre permitindo que Moisés a agarrasse pela cauda, tornando-a em vara novamente. Esse duplo milagre foi posteriormente usado a fim de convencer os israelitas e os egípcios de que Moisés realmente falava por Deus (4.30; 7.10).

O segundo sinal dado a Moisés para este propósito é descrito em 4.6,7. A Moisés foi permitido, após colocar sua mão em seu peito, tirá-la leprosa como a neve e, então, recolocá-la em seu peito e tirá-la completamente recuperada.

Se os israelitas ainda não se convencessem, um terceiro sinal foi prometido em 4.9. A Moisés seria permitido tomar a água do rio e derramá-la na terra seca e, imediatamente, elas se tornariam sangue.

Todos esses milagres, aqueles dados a Moisés como sinais para mostrar aos israelitas e aos egípcios e a sarça ardente para atrair a sua atenção, foram bem além do entendimento de Moisés e deu a ele e àqueles diante de quem se mostraria claras evidências da intervenção divina.

O próximo grupo de milagres consistiu de dez pragas do julgamento sobre o Egito. É interessante observar que todas essas, com exceção da décima, consistem de algo que poderia ocorrer naturalmente na terra do Egito. Existem, entretanto, quatro características únicas que as colocam à parte como eventos extremamente incomuns e, assim, dão provas definidas da ação do poder e da sabedoria sobrenatural. Essas únicas características são: (1) intensificação, pela qual o fenômeno foi extremamente severo; (2) aceleração, pela qual, comparativamente, todas essas grandes pragas ocorreram dentro de um curto espaço de tempo; (3) especificação, pela qual a terra de Gósen foi isentada de certas pragas e (4) predição, pela qual Moisés foi capaz de profetizar quando a praga ocorreria. Na décima praga, não foi anormal para muitas crianças morrerem repentinamente de causas inexplicadas. O elemento milagroso foi que o primogênito de cada família no Egito seria morto. Deus deu uma lição importante, não por simplesmente poupar os israelitas porque eram israelitas, mas porque eles obedeceram à ordem de Deus de matar um cordeiro para cada família e colocar o seu sangue sobre as ombreiras e na verga da porta das casas. Isso indicava que cada família estava sob a sentença de morte por seu pecado e que somente quando o sangue do cordeiro fosse derramado seria possível escapar da punição.

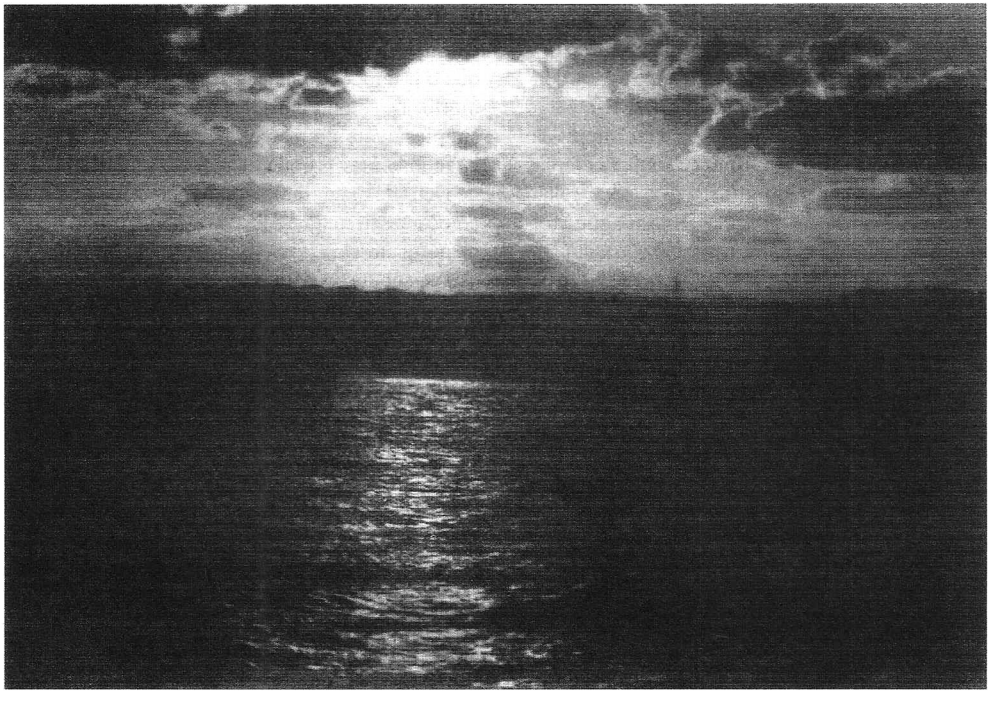
O terceiro grupo de milagres foi associado com a jornada no deserto. Próximo ao início da jornada, Deus permitiu ao povo de Israel tornar-se cercado pelo mar no lugar onde eles facilmente seriam atacados, sem possibilidade de escapar. Então, ele tornou possível para eles atravessar o mar sobre terra seca, após o que, trouxe de volta as águas e quando os egípcios tentaram atravessar foram cobertos por elas. Tem sido afirmado que um rochedo pode ter atravessado esse volume de água poucos pés abaixo da superfície. Quando Moisés estendeu sua mão sobre o mar, "o Senhor, por um forte vento oriental que soprou toda aquela

noite, fez retirar-se o mar, que se tornou terra seca, e as águas foram divididas" (14.21). As águas profundas permaneceriam sobre ambos os lados constituindo um muro de proteção contra o ataque. Visto que é possível que Deus tenha introduzido alguma nova força a não ser aquela mencionada na Escritura, o relato específico acerca do vento oriental forçando o mar de volta, indica com veemência seu providencial uso de forças que já havia colocado na terra, que fez com que essas forças se tornassem operantes somente quando fossem necessárias para cumprir seu propósito e manifestar seu poder.

Outro elemento sobrenatural da jornada no deserto foi a coluna de nuvem de dia e o fogo à noite pelos quais Deus guiou o povo (14.19,20). O movimento da nuvem na direção desejada ou sua permanência ainda em obediência à vontade do Senhor manifesta o forte elemento sobrenatural envolvido.

Em duas ocasiões durante uma parte da jornada no deserto descrita no Êxodo, Deus milagrosamente providenciou água. Existia água suficiente em Mara, mas o povo não podia bebê-la porque era amarga (15.23). Deus mostrou a Moisés uma árvore, que quando lançada nas águas as tornava doce. Em Refidim (17.1-7) não existia água de modo algum para o povo beber. Deus disse a Moisés para ferir uma rocha com sua vara. Quando ele fez isso, brotou água. Isso pode ter sido uma nova criação sobrenatural, ou Deus pode ter escolhido produzir uma grande corrente subterrânea, para escavar gradualmente seu caminho na rocha, talvez sobre um período de anos de modo que quando Moisés a ferisse, uma abertura seria feita através da qual um abundante fornecimento de água forçaria seu caminho (Um evento similar registrado em Números 20.2-13 ocorreu posteriormente).

Outro aspecto do cuidado milagroso de Deus durante a jornada no deserto foi sua provisão de comida. Após o adocicamento da água em Mara, o povo logo começou a temer a fome e ansiar pelas "panelas de carne" do Egito (Êx 16.1-3). Diferentemente do relato mais longo em Números 11.31-35 da provisão de carne através das codornizes e da séria epidemia que se seguiu, Êxodo 16.11-13 inclui somente uma breve menção de codornizes sendo providenciadas. Aqui não é sugerido que um ato sobrenatural da criação de codornizes esteve envolvido. Elas são conhecidas por viajar em grandes bandos somente a poucos pés acima do solo. Deus fez com que elas migrassem em grande número somente esta vez e numa altura que pudessem ser facilmente derrubadas.



Uma vista do Mar Vermelho, atravessado pelos israelitas durante sua jornada pelo deserto. © *M. P. S.*

Êxodo 16 dedica mais atenção à provisão do maná. Isso pode ter sido uma criação direta de Deus ou uma intensificação sobrenatural e crescimento milagroso de um produto natural da área. Um pouco de materiais semelhantes têm sido observados nesta região, os quais cristalizam à noite e caem das árvores no solo. Esses paralelos parciais não correspondem muito ao que Deus providenciou para os israelitas. Parece que ele fez, de fato, "chover pão do céu" (16.4; cp. Sl 78.24; 105.40).

Um evento sobrenatural notável está descrito em Êxodo 20, quando Deus falou os Dez Mandamentos audivelmente para que as palavras pudessem ser entendidas por Moisés e ouvidas pelo povo. Isso trouxe pavor ao coração do povo; eles pediram que as demais revelações fossem transmitidas através de Moisés, em vez de diretamente de Deus. O texto em Êxodo não é absolutamente explícito se as pessoas puderam entender as palavras além do mero som de trovão, mas Deuteronômio 5.24 deixa claro que, realmente, as palavras foram ouvidas e entendidas.

Também está relatado que os Dez Mandamentos foram originalmente escritos com o dedo de Deus nas duas tábuas de pedra (31.18; 32.16). As tábuas originais foram quebradas (32.19). Deus ordenou a Moisés que preparasse novas tábuas, sobre as quais os mandamentos seriam escritos (34.1,27,28).

O Êxodo descreve um dos grandes períodos da milagrosa intervenção divina na Escritura, mas ainda contém poucas ocorrências como as posteriores, tais como o episódio em que Elias ressuscita um morto ou o andar sobre as águas por Cristo — incidentes que pareceriam necessariamente envolver o tipo de poder criativo que Deus usou na formação do universo em primeiro lugar. Muitos desses milagres podem ter tido o uso de forças que Deus implantou na natureza e preparou bem antes do período do Êxodo, mas tornaram-se operantes precisamente no tempo quando Deus quis que eles acontecessem e em resposta à ação de Moisés, seu líder divinamente apontado. Está absolutamente claro que, quer o milagre fosse uma intervenção sobrenatural direta, quer forças naturais sob um trabalho de providência, em qualquer caso, cada um deles era, definitivamente, uma evidência da presença e atividade de Deus.

V. As seções Legais de Êxodo

1. Comentários gerais. Antes do livro de Êxodo, as únicas seções legislativas na Bíblia são breves ordens contidas em vários pactos com Adão, Noé, Abraão, Isaque e Jacó, incluindo a lei da circuncisão (Gn 17.10-14). Tais leis foram dadas em conexão com promessas da divina bênção para o povo de Deus.

Uma nova ênfase é encontrada em Êxodo. Toda seção legislativa em Êxodo é firmemente baseada sobre um grande evento passado — a redenção do povo da escravidão egípcia. Como sinal de gratidão pelo que Deus fez, seu povo assumiu a obrigação de cumprir sua vontade. Logo, Êxodo apresenta seções legislativas mais extensas e detalhadas do que alguma previamente dada.

Existe uma segunda razão pela qual as seções legislativas em Êxodo são muito mais longas que aquelas em Gênesis. O Êxodo descreve os procedimentos de Deus não com muitos indivíduos, mas com uma nação inteira. Se multidões estão para morar juntas de forma ordenada, regulamentos específicos para a conduta do povo em muitas situações são necessários. As leis do Êxodo têm dois propósitos: (1) regular a relação do redimido para com Deus; (2) estabelecer ordem e justiça entre os homens.

2. Relação com o código de lei de outras nações. Um século atrás, muitos críticos declararam que possivelmente as leis do Pentateuco não poderiam ter sido escritas no tempo de Moisés, visto que a vida nessa época era muito primitiva para tais leis avançadas. Então, o Código de Hamurabi foi descoberto na Mesopotâmia, em 1901. Imediatamente ficou evidente que as leis do Pentateuco não são tão complexas para terem sido escritas numa data tão prematura às leis do Código de Hamurabi, escritas séculos antes, que são mais complexas.

Desde aquele tempo, ainda antes, os códigos de lei da Mesopotâmia têm sido encontrados. Um extenso código de lei hitita da Ásia Menor também foi descoberto. Registros egípcios contêm referências aos grandes rolos de lei egípcia, mas nenhuma porção daquelas leis foram ainda descobertas.

Como resultado dessas descobertas, o argumento crítico foi invertido e foi sugerido que muito da lei de Moisés tinha sido tomada do Código de Hamurabi ou de outros códigos antigos. Uma análise mais rigorosa mostra que essa visão é igualmente infundada. As leis no Pentateuco que têm relação direta com leis individuais em algum desses códigos são comparavelmente poucas. O Código de Hamurabi é estritamente um código secular e tem pouco a dizer sobre questões religiosas, exceto privilégios particulares ou responsabilidades das classes sacerdotais. Em contraste, a metade das



O Colosso de Memnon, na margem oeste do Nilo, em Luscor. © *Har*

leis do Pentateuco são concernentes a questões especificamente religiosas. Muitas das regulamentações inclusas no Pentateuco para sacrifício, festivais anuais ou outros serviços religiosos não são mencionados no Código de Hamurabi.

Para maior avanço nesta discussão veja a seção 4 abaixo.

3. A originalidade das leis. Segundo o Pentateuco, as leis de Êxodo foram dadas ao povo por Deus através de Moisés no deserto. A maior parte daquelas leis não tem nenhum correlativo preciso com alguma coisa mais que tenha sido descoberta no mundo antigo. A parte secular das leis tem contatos explícitos com leis que foram encontradas em tempos anteriores. Isso, de qualquer maneira, não lança questão sobre a autenticidade das leis como as dadas por Moisés ou sobre a validade de sua pretensão para representar a vontade de Deus para seu povo.

É necessário notar a natureza da revelação de Deus. Tudo que pode ser conhecido com certeza sobre coisas eternas, a origem do universo, seu destino definitivo e o futuro do homem ou a vontade de Deus para ele, requer revelação direta do Criador, pois somente ele conhece essas questões. Tudo isso que está contido na Bíblia é uma revelação direta e não poderia ser conhecida pelo homem de outro modo.

O caso é um pouco diferente considerando o ensino divino sobre a relação do homem com seu companheiro. Quando os israelitas deixaram o Egito suas mentes não estavam vazias no que diz respeito às leis de relações humanas. Os efeitos de muitos decretos judiciais e observações costumeiras tornam-se parte da perspectiva de todo indivíduo pelo tempo em que ele se torna um adulto. Muitas questões são resolvidas através de procedimentos costumeiros da região na qual uma pessoa vive, através de ideais que ela ouve e de resultados de casos de lei que vêm para a sua consideração. Após os israelitas deixarem o Egito, não havia razão para esperar que um novo sistema legal de relacionamento entre os seres humanos devesse ser introduzido. Foi necessário, naquele ponto, declarar somente aqueles princípios e preceitos que eram mais urgentes e vitais, a fim de que a vida dos israelitas mostrasse, dali para frente, a justiça e a benignidade do Deus que os tinha redimido.

4. Tipos de lei. Embora muitas leis no Êxodo tratem de questões seculares é impossível dividir bruscamente essas leis em religiosas e seculares. Todas foram baseadas no compromisso assumido com o Senhor, que havia redimido seu povo da escravidão e daquela lei rigorosa que eles, por conseqüência, deviam obediência. Muitas leis foram exclusivamente concernentes ao ritual ou a uma relação individual com Deus; mesmo muitas das leis seculares têm um toque religioso ou ao menos uma atitude humanitária, tal como não é encontrada na lei de outras nações desse tempo.



Diante dos declives ásperos de Jebel Musa, o tradional Monte Sinai. © M. P.S.

Em um famoso artigo intitulado "The Origins of Hebrew Law", publicado em Leipzig, em 1934 (Tr. Ingl. Em A. Alt, *Essays on Old Testament History and Religion*, [1966]), Albrecht Alt sugeriu que uma luz poderia ser lançada sobre as origens das leis do AT dividindo-as em dois tipos, que ele chamou de apodídica e casuística. Ele mostrou que cerca da metade das leis, em que algumas vezes são designadas como o Livro da Lei (Êx 20.22-23:33), são casuísticas em forma, em contraste com a outra metade. Pelo significado casuístico de Alt, as leis tratam de situações específicas e formulam o julgamento que deveria ser dado sob várias condições. Essas leis geralmente começam com a partícula כִּי, "se", introduzindo uma descrição da situação geral. Algumas vezes isso é seguido por uma ou mais ocorrências da partícula אִם (também tr. por "se"), que introduz a situação mais específica acrescida de uma declaração da punição ou ação apropriada. Tais leis dão a impressão de terem sido desenvolvidas através de casos reais. Nos códigos da Mesopotâmia e no código Hitita esse é o tipo de lei mais comum.

Pelo modelo apodídco, Alt indica as leis que são categoricamente declaradas, geralmente sem uma punição, como nos Dez Mandamentos, mas também inclui aquelas declarações que simplesmente concluem com uma frase tal como "ele deve ser morto" ou quando são precedidas pelas palavras "maldito seja ele que..." Em vista da grande semelhança da forma entre as leis casuísticas no Pentateuco e aquelas nos códigos das nações altamente desenvolvidas da Mesopotâmia ou da Ásia Menor, Alt sugere que a lei casuística no Pentateuco foi tomada dos cananitas, mas a lei apodídica, em contraste, tinha uma origem especificamente israelita.

Esta visão da diferença de origem dos dois tipos de lei é categoricamente negada por G. E. Mendenhall em seu artigo "Pacto" no IDB, onde ele declara que essa distinção não pode por muito tempo ser tomada como evidência de uma origem diferente, uma vez que ele encontra leis de ambos os tipos não somente no código de leis de Êxodo 21 a 23, mas também nos pactos hititas e leis da Ásia Menor.

Em qualquer caso, a origem dessas leis dos habitantes da Palestina devem ser conhecidas como inteiramente conjeturais, uma vez que nenhum código não-israelita ainda tenha sido encontrado naquela área. Os israelitas estavam, sem dúvida, familiarizados com esse tipo de lei desde sua experiência no Egito; além disso, os patriarcas que saíram da Mesopotâmia devem, certamente, ter tido uma vasta familiaridade com ela. Algumas dessas leis são muito semelhantes às leis em um dos códigos da Mesopotâmia ou no código Hitita da Ásia Menor. Outras são notavelmente diferentes.

Os árduos trabalhos de Moisés no julgamento do povo são referidos em Êxodo 18.13ss. De tais trabalhos, um corpo de precedentes emergiria naturalmente. Não há evidência de que a Bíblia reivindique estabelecer um código completo para este tipo de julgamento. Sem dúvida, muitos assuntos foram decididos sobre bases de igualdade e de precedente.

Em Êxodo, a lei casuística não está agrupada por ela mesma como distinta da lei apodíctica. Muitas leis de Êxodo, exceto as dos capítulos 21 a 24, são leis apodídicas. Nesses capítulos, os dois tipos de lei estão igualmente intermisturados. O propósito desta seção não é proporcionar um código completo para todas as situações, mas produzir uma impressão do tipo de conduta que era esperada que o povo mantivesse, enquanto dava-se direção específica em poucos tipos comuns de situações legais e, constantemente, realçava a necessidade de fidelidade completa para com o verdadeiro Deus, o total abandono de toda fidelidade seja a falsos deuses ou ídolos, e a observação cuidadosa dos princípios de benevolência e humanitarismo que ele deseja de seu povo.

5. Visão geral das seções legais. As principais seções legislativas de Êxodo, algumas das quais serão discutidas com mais detalhes abaixo, são como segue:

1. A Páscoa é instituída (12.1-27,43-49)
2. A dedicação dos primogênitos (13.1-16)
3. A lei do maná (16.16,23-33)
4. O Decálogo (20.1-17)
5. O "Livro da Aliança" (20.22-23.33)
6. Regulamentos para o Tabernáculo e para o sacerdócio (25.1-31.17)
7. As leis de Êxodo 34 (34.10-26)
8. Ênfase renovada sobre o Sábado (35.1-3)
9. Ordens para estabelecer o Tabernáculo e o Sacerdócio (40.1-15)

6. As leis dadas antes do Sinai. Antes da solene e um tanto longa apresentação da lei de Deus no Sinai, três breves passagens legislativas ocorreram em Êxodo. A última dessas que considerava o maná foi diretamente ligada à necessidade imediata de regular a coleta e o uso desse alimento.

As outras duas seções legislativas que precedem as experiências no Sinai não preenchem semelhantemente uma definida necessidade imediata em conexão com o progresso dos israelitas em direção à Terra Prometida. Pelo contrário, eles pareciam retardar e impedir esse progresso.

As nove grandes pragas tinham sido concluídas e o efeito sobre a determinação egípcia de manter os israelitas em escravidão deve ter sido tremendo. Quando ocorreu a última e mais terrível praga, os egípcios não permitiram simplesmente que os israelitas saíssem: eles os apressaram para irem rapidamente (12.31-33). Eventos posteriores provaram que o Faraó e seus líderes logo se arrependeram dessa decisão e planejaram recapturar os israelitas para trazê-los de volta (14.5-9). Sob essas circunstâncias, de um ponto de vista humano, deve ter parecido apropriado ao tempo da décima praga que os israelitas devessem sair o mais rápido possível. Ainda no meio destas circunstâncias, o Senhor deu ordens explícitas e detalhadas para a cerimônia da Páscoa (12.3-13) e, além disso, estabeleceu regulamentos permanentes quanto à futura preservação deste grande festival anual e a consagração dos primogênitos (12.43-49; 13.1-16). Somente uma conclusão é possível. Mais importante que a libertação da escravidão foi a impressão dos grandes conceitos sobre suas mentes e corações e o estabelecimento de regulamentos pelos quais essa impressão seria continuada e reforçada nos anos subseqüentes.

Portanto, a Páscoa enfatizou muitas lições, além do grande propósito de lembrar a libertação. Embora a décima praga tenha vindo forçar Faraó a deixar os israelitas irem, ela também foi importante para inculcar neles que nem o povo escolhido poderia escapar da ira de Deus, exceto através de um sacrifício. E ninguém faria sacrifício pela nação. Cada família devia ter seu próprio cordeiro; o sacrifício era necessário. Ele devia ser providenciado e morto como um substituto para a família pecadora. Cada família era responsável perante o Senhor. Foi necessário interromper o procedimento de deixar o Egito para iniciar essa grande cerimônia com detalhe cuidadoso e, além disso, estabelecer regulamentos para sua contínua observância nos anos futuros.

7. O Decálogo. Os Dez Mandamentos que estão em Êxodo 20.2-17 e repetidos com leves diferenças em Deuteronômio 5.6-21, colocam-se à parte de todas as outras seções legislativas do AT. Sua importância é enfatizada de uma forma muito especial. Êxodo 19 descreve os comoventes eventos que prepararam as mentes dos homens para compreender a grande importância do que estava prestes a ocorrer. Está claramente implícito em Êxodo 20.18,19 e explicitamente declarado em Deuteronômio 5.4 que Deus falou essas palavras para que todo o povo pudesse ouvir. Todos os outros mandamentos na Bíblia foram dados através de profetas individuais, tais como Moisés. Os Dez Mandamentos foram falados diretamente à nação como um todo.

Além disso, os Dez Mandamentos foram "escritos pelo dedo de Deus" sobre tábuas de pedra (Êx 31.18; 32.16; Dt 9.10). As tábuas originais não duraram muito tempo, mas foram quebradas como resultado da ira de Moisés quando viu o povo desviado na adoração do bezerro de ouro (32.19). Por isso, Deus disse a ele para talhar novas tábuas sobre as quais as palavras seriam escritas novamente (34.1,4,28). Quando Moisés repetiu essas leis em seu discurso de despedida, enfatizou que alguns daqueles presentes as tinham ouvido pessoalmente, divinamente proclamadas no Sinai (Dt 5.3,4). A importância desse grupo particular de leis não poderia ser salientada mais enfaticamente.

Os Dez Mandamentos resumem a lei ética. Todos estão apresentados de uma forma absoluta. Existe uma pequena explicação detalhada. Assim, o furto é proibido, mas a natureza da propriedade privada, que tal lei admite, não está explicada em detalhe. O assassinato é proibido, mas a diferença entre assassinato e homicídio justificável é deixada para posterior explicação (21.12-14).

O mandamento do Sábado, em Êxodo e Deuteronômio, contém declarações exortativas do por que deveria ser obedecido e também detalhes específicos quanto a sua aplicação em circunstâncias particulares. A ordem com respeito aos pais é repetido por Paulo, no NT, "o primeiro mandamento com promessa" (Ef 6.2). Tais elementos são notavelmente escassos em outras partes dos Dez Mandamentos. Não são mencionadas punições específicas em nenhum deles. A violação da ordem sobre a cobiça seria impossível para os homens punirem, já que é uma questão interna e espiritual.

Mais seções legais do Êxodo incluem algumas medidas que são lei civil, em vez de lei moral; elas relatam circunstâncias particulares que poderiam estar sujeitas a mudanças. Nada desta natureza é encontrada nos Dez Mandamentos. Nem esses Mandamentos incluem alguns detalhes de ritual ou lei cerimonial.

Alguns críticos têm sugerido que um decálogo cerimonial precedeu o decálogo ético de Êxodo 20.

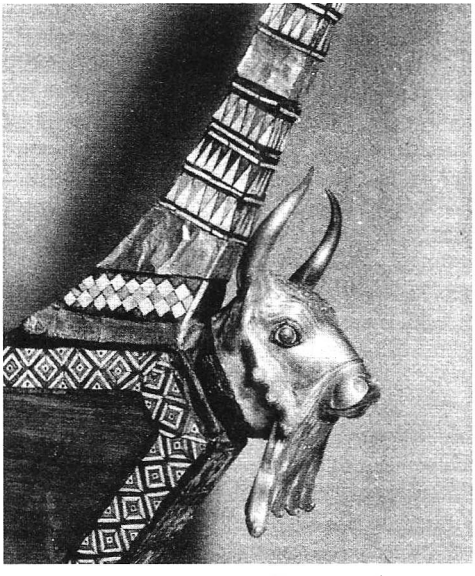
Tem sido questionado se os Dez Mandamentos, na presente forma, representam exatamente a forma na qual foram originalmente dados. A diferença na redação entre a ordem do Sábado em Êxodo 20.8-11 e seu correlativo em Deuteronômio 5.12-15 sugere que a ordem foi originalmente, ou mais longa de modo a incluir tudo que está em ambas as formas, ou mais resumida sendo assim apresentada somente em mero resumo. Para aqueles que acreditam na inspiração plena da Escritura, pareceria mais provável que o mandamento completo incluísse toda palavra de ambas as seções, em vez daquelas que originalmente foram dadas em forma resumida. Wellhausen e outros críticos têm defendido que os Dez Mandamentos representam uma forma avançada da lei que poderia apenas ter existido até o tempo do último reino israelita. Mais recentemente, vários críticos têm adotado a visão de que os mandamentos muito resumidos e em forma primitiva originaram-se no tempo de Moisés.

Há várias maneiras de enumerar os mandamentos. A lista de Josefo (*Ant.* III. C. 6, 5º séc.) mostra que ele seguiu a classificação agora comum em muitas igrejas Protestantes não-Luteranas e na igreja Grega. Esta classificação foi seguida por Jerônimo e Gregório Nazianzeno.

O Talmude toma a declaração introdutória (Êx 20.2) como a primeira "Palavra" e então combina a ordem sobre a não adoração a outro Deus com aquela contra a idolatria para formar o segundo mandamento. Isso não é tão estranho quanto parece, pois os Dez Mandamentos também podem ser chamados de "As Dez Palavras", uma vez que a palavra hebraica traduzida como "mandamento" em Êxodo 34.28 e Deuteronômio 4.13 e 10.4 é mais comumente traduzida como "palavra".

Agostinho adotou um modo diferente de enumeração. Ele tomou como primeiro mandamento a combinação que o Talmude chama de segundo mandamento e então assegurou o número dez por considerar a cobiça da mulher do próximo como o nono mandamento e a cobiça da casa ou outra propriedade como o décimo mandamento. Esta classificação geralmente é seguida pela igreja Católica Romana e pela maioria dos teólogos luteranos, mas ocorre um obstáculo, pois em Êxodo, cobiçar a casa é mencionado primeiro e cobiçar a mulher, em segundo.

Há discussão quanto a classificação dos mandamentos sobre as tábuas. Agostinho sugeriu que os primeiros três foram colocados sobre a primeira tábua e os outros sete sobre a segunda. Calvino sugeriu que quatro foram colocados sobre a primeira tábua e seis sobre a segunda. Filo e Josefo, explicitamente, consideravam que foram cinco colocados sobre cada tábua. Não há evidência bíblica para chegar a uma decisão acerca dessas visões diferentes.



Harpa com cabeça de boi de ouro, de Ur, relembra o bezerro fundido no Sinai. © *Himer Fotoarchiv, Munchen.*

8. O código da aliança. É comum entre os eruditos da Bíblia chamar a seção do Êxodo 20.22 a 23.33 "o Código da Lei" ou "O Livro da Aliança". O último título pareceria indicar que esta foi a seção lida ao povo por Moisés, como descrita em Êxodo 24.7, quando eles concordaram em obedecer "o livro da lei". Entretanto, parece mais provável que o pacto real consistiu de Dez Mandamentos e que essa parte foi mais uma explanação e aumento de deveres que seriam colocados sobre o povo, em vez de constituição real referida naquele verso, particularmente em vista da referência aos Dez Mandamentos em 20.22.

Esta seção consiste de leis que foram particularmente importantes para apresentar ao povo naquele estágio da sua vida religiosa, no momento quando estavam na expectativa de viver em Canaã como o povo de Deus (cp. Êx 3.12). Consequentemente, suas leis esperavam ansiosamente por Canaã e insinuavam, em muitos pontos, uma vida estabelecida na terra que o Senhor daria a eles e, ao mesmo tempo, incluía provisões aplicáveis à situação durante o período quando ainda estariam no deserto. Ainda não tinha sido revelado que suas infidelidades em

Cades-Barnéia resultariam num período de 40 anos vagando, embora Deus soubesse que isso poderia acontecer e então, regulou as leis para que fossem aplicáveis em ambas as situações.

Essas leis se dividiram naturalmente em certas seções. Elas começaram com uma reiteração do aviso contra a idolatria — um aviso muito importante, uma vez que eles logo caíram no pecado da adoração do bezerro de ouro. Isso é seguido por regulamentos específicos para a adoração no deserto. Como a comunidade se movia pelo deserto seria necessário construir um altar em cada lugar onde o sacrifício seria oferecido. Regulamentos gerais para o tipo de altares são dados (20.24-26).

Uma extensa seção se segue, que é principalmente secular em vez de especificamente religiosa. Ela salienta princípios humanitários na relação de patrão e empregado, declara regras para a preservação da propriedade, dá leis de compensação para injúrias pessoais, prescreve regulamentos para a preservação dos direitos de propriedade e então continua a declarar leis específicas contra a imoralidade, a bestialidade, o espiritismo, crueldade contra o fraco ou o oprimido, etc.

Entremeados nesses regulamentos, particularmente com respeito à última parte, estão comparativamente regras simples para a direção geral do ritual e vida religiosa do povo. Três festas anuais são apresentadas e sua importância é realçada. O impedimento do costume cananita de cozer um cabrito no leite da mãe é ordenado. O princípio do ano sabático é declarado. As leis para impedir alguma relação com falsos deuses ou algum falso tipo de sacrifício são reforçadas e o Sábado semanal é enfatizado.

Uma ordenança particularmente importante é a lei do refúgio, dada em sua forma breve em Êxodo 21.12-14. Segundo a visão de Wellhausen este foi o primeiro estágio em um desenvolvimento. Tal interpretação, entretanto, é completamente desnecessária. Deveria ser observado que não é dito aqui que o altar é um local de refúgio. Antes é declarado que um assassino deve ser executado e não ser salvo mesmo num local santo como o altar. Somente o homem que é culpado de homicídio acidental deve ser protegido. As palavras, "Eu apontarei para você um local para o qual ele pode fugir", podem ter encontrado cumprimento durante o tempo no deserto através de algum acordo especial por Moisés. Após a conquista de Canaã isso foi cumprido pelo estabelecimento de cidades de refúgio.

Não era o propósito de que porções seculares do Código de Lei providenciassem um conjunto completo de leis para todos os tipos de problemas que poderiam surgir, mas simplesmente dar uma indicação do tipo de julgamento a ser feito em certas situações comuns. Elas foram, principalmente, uma reiteração dos princípios já conhecidos. Continham poucas ordenanças específicas que eram vitais para aplicação imediata e apresentavam a atitude geral que esperava-se que o povo de Deus mantivesse após a entrada em Canaã. O propósito desta lei, até onde as partes seculares são concernentes, era ilustrar os altos princípios morais e atitudes benevolentes que o Senhor desejava na conduta do seu povo.

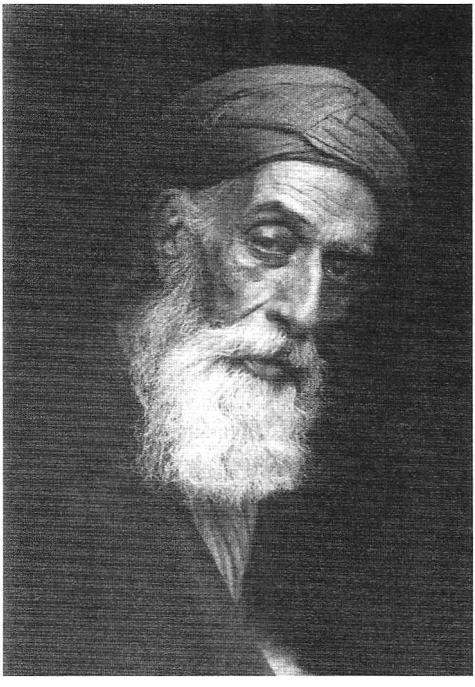
Como outra característica vital do Código de Lei, observe a discussão acima na seção 4, "Tipos de Leis".

9. Regulamentos para o Tabernáculo e para o estabelecimento do sacerdócio. Durante o primeiro período de 40 dias e 40 noites durante os quais Moisés permaneceu no Monte, o Senhor deu a ele instruções para o estabelecimento do permanente sistema de adoração israelita. Planos para a construção do Tabernáculo foram apresentados com detalhes precisos. Quatro vezes foi enfatizado que tudo sobre o Tabernáculo deveria ser construído exatamente de acordo com o modelo que Deus tinha feito Moisés ver no Monte. A linguagem usada em 25.9,40; 26.30 e 27.8 levanta a questão de se a revelação foi simplesmente dada em palavras, ou se realmente foi mostrado um modelo do Tabernáculo completo a Moisés.

A grande ênfase sobre detalhes precisos da adoração nesses capítulos e posteriormente no Pentateuco está em surpreendente contraste ao detalhe mais escasso sobre o culto divino para o cristão no NT. A diferença é que quando a adoração no NT foi instituída, Cristo já tinha sido crucificado e ressuscitado. Os grandes fatos centrais da religião cristã tinham ocorrido e sido claramente explicados. As cerimônias da religião cristã relembravam algo já totalmente conhecido.

Já que uma variedade de formas poderiam lembrar o ouvinte daquelas questões vitais, não existiu mais a mesma necessidade de realçar formas precisas de adoração. No AT, por outro lado, tudo aguardava os grandes eventos que Deus pretendeu realizar através da Encarnação e da Expiação. Tudo isso era visto pelo crente do AT obscuramente, como através de um vidro. Portanto, é necessário que as formas sejam estritamente observadas; do contrário, a cerimônia poderia falhar em concluir seu propósito ou pode até ter o efeito oposto de sugerir coisas que não eram intenção de Deus de modo algum.

Os detalhes no estabelecimento do Tabernáculo significaram muito ao crente israelita. Sua posição no próprio centro do acampamento durante a jornada no deserto lembrariam constantemente a ele o local que Deus deveria ocupar na vida da nação e de cada membro em particular. Os sacrifícios diários (29.38-42) o lembrariam de que seu pecado necessitava constantemente de expiação e que nada que o próprio homem pudesse fazer providenciaria uma expiação permanente. Isso poderia ser garantido unicamente por aquilo que os sacrifícios previam, à medida que eles apontavam para o sacrifício de Cristo. O local do grande altar de bronze no exterior do pátio, exceto a entrada para o Tabernáculo, salientou o fato de que somente através da expiação alguém poderia ter acesso a Deus. A fonte batismal enfatizou a condição da santidade sem a qual ninguém poderia ver o Senhor. A primeira parte do Tabernáculo, com o altar de incenso e a mesa para os pães da proposição, demonstrava a importância da adoração do povo de Deus e a necessidade da constante apropriação de Cristo, o Pão da Vida. O véu entre o local santo e o santo dos santos mostrava como o homem pecador era incapaz de aproximar-se de Deus, até que um caminho novo e vivo fosse aberto. No santo dos santos, a Arca representava o trono de Deus e sua permanente presença com seu povo. Esta Arca conteria lembranças do tempo no deserto, tais como as tábuas de pedra para enfatizar a importância da lei moral em alguma relação entre Deus e o homem, a panela do maná para mostrar a maravilhosa provisão de Deus na jornada do deserto e o fato de sua constante presença com seu povo. Todos esses fatos foram apresentados a Moisés em seu primeiro período no monte, e a necessidade de executar os detalhes com completa exatidão foi enfatizada.



Esse velho sumo-sacerdote samaritano é recordativo de Arão e de sumos-sacerdotes posteriores. © *M.P.S.*

10. As leis de Êxodo 34. Após a aliança ter sido cerimonialmente estabelecida (Êx 24) e Moisés ter subido para o monte por 40 dias para receber os planos para o Tabernáculo ocorreu a apostasia do bezerro de ouro. Moisés condenou a terrível apostasia do povo que já havia caído na idolatria e Deus castigou com punições severas aqueles envolvidos. Então, Deus prometeu a Moisés que renovaria a aliança e que as tábuas que ele havia quebrado (32.15-19) seriam substituídas por um novo conjunto contendo a lei básica. Entre a promessa de que as tábuas seriam substituídas (34.1) e a declaração de que tais tábuas foram realmente preparadas (34.27,28) está uma seção interessante na qual várias leis prévias são repetidas em ordem diferente.

Nesta seção, a ênfase é colocada sobre a aliança que Deus estava renovando e sobre suas maravilhosas promessas de conduzir seu povo em direção à Terra Prometida. Uma das partes mais importantes dos Dez Mandamentos e das ordenanças religiosas do Livro da Aliança são repetidas, mas nenhuma de suas leis seculares ou casuísticas.

Quando ainda jovem, o poeta Goethe sugeriu que as leis desta seção eram os Dez Mandamentos originais escritos sobre as duas tábuas. Julius Wellhausen aceitou esta idéia, embora admitindo que Abraham Kuenen, seu importante colaborador no desenvolvimento da teoria documentária, resolutamente a negou. C. A. Briggs em *The Higher Criticism of the Pentateuch* (1893) apresentou a visão como fato definido e mencionou que o "decálogo ritual" de Êxodo 34 foi posteriormente substituído pelo "decálogo ético" de Êxodo 20. Entretanto, H. Gressman (1913) e R. H. Pfeiffer (1941,1948) opuseram-se fortemente a isso, insistindo em que Êxodo 34 representa uma última forma, em vez de uma antiga. A presente tendência de muitos eruditos críticos é sentir que os Dez Mandamentos, embora numa forma muito simplificada, realmente remontam ao período mosaico.

Uma objeção aparentemente conclusiva para a visão de que este é o decálogo primitivo e que contém não dez leis mas doze ou treze, depende de como elas são divididas; mas raramente dois eruditos concordam quanto a quais dessas doze ou treze deveriam ser designadas como posteriores inserções para assegurar o número dez, que é especificamente mencionado no v. 28 deste capítulo. As leis de Êxodo 34, contudo, não são, de certo modo, uma forma anterior dos Dez Mandamentos, mas foram simplesmente uma reiteração para as necessidades particulares da situação de algumas das leis previamente dadas, incluindo algumas dos Dez Mandamentos e também algumas seções do Livro da Aliança.

11. O Sábado. A menos que sejam ordens contra o compromisso com falsos deuses ou cair em práticas idólatras, nenhuma característica da lei é mais repetida em Êxodo que aquela da preservação do sábado semanalmente. Isso foi salientado no deserto, quando o maná foi dado primeiro por um arranjo especial sobrenatural, concernente aos tempos em que o maná viria (16.22-30). Não poderia ser apanhado do chão de modo algum no sábado. Se fosse colhido mais que o suficiente para o dia, exceto sexta-feira, estragaria durante a noite. Na sexta, entretanto, uma quantidade em dobro era dada e ele permaneceria fresca por 2 dias. Assim, a importância do sábado era acentuada. Nem aqui, nem em Êxodo 20.8 o sábado foi apresentado como algo novo, mas como algo que deve ser observado fielmente.

Nos Dez Mandamentos, o mandamento sobre o sábado é fortemente enfatizado (20.8-11) e o povo lembrou que sua validade repousa sobre a classificação seguida na criação do céu e da terra (20.11). No meio do Livro da Aliança, Êxodo 23.12 novamente insiste na observância do sábado. No período do monte, quando as diretrizes para a adoração foram dadas, Êxodo 31.12-17 enfatiza a importância da observância do sábado e novamente menciona sua relação com a criação. Nas leis particularmente enfatizadas após a punição pela apostasia da adoração ao bezerro de ouro, Êxodo 34.21 incita a observância do sábado e Êxodo 35.1-3 salienta este aspecto da vida dos israelitas. Assim, na parte inicial desta experiência da nação, após sua libertação da escravidão egípcia, a ênfase é dada à importância de preservação não simplesmente do dia do descanso que os homens precisam, mas também da provisão cerimonial que apontou adiante para o propósito do divino descanso que Deus providencia para seu povo (Hb 4.9,10).

VI. O Êxodo e a Alta Crítica

O livro de Êxodo ocupa um lugar proeminente na história da Alta Crítica, contudo, é tão cuidadosamente relacionado a Alta Crítica do Pentateuco como um todo, que este aspecto será essencialmente discutido no artigo Pentateuco. Aqui, deveria ser observado que aqueles que seguem a teoria de Wellhausen, em geral, têm divergido grandemente em suas interpretações do livro de Êxodo nos recentes anos, por exemplo: certos seguidores da teoria documentária atribuem considerável historicidade ao modo de vida de Moisés, enquanto outros quase a negam completamente.

Um dos fundamentos da teoria documentária, a interpretação de Êxodo 6.3, é discutido no artigo Pentateuco.

VII. Problemas especiais

1. O número na família de Jacó que desceu ao Egito (1.5). Engenhosidade tem sido gasta na tentativa de provar que o número de israelitas que desceram ao Egito foi exatamente setenta. Deveria ser reconhecido, entretanto, que este é um número arredondado e não projetado como uma enumeração precisa.

2. O novo rei que não conhecia José (1.8). Nenhum nome é dado ao novo rei "que não conheceu José". Contudo, há uma forte sugestão que pode indicar não simplesmente uma troca de monarca, mas uma troca de dinastia. Isto ajusta-se bem com a possibilidade de que os reis que receberam os israelitas no Egito eram hicsos e reconheceram os hebreus como sendo asiáticos como eles mesmos, enquanto que o novo rei pertencia a nativa dinastia egípcia, após a expulsão dos hicsos. Isso poderia ser verdade se o rei referido aqui pertencesse a 18ª ou 19ª dinastia.

3. Os nomes das cidades de Pitom e Ramessés (1.11). Tem sido alegado que o segundo desses nomes prova que os eventos aqui descritos não poderiam ter ocorrido até a 19ª dinastia porque os primeiros reis proeminentes pelo nome de Ramsés pertenceram a esta dinastia. Todavia, essa não é uma conclusão necessária. Não é impossível que o nome desse local tenha sido mudado para outro nome pelo qual foi conhecido posteriormente. Também, o fato de que os reis do Egito pelo nome de Ramsés não reinaram até a 19ª dinastia não é prova suficiente de que uma cidade não poderia ter sido chamada de Ramessés na 18ª

dinastia. Apesar de tudo, a adoração ao deus Rá foi comum em muitos períodos da história egípcia, e *meses* é uma terminação comum de nomes em muitos períodos.

4. O número de parteiras hebréias (1.15). A historicidade do primeiro capítulo tem sido questionada sobre a base de que tão grande multidão de pessoas como os israelitas certamente teriam precisado de mais de duas parteiras. A alegação, entretanto, não é válida. A passagem não diz que essas foram as únicas parteiras. Elas são, simplesmente, as únicas duas mencionadas pelo nome. Elas poderiam ter sido as únicas que foram especialmente escolhidas para receber louvor pelos seus zelos em salvar as vidas de meninos hebreus, ou poderiam ter sido supervisoras-chefe de um extenso grupo de parteiras. O professor W. F. Albright tem mostrado que esses são nomes comuns de mulheres no semítico noroeste do 2º milênio a.C. (*From the Stone Age to Christianity* [1957], pág. 13).

5. A história de Moisés nos juncos (2.1-10). Tem sido levantada objeção à história da colocação de Moisés nos juncos e sua descoberta e resgate pela filha do Faraó, com a sugestão de que é um eco da história de Sargão que foi deixado à deriva num bote sobre a água e foi resgatado por aqueles que o encontraram. Certas considerações deveriam ser observadas: (1) A história de Sargão veio da distante Mesopotâmia e não seria a provável base para a invenção de uma história no Egito. (2) Tais exemplos são completamente comuns em todos os períodos. Para as pessoas que vivem próximo a um grande rio, poderia ser semelhante ao incidente de uma criança abandonada sobre a soleira de uma porta, nos dias atuais. A existência de histórias com esse tema não diminui em nada a essência real desta narrativa sobre Moisés

6. O nome de Moisés (2.10). O nome de Moisés é particularmente apropriado porque se adapataria bem tanto no contexto hebreu quanto no egípcio. Para um hebreu, isso sugeriria uma raiz hebraica *mashah* ("tirar") e, portanto, seria um bom nome para aquele que foi providencialmente tirado da água. Para um egípcio sugeriria um elemento comum egípcio *mes*, *mesu* (ou só *ms*) significando "criança" ou "filho" que aparecia em tais nomes como Ramessés (um filho de Rá, o deus do sol) ou Tutmés.

7. Reuel (Jetro) (2.18; 3.1). Algumas vezes é alegado que há uma contradição, pois o sacerdote de Midiã é chamado "Reuel" em 2.18 e "Jetro" em 3.1. Entretanto, se todas as circunstâncias fossem conhecidas, provavelmente não existiria nenhuma dificuldade. Muitas pessoas na história têm mais de um nome e era comum se referir a um indivíduo através de vários nomes. Não há necessidade de inferir alguma confusão ou contradição. Conforme a visão crítica, um desses nomes deve pertencer a um documento e o outro a outro documento e o uso de dois nomes provaria que uma combinação de documentos havia ocorrido. Porém, se esse era o caso, o redator que combinou as duas narrativas certamente teria sentido a necessidade de repetir o primeiro nome juntamente com o segundo quando colocava os documentos juntos. Não fazendo isso, ele mostra então que não encontrou dificuldade na referência do mesmo homem por esses dois nomes. Se para um redator lá pareceu não ser difícil, não há razão pela qual um escritor original não devesse usar ambos os nomes.

8. "EU SOU O QUE SOU" (3.14). A declaração secreta pela qual Deus aqui designa ele mesmo tem sido tema de muita discussão. Visando o uso do hebraico imperfeito, alguns até tem alegado que isso mostra uma mudança no caráter de Deus. Muito mais provável é a interpretação de tais pontos para o fato de que ele é o único Deus que existe, o único que criou todas as coisas. É interessante que no evangelho de João a palavra: "Eu sou" é aplicada a Jesus muitas vezes em conexão com várias figuras ou atributos.

9. Emprestando dos egípcios (3.22). Alguns intérpretes têm encontrado um problema moral aqui, causado pela tradução KJV do hebraico שׁאל, significando "pedir emprestado". Essa é uma tradução infeliz. A palavra é traduzida muitas vezes na KJV em seu simples significado de "pedir", por exemplo 13.14; 18.7. Os egípcios tinham forçado os israelitas a trabalharem por muitos anos sem compensação. Deus declarou que uma certa medida de compensação seria dada a eles quando saíssem. Eles simplesmente pedem por coisas e estas lhes serão dadas. Não há sugestão no versículo que coisas pedidas nunca seriam devolvidas aos egípcios

BIBLIOGRAFIA. J. G. Murphy, *Exodus* (1866); J. P. Lange, *Exodus* (1874); G. Rawlinson, "Exodus" in *Ellicott's Commentary* (1822); H. Gressmann, *Mose und seine Zeit* (1913); R. Smend, *Das Mosebild von Heinrich Ewald bis Martin Noth* (1959).

A. A. MacRae

ÊXODO, O (ἔξοδος, *indo adiante*). A ocasião em que os hebreus deixaram o Egito liderados por Moisés.

I. Rota

A. As principais informações bíblicas. O principal ponto da partida dos israelitas é dado conforme Ramessés (Êx 12.37; Nm 33.5), do qual foi nomeado a "terra de Ramessés" (Gn 47.11), idêntico ao menos em parte com Gósen (q.v.; cp. Gn 47.6). Desde então, eles mudaram-se para Sucote (*veja* Pitom) seu primeiro acampamento (Nm 33.5; indicado por Êx 12.37 e 13.20; cp. fraseado de Nm 33.6), e depois para Etã — primeira vez — na entrada do deserto (Êx 13.20; Nm 33.6).

Em seguida os hebreus foram instruídos a voltar para a entrada do deserto (isto é, em vez de continuar em direção ao leste) para que o Faraó pudesse receber uma lição dolorosa ao tentar de subjugá-los (Êx 14.1-4). Tendo então retornado, seu próximo acampamento foi entre Migdol e o mar (Êx 14.2, o mar posteriormente qualificado em 15.22 como Yam-suph, "mar dos juncos", o Mar Vermelho das versões inglesas). Isso também foi diante de Pi-Hairote e Baal-Zefom junto ao mar (14.2,9; Nm 33.7). Tendo saído do oeste para o leste sem encontrar um "mar" anteriormente, eles "voltariam" um pouco ou para o norte ou para o sul da entrada do deserto e então viriam para um "mar" e a vizinhança dos três lugares mencionados. Aos olhos do Faraó eles foram "enredados na terra" presos (no Egito) pelo deserto.

Nesta conjuntura veio a travessia do "mar" através da divisão das águas pelo vento (Êx 14.21ss), que levou os israelitas de volta rumo ao leste para o deserto de Sur (15.22) e, sem água, andaram durante 3 dias no deserto até Mara. Significantemente, este deserto é identificado como o de Etã (Nm 33.8) — desta forma, vindo de lá uma segunda vez, os hebreus tinham feito um circuito. Esquematicamente sua rota apareceria como pode ser visto na próxima página.

Eles estavam explicitamente afastados do caminho da terra dos filisteus, a rota direta Egito-Gaza próxima à costa Mediterrânea; assim, teriam de tomar uma rota mais ao sul dentro da península do Sinai. Sobre esta consideração o modelo A é mais significativo que o B, visto que o A permite que os hebreus simplesmente continuem numa direção sudeste para o Sinai, enquanto que o B os levaria de volta à rota proibida da costa N, a menos que eles efetuassem mais adiante uma abrupta curva em U (não considerada pelas narrativas) para trazê-los de volta ao S, novamente para o Sinai.

B. Evidências topográficas. O ponto de partida, Ramessés, pareceria sem sombra de dúvida ter sido localizado ou em Tânis/Zoã ou próximo a Qantir 27km (17 milhas) SSO [sul do sudoeste]. Embora Tânis tivesse sido a identificação mais popular até aqui, Qantir apareceria como preferível, tanto no terreno arqueológico quanto topográfico. Na verdade, nenhum dos muitos monumentos de Ramesside, em Tânis, foram encontrados no lugar de origem — todos foram reutilizados por reis sucessores que parecem tê-los trazido de qualquer outra parte como matéria-prima. Em Qantir, foram encontradas claras evidências de que os palácios, as casas de altos oficiais, templos e casas para equipe militar não foram trazidos de outro lugar (como uma fonte de Ramessés II), isto é, estavam definitivamente *in situ*. Geograficamente, Ramessés (egípcio Pi-Ramessés), nos documentos egípcios, ficava sobre as "Águas de Rá", num verdadeiro distrito fértil de Qantir, não de Tânis. *Veja* Ramessés (cidade). Portanto, com um alto grau de probabilidade, pode-se colocar Ramessés como o ponto de partida do Êxodo no distrito de Qantir-Khatana. Isso se encaixa bem com a localização geral da terra de Gósen, a qual também foi, até certo ponto, a "terra de Ramessés" (Gn 47.6,11). Esta última frase, por si só, corresponde em algum grau ao nome egípcio de Ramessés; isto é, Pi-Ramessés, "Estado/domínio (não simplesmente "casa") de Ramessés" — o que compreende a totalidade do território ligado à cidade do rei, citada após o nome dele. Entre outras tarefas não especificadas, os hebreus, nesta área, tiveram de trabalhar na construção de Ramessés e Pitom (Êx 1.11); portanto, parece que Pitom também deveria estar próxima a Gósen e Ramsés. Pitom está, mais provavelmente, localizada no Wadi Tumilatat ou Tell el Maskhuta (com Sucote) ou oeste de Tell el Rotab (*veja* Pitom). A última possibilidade colocaria Pitom bem próxima ao S de Gósen, enquanto Ramessés, em Qantir, estaria na ponta N, a própria Gósen estendendo-se ao longo do território sobre o leste das Águas de Rá (Bubastite-Pelusiac, o braço oriental do Nilo). A localização de Ramessés, em Tânis, em vez de mais ao norte, estaria talvez muito longe, para adaptar-se a essas exigências e estenderia o primeiro dia de marcha da multidão de hebreus para 50 milhas, uma estimativa não convincente.

De Ramessés em Qantir, duas rotas se abrem diante dos hebreus, talvez um fato refletido por

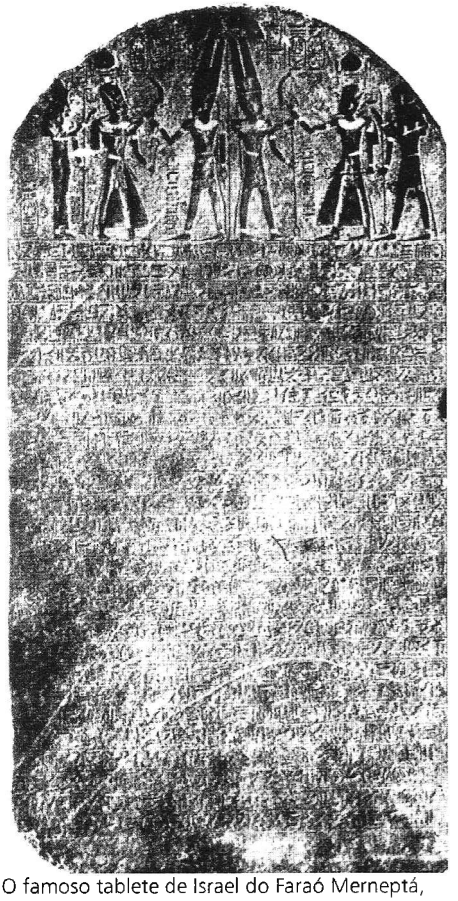
do lago Ballah até agora não identificado, e não poderia ser a Migdol dos profetas, quase 30 km (18 milhas) a nordeste de Qantara, a grande distância do lado errado do "mar". O nome é uma palavra semítica comum para "forte", "atalaia", conquistada pelos egípcios no Novo Reino, e existiam numa pluralidade de tais lugares.

Pi-Hairote não pode ser exatamente identificada geograficamente no presente, mas pode ser evidenciada em fontes egípcias como Pa-hir, "Águas de Hir" (um canal ou lago). No Papiro Anastasi III, 2.9, Pa-hir é colocado em paralelo com Shihor (velho braço do Nilo Pelusiac), produzindo natrão e (3.4) linho (ANET, pág. 471, como "canal Dela"). Ela, entretanto, tinha salgados pântanos e terras de água fresca em comum com o Mar dos Juncos, e foi próximo, provavelmente, a Shihor e *yam-suph* que era o legítimo Pi-Hairote hebraico. Neste último nome, Pi pode ser o hebraico "boca" (cp. o egípcio *ro*) para "boca de Hairote (canal?)", ou então pode concebivelmente representar o egípcio Pi(r), "casa/estado", como em Pitom, Pi-Besete, daí "domínio de Hirote". O nome poderia simplesmente aparecer como Hirote (Nm 33.8; sem emenda necessária). Para a relação do hebraico Hirote com o egípcio Hir, conforme aquela do hebraico Sucote com o egípcio Tjeku. Pahir tinha um parreiral no templo real no tempo de Seti I (Spielberg, em *Zeitschrift für Aegyptische Sprache*, LVIII [1923], pág. 28; VI, 31). Seu sucessor, Ramsés II, teve uma filha chamada Hent-pa-hir (senhora de Pa-hir), cp. Lefebvre, *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte*, XIII (1914), pág. 202: XXIII (O Pi-Qerehet de Naville, o Pi-Hathor de Clédat, e os canais *Hr* e *Phrt* de papyrus Anastasi III, 2.7 são todos inaceitáveis como equivalentes de Pi-Hairote sobre bases filológicas, enquanto o Pa-hrn ou Pa-hrm de Wadi Tumilate é muito longe do S e muito unido a Sucote para se adaptar à narrativa do Êxodo). Com a relação de Pi-Hairote à Baal-Zefom (Êx 14.2), alguém pode, concebivelmente, comparar a ocorrência de [Águas...*h*...] de Baal em Pap. Anastasi III, 2.8, brevemente antes da sua primeira menção de Pa-hir.

Alguém pode sugerir que a famosa travessia das águas aconteceu em algum lugar da região do atual Lago Balá; o fenômeno dos ventos e águas não é desconhecido nos tempos modernos (cp. Ali Shafei, *Bulletin de la Société royale de géographie d'Égypte*, XXI [1946], pág. 278 e figs. 10,11). Quase a SE e S de tal travessia, os hebreus, sob



O setor norte do Deserto de Zim, típico da área pela qual os israelitas peregrinaram. © *Wm. White Jr.*



O famoso tablete de Israel do Faraó Merneptá, mencionando a saída de Israel do Egito.



Ramsés II, diante de Amon-Rá, em um monolito do séc. 13, encontrado em Bete-Seã © *U. M. P.*



Detalhe do nome "Israel" do monolito de Merneptá. © *C. M.*

o comando de Moisés, se encontrariam de volta no deserto de Sur e Etã. Três dias depois (ou no terceiro dia?) eles alcançaram Mara, que como um período de escala, pode bem ser tão distante do S como a tradicional 'Ayun Musa, umas 9 milhas a SE de Suez, no lado do Sinai, a partir do Golfo.

Naturalmente, a sugestão anterior da possível rota do Êxodo permanece até certo ponto como tentativa, mas servirá para mostrar quão bem a referência bíblica existente se encaixa no pano de fundo como eles esperam; ninguém tem necessidade de um apelo para hipóteses documentárias para resolver o problema, semelhante ao oferecido num estudo bem documentado por Cazelles em RB, LXII (1955), págs. 321-364.

II. Data

A. Introdução. Durante o último séc. 19 e a primeira metade do séc. 20, muitas datas têm sido sugeridas para o Êxodo hebreu do Egito. Duas em particular têm recebido alguma distinção. Uma data "inicial" para o Êxodo colocou aquele evento no meio da 18ª dinastia no reinado de Amenofis II, cerca de 1440 a.C., considerando seu antecessor Tutmés III como faraó da opressão; a conquista inicial de Canaã sob o comando de Josué veio cerca de 1400 a.C. (temp. Amenofis III). A base principal para essa posição foi uma interpretação linear de 480 anos entre o Êxodo e o Templo de Salomão (1Rs 6.1), e basicamente para a data do período intermediário em Josué-Juízes, etc. Uma data "tardia" para o Êxodo, freqüentemente o colocou na 19ª dinastia sob Merneptá, com Ramsés II como faraó da opressão; a conquista da Palestina começaria cerca de 1200 a.C. ou posteriormente. O ponto de partida foi o nome de Ramessés (Gn 47.11; Êx 1.11). Entretanto, nem a visão de hoje parece realmente satisfatória; em substituição, alguém pode sugerir uma solução intermediária abrangendo maior quantidade de dados. Nenhuma solução totalmente completa ainda é possível por causa da falta de dados completamente adequados. Outros eventos famosos da antiga história do Oriente Próximo são igualmente difíceis de datar definitivamente pela mesma razão, assim o estudante da Bíblia está em boa companhia aqui.

B. Informações egípcias e pano de fundo. 1. *Informação específica do AT.* O Êxodo se deu a partir do Egito; o AT não relata o nome dos reis egípcios envolvidos com os hebreus, mas simplesmente refere-se a eles como "Faraó". Um dado mais específico são os nomes das "cidades-armazém" em Êxodo 1.11, Pitom e Ramessés. Se essas podem ser localizadas, uma luz arqueológica sobre sua história ajudaria e em um segundo caso, o mesmo nome Ramessés é usado por uns onze a treze reis do Egito (*veja* Ramssés, Rei). Desses reis, de Ramessés III ao XI (e ainda depois, Ramessés-Psusennes) podem ser eliminados pela data: todos reinaram depois de 1200 a.C., e isto é demasiadamente tarde para alguma data razoável para o Êxodo. Eles são também posteriores à estela de Israel, atestando a presença de Israel na Palestina no fim do séc. 13 a.C. (*veja* abaixo), e isso também exclui Ramsés-Siptah. Ramsés I reinou somente 16 meses, assim o único que sobra é somente Ramsés II. Ele reinou 66 anos, construiu e adornou cidades e templos e depois os nomeou ele mesmo, e é o único provável candidato a ser o rei Ramsés retratado no hebraico. Entretanto, isso levanta a questão da condição social do seu nome em Ramessés. Se esta cidade pode ser localizada, foi ele realmente seu construtor ou deu (como alguém sugeriu) simplesmente um novo nome a um antigo alicerce? (Admitindo também que o "segundo" nome veio da tradição hebraica, senão no Êxodo, nessa ocasião muito mais tarde).

Pitom situa-se em algum lugar no Wadi Tumilate, no sudeste do Delta. Existem dois locais possíveis: Tell el Maskhuta e Tell el Rotab. Qualquer que estiver correto arqueologicamente, o resultado é o mesmo. A chance de descobertas e escavações regulares nada produziram virtualmente antes da 19ª dinastia em cada local; veja as listas em Porter & Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings*, IV (1934), págs. 53-55. Monumentos impressionantes de Ramsés II e de épocas subseqüentes vieram de ambos os lugares. Portanto, seria mais natural para os hebreus serem engajados no trabalho em Pitom (qualquer que seja seu local) no reinado de Ramsés II, quando os principais monumentos foram lá instalados sob os reis da 18ª dinastia, que parecem ter manifestado pouco interesse na região de Wadi Tumilate (Porter & Moss, op. cit., IV, pág. 53, tem somente alguns traços usurpados em Gebel Hassa).

A situação para Ramessés é semelhante. Os dois locais possíveis são ou Tânis ou Qantir com elementos arqueológicos e geográficos cada vez mais em favor da última, como observado acima (Rota). Novamente as ruínas recuperadas de ambas as localizações contam uma história similar. O Médio Império e as relíquias do período dos Hicsos são seguidas por nada mais que a quantidade de monumentos da 19ª e 20ª dinastias de Ramsés,



A estátua caída de Ramsés II que agora está no Templo em Luxor. Ele pode ter sido ou o faraó da opressão ou o do Êxodo. © *M. P. S.*

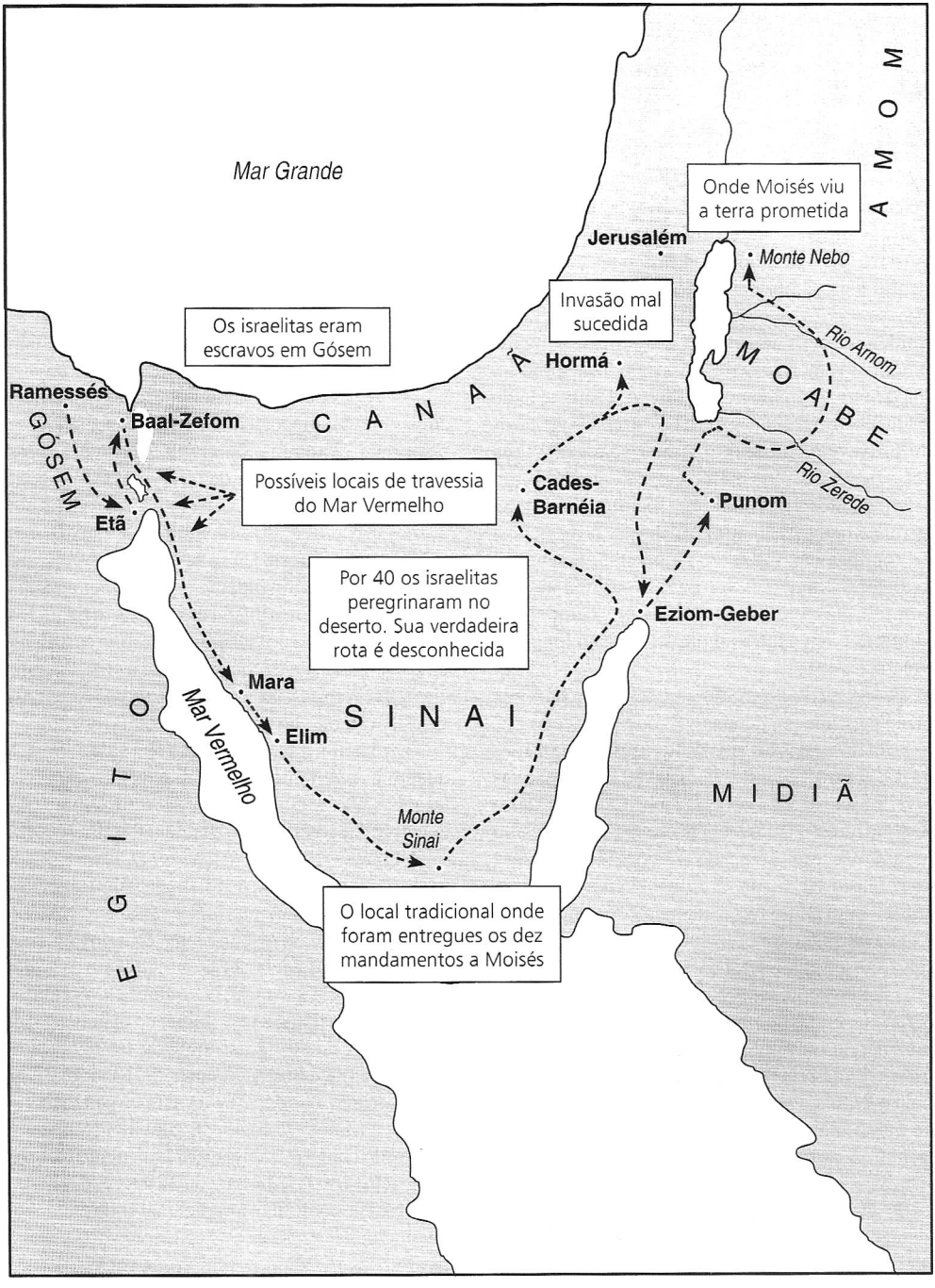
veja novamente Porter & Moss, op. cit., IV, págs. 13-26 (Tânia) e págs. 9,10,26,27 (Área de Qantir, mais monumentos "Horbeit" verdadeiramente de Qantir, cp. L. Habachi, *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, LII [1954], págs. 514-526). Muitas das obras de Ramessés são originais (usurpações sendo do Médio Império), assim ninguém pode sustentar a teoria de que Ramsés II tinha simplesmente usurpado aquelas da 18ª dinastia, porque nem em Tânis nem em Qantir existiu algo importante, daquela época, para ele usurpar. Parece que Seti I começou a nova cidade residência, mas Ramsés II assumiu o controle sobre ela e, por suas numerosas obras, tornou-a sua de fato assim como o nome. A designação de "cidades-armazém" aplicada a Pitom e Ramessés foi provavelmente muito apropriada. Cada uma delas ficava em uma das principais rotas do Egito à Palestina e em Ramessés, o pilar "Horbeit" (erroneamente chamado) mostra ali a existência de contingentes militares requerendo arsenais e munições. Ramessés foi ao mesmo tempo uma moradia de verão, uma base para campanhas militares e um centro administrativo ao longo de Mênfis e Tebas.

Em relação a Pitom e Ramessés existe uma boa razão para não posicionar o Êxodo mais cedo que os primeiros anos iniciais de Ramsés II, que é após ou 1304 ou 1290 a.C., as duas datas alternativas para a ascensão do rei ao trono. O termo "terra de Ramessés" (Gn 47.11) não é um anacronismo porque não está colocado na boca nem de José nem de seu faraó, mas é a frase do narrador posterior — um ponto freqüentemente examinado. Se aquele narrador foi um Moisés no séc. 13 a.C., a frase em questão seria inteiramente apropriada, uma definição de Gósen em termos significativos para seus contemporâneos . O uso do termo "faraó" para o rei sem nome pessoal associado é de uso corrente precisamente na época de Ramsés e pouco depois; mas da 22ª dinastia em diante o uso de Faraó mais o nome pessoal (cp. Faraó Neco) tornou-se cada vez mais usual.

2. *Outra informação externa.* O outro elemento determinante vem de fora do AT, do próprio Egito, a chamada Estrela de Davi (cp. ANET, págs. 376-378 e refs.). Essa inscrição é datada para o 5º ano de Merneptá, sucessor de Ramsés II, que é ou de 1234 ou de 1220 a.C. (contando com a data do último). Seu tema principal é a comemoração da grande vitória de Merneptá destruindo uma poderosa invasão Líbia do Egito, mas no final ele também afirmou que os hititas foram pacificados, Canaã purificada, Ascalon conquistada, Gezer controlada, Yenoam tornou-se como se não existisse, Israel destruída como sem descendência (ou veio ou prole) e a Palestina (Khuru) como uma viúva. Esses nomes são específicos e concretos não somente ostentações vagas e pareceriam claramente colocar Israel justamente no oeste da Palestina (no 5º ano de Merneptá). Esses nomes refletiriam uma breve campanha Palestina de Merneptá antes da sua guerra Líbia. Essas conclusões aparentemente claras e os dados nos quais eles estão baseados têm sido colocados em dúvida por alguns, mas as dúvidas acerca da veracidade de Merneptá podem ser diminuídas à luz de um monumento menos famoso. Sobre uma estrela no templo de Amada em Núbia, Merneptá tem um título especialmente elaborado denominando ele mesmo em artigos paralelos como "Atador de Gezer" e "Dominador de Líbios". Novamente Gezer deveria refletir um evento específico. "Dominador da Líbia" é uma alusão clara à vitória Líbia de Merneptá, portanto alguém pode legitimamente esperar uma façanha igualmente real para aparecer em artigos paralelos — aqui, a captura de Gezer na Palestina e também uma campanha no decorrer da qual as forças egípcias sobrevieram para varrer com alguns israelitas, esses já estando no oeste da Palestina.

Ocasionalmente, o ceticismo tem sido expresso quanto a se o nome na coluna Israel é realmente Israel e não alguém (ou lugar) diferente, por exemplo, Jezreel com Eissfeldt, CAH², II, cap. XXVIa (*Palestine in Time of 19th Dinasty* [1965], pág. 14). Tais dúvidas são totalmente injustificadas e tal leitura é altamente improvável em vista da proximidade de correspondência ao termo egípcio e o hebraico para "Israel" (cp. Kitchen, *Tyndale Bulletin*, XVII [1966], 59, nota 12). Portanto, pode-se sugerir que a fase inicial da conquista sob o comando de Josué não poderia ter começado depois do que um pouco antes de 1234 ou 1220 a.C. Assim, o Êxodo, 40 anos da permanência no deserto e o início da conquista é melhor localizado de acordo com a evidência, até aqui, dentro dos 70 anos entre 1304-1234 a.C. ou 1290-1220 a.C.

Alguma confirmação adicional indireta desse resultado, talvez possa ser recuperada dos relevos de Ramsés II, como o Templo Luxor em Tebas, ilustrando uma campanha em Moabe. Ele registra a captura de "*Bwtrt* na terra de Moabe" (Posterior Raba-Batora?), e de *Daibon* (que é Dibon da famosa estrela Mesha). *Veja* Kitchen, JEA, L (1964), págs. 47-70, esp. págs. 50,53,55,63-67,69,70. É mais fácil assumir que Ramsés II atacou Moabe antes dos hebreus entrarem naquela área, do que


Mar Grande
AMOM
Onde Moisés viu a terra prometida
Jerusalém
Monte Nebo
Invasão mal sucedida
Os israelitas eram escravos em Gósem
Hormá
Rio Arnom
MOABE
Ramessés
Baal-Zefom
CANAÃ
GOSEM
Possíveis locais de travessia do Mar Vermelho
Cades-Barnéia
Punom
Rio Zerede
Etã
Por 40 os israelitas peregrinaram no deserto. Sua verdadeira rota é desconhecida
Eziom-Geber
Mara
SINAI
Mar Vermelho
Elim
MIDIÃ
Monte Sinai
EGITO
O local tradicional onde foram entregues os dez mandamentos a Moisés

enfrentar as forças de faraó destruindo um distrito (por exemplo, o norte de Dibon, anteriormente povoado pelas tribos israelitas [Rúben, Gade e Manassés] cp. Nm. 21.21ss., etc.). O AT não registra tal evento, nem Ramsés menciona os israelitas (como seu filho fez, posteriormente) junto com Moabe e Seir. Conforme a tradição de "todo Israel", ambos são antigos e persistentes (cp. Kitchen, *Tyndale Bulletin*, XVII [1966], págs. 85-88), é difícil justificar o ceticismo de Giveon (*Fourth World Congress of Jewish Studies, Papers*, I [1967], pág. 194) concernente a aplicação do termo "Israel" para as tribos Trans-jordanianas, embora os egípcios, certamente, pudessem ter usado mais termos generalizados ou tradicionais como o Shasu ou o Asiático.

C. O Êxodo e a Conquista. 1. *A permanência no deserto.* Para as viagens de Israel no deserto existe somente a narrativa bíblica. Não há justificativa para duvidar da realidade dos 40 anos; primeiro porque é composto de quantidades específicas menores (por exemplo, 38 anos em Dt 2.14, mais curtos períodos em Nm, aqui e acolá, cp. NBD 215), e segundo porque o propósito desse período foi permitir expressamente que uma nova geração crescesse em lugar de uma que tinha se rebelado (Nm 14.21-23; 32.9-13; Dt 2.14). Assim, 40 anos antes da data mínima possível para as campanhas iniciais de Josué se dá em 1274 ou 1260 a.C., como a data final para o Êxodo. Semelhantemente, 40 anos abaixo da data mais alta possível para o Êxodo se dá em 1264 ou 1250 a.C., como a mais alta data para a abertura das campanhas de Josué. Com Ramsés II ascendendo, em 1304, o êxodo incorreria em 1304-1274, aproximadamente, e a conquista inicial cerca de 1264-1234 a.C. Sobre a data de 1290 para Ramsés II, o Êxodo incorreria em 1290-1260 e a conquista começaria em 1250-1220 a.C., aproximadamente. As contas redondas generalizadas de cerca de 1280 a.C. para o Êxodo e 1240 a.C. para o início das guerras de Josué não estariam longe em qualquer caso.

2. *Informações na Palestina.* Com esses resultados, pode-se correlacionar as evidências na Palestina. Na Transjordânia, os antigos reinos da idade do ferro de Edom e Moabe parecem ter se tornado entidades politicamente reais, rodeados com fortificações, cerca de 1300 a.C.; posteriormente, em contraste com as mais recentes condições da área, principalmente, deixada às tribos nômades e estabelecimentos ocasionais de algumas rotas (cp. N. Glueck, *Other Side of the Jordan [1940]*, e demais referências, etc, em Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, págs. 43, nota 40 e 61 nota 16). Desta forma, para Edom e Moabe oporem-se a Israel (Nm 20.14-21; Jz 11.17), seria preciso que a passagem dos hebreus da Transjordânia ocorresse depois de 1300 a.C., aproximadamente.

No oeste da Palestina, a evidência para vários locais aparentemente concorda com esse resultado. Este está também em Tell Beit Mirsim (Debir?), Láquis (Tell ed-Duweir), Betel (Beitin), Tell el Hesi, e esp. Hazor (Tell el Qedah). As destruições finais na Debir cananita e Laquis poderiam representar as façanhas de Calebe após a campanha de Josué. Um ponto importante é a visível mudança de cultura quando alguns desses locais foram reocupados (refs., Kitchen, op. cit., 66/68 notas 37,45). Nesse caso, somente Ai e Jericó aparecem para causar dificuldades reais. Mas não existe prova de que Et Tell (destruída cerca de 2400 a.C.) é Ai em vez de Beth-Aven (veja Grintz, *Biblica*, XLII [1961], págs. 201-216), e a verdadeira Idade do Bronze Posteior em Ai pode ainda aguardar constatação. Em Jericó, a grave denúncia do montículo muito tempo desocupado tem aparentemente destruído quase todos os níveis do Bronze Posteior, junto com muitos do Bronze Médio. Assim, a evidência Palestina é incompleta, mas não é incompatível com os outros fatos

D. Aspectos gerais. Os 430 anos entre a entrada de Jacó no Egito e a data do Êxodo (Êx 12.37; 12.41 elimina os 215 anos LXX); se isso fosse calculado para trás, aproximadamente 1280 a.C., colocaria José e Jacó em cerca de 1700 a.C., no término do governo da 13ª dinastia levando ao período dos Hicsos. Tal data seria possível sobre bases independentes (patriarcas com antecedentes primitivos no 2º milênio; então condições egípcias). Os 480 anos de 1 Reis 6.1 não correspondem, obviamente, com os 300 anos ou mais, cerca de 1280 a 970 a.C. Entretanto, 480 não é *o* número bíblico, mas somente um elemento bíblico ao lado de outros. Somando-se os números disponíveis em Êxodo a 1 Reis não dá 480 mas 553 anos, mais três quantias desconhecidas, considerando que a genealogia de Davi, no livro de Rute, parece curta para o período envolvido. A genealogia de Zadoque, o sumo-sacerdote (1Cr 6.3-8), de dez gerações caberia bem dentro dos 300 anos, aproximadamente, aqui considerados. Uma curta genealogia como a de Davi pode ser seletiva. Uma longa como a dos 553 anos pode conter particularmente itens coincidentes (por exemplo, magistratura) e os

480 ser uma porção disso. É instrutivo comparar desde o Egito os 500 anos excedentes das 13ª e 17ª dinastia que são conhecidas para encaixar os 240 anos ou então entre a 12ª dinastia (terminada em 1786 a.C.) e os anos iniciais da 18ª dinastia (cerca de 1550 a.C.); somente Juízes 11.16 não se encaixa facilmente com o caso aqui sugerido, mas requer mais estudo.

As tentativas de utilizar referências para o Habiru têm se revelado um tanto improdutivas porque o termo é muito amplo, alinhando-se nas antigas fontes de cerca de 1800 a 1150 a.C., sobre toda a área da Mesopotâmia, Ásia Menor, Síria-Palestina e Egito; e as condições nas tábuas Amarna não correspondem com aquelas no livro de Josué e portanto não lançam luz direta sobre a conquista do período.

BIBLIOGRAFIA. Sobre pontos específicos veja o texto acima. Uma revisão delineada das observações mais antigas será encontrada em C. de Wit, *The Date and Route of the Exodus* (1960). Para um tratamento compacto, mas completamente documentado da data do Êxodo, veja K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* (1966), págs. 57-75.

K. A. KITCHEN

EXORCISMO, EXORCISTA (ἐξορκισμός, *a administração de um juramento*, ἐξορκιστης, *um exorcista*). O ato e o realizador do ato de expelir um espírito maligno, com isso libertando a pessoa possuída por aquele espírito.

A última palavra ocorre uma vez no NT (At 19.13). Um cognato ἐξορκίζω, "abjurar", "exorcizar", é encontrado na LXX (Gn 24.3; Jz 17.2; Mt 26.63; At 19.13).

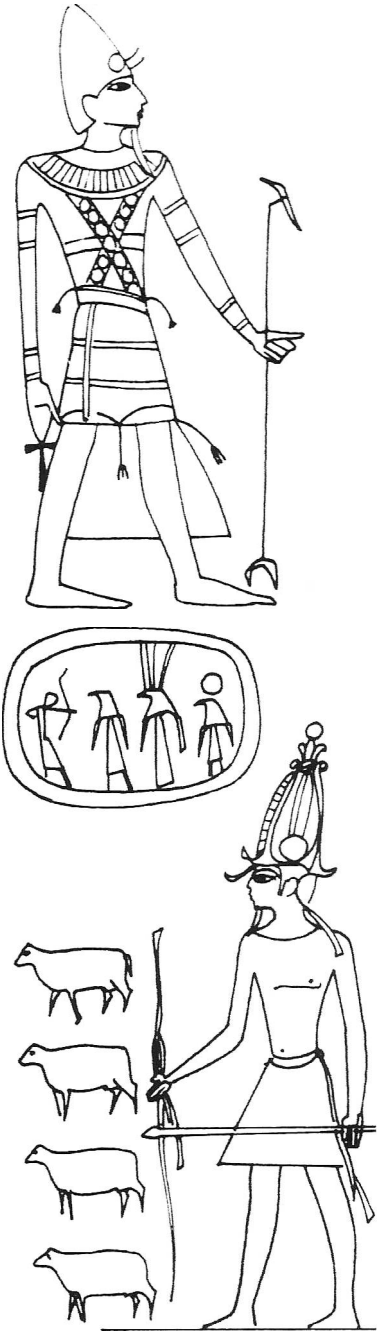
O conceito de possessão por um deus ou espírito maligno é antigo. Os babilônios, os egípcios e os gregos têm deixado ampla evidência. Várias doenças físicas e estados de loucura eram atribuídos à possessão.

Fórmulas de exorcismo de tipos definíveis são encontradas nos antigos textos de feitiçaria. Exorcistas empregaram tal fórmula algumas vezes dizendo uma específica palavra mágica que pensavam ter poder extraordinário e ocasionalmente usavam objetos mágicos. O demônio era apontado pelo nome, se possível, como era característico do pensamento antigo, pois conhecer o nome de tal ser era controlá-lo. O exorcista também deveria invocar o nome de uma divindade favorável. Isso estava em contraste com a prática de Jesus que realizava exorcismos com um toque ou palavra de comando sem invocar o nome de outra coisa. Deveria ser observado que existem muitos exemplos, particularmente na literatura grega onde possessão por um demônio não era considerado mal. Platão atribuiu os impulsos de Sócrates a um "demônio".

O AT reflete a oposição de Deus aos malfeitores, mas num único caso há algo que parece um exorcismo. Esse se deu pela música, em vez de pela ordem; a libertação de Saul de um espírito maligno por Davi (1Sm 16.14-23). Em mais dois exemplos (18.10; 19.9) essa terapia não preveniu a possessão. Exemplos de atividades demoníacas registradas na literatura judaica aumentam no período helenístico. O exorcismo é descrito em Tobias 6.7,16,17; 8.3. O rei Salomão alcançou uma reputação como um exorcista em Josefo (Jos. *Ant.* VIII. ii. 5) e, depois, no Talmude. Josefo testifica que ele viu a metodologia de Salomão usada efetivamente. As palavras de Jesus em Mateus 12.27 significam a existência de exorcistas judeus e alguns exorcistas ambulantes são mencionados em Atos 19.13.

A narrativa do NT assume duas coisas, a realidade da possessão demoníaca e a vitória de Cristo sobre Satanás e o mundo demoníaco. Embora tenha havido, sem dúvida, numerosos casos de possessão demoníaca alegados por toda história que juntamente com supostos exorcismos pode ser atribuída como sugestão à insanidade, etc., os casos no NT não podem ser rejeitados sem implicações radicais para sua história e teologia. 2 Pedro 2.4, Judas 6 e Mateus 25.41 falam do juízo final de Satanás e seus anjos. A vitória real foi realizada por Cristo (Jo 12.31; Cl 2.15; 1Jo 3.8), que uma vez falou da derrota de Satanás em conexão com a expulsão de demônios (Lc 10.18). Quando Jesus foi acusado de realizar exorcismos pelo poder de Belzebu, ele afirmou que esses atos eram executados contra Satanás no poder do Espírito Santo, o "dedo de Deus", e como uma expressão do reino, o domínio de Deus. Os vários exemplos de expulsão de demônios por Jesus não podem ser entendidos isoladamente, ou simplesmente como atos de compaixão para libertar pessoas oprimidas, embora também fosse o caso. Tudo era parte do grande conflito contra os poderes malignos, no qual os discípulos foram comissionados. Visto que o texto de Marcos 16.17 é incerto, as primeiras ordens dos discípulos são claras (Mc 3.14s.; 6.7; e paralelos).

Essa confrontação com demônios ocorreu no princípio de seu ministério (Mc 1.23ss.; 27,32; Lc 4.33ss.,36). Marcos distingue entre exorcismo e



Exorcista de um baixo relevo, no Egito. Topo: Uma vara mágica se torna uma serpente; Centro: Escaravelho de Tanis, descrevendo um encantador de cobra, diante de três deuses; Abaixo: Um homem ou um deus conduzindo quatro bezerros e carregando ou uma vara cuja ponta é uma serpente ou uma vara que foi transformada em uma serpente.

a cura de simples doenças físicas e observa que os demônios obedeciam a ordem autoritária de Cristo. Em uma passagem similar, Mateus diz que o ato foi realizado "com uma palavra" (Mt 8.16). A mulher presa por Satanás foi liberta simplesmente pelo toque das mãos de Jesus (Lc 13.10-16). Os discípulos do Senhor, porém, precisaram invocar o nome de Cristo (Lc 10.17; conforme Paulo em At 16.16ss). A filha da mulher cananéia foi curada à distância, o que exclui sugestão como uma explicação dos exorcismos de Jesus (Mt 15.21-28). No caso do endemoninhado gadareno (Lc 8.26-39), Jesus pediu o nome do demônio, mas não está afirmado que isto está relacionado ao seu controle dos demônios. Os demônios expulsos penetraram em porcos. Exemplos de tal transferência são também descritos anteriormente em fontes não bíblicas. Num outro caso de comportamento violento (Mc 9.14-29), os discípulos foram incapazes de fazer o exorcismo. Jesus enfatizou a necessidade de forte fé e oração da parte do exorcista (Alguns manuscritos antigos incluem a palavra "jejum").

Os apócrifos Atos, Justino, o Mártir, Tertuliano, Orígenes e Jerônimo fornecem evidências do contínuo envolvimento de cristãos primitivos nesta atividade. Os apologistas citaram casos de exorcismo para provar o poder de Cristo e a compaixão de seus seguidores. Durante o curso da história da igreja temas sobre possessão, feitiçaria, etc., tiveram grande importância. Próximo do final de séc. 15, James Sprenger e Heinrich Kramer compilaram seu código de práticas da igreja contra tais calamidades, o *Malleus Maleficarum*. O próximo século observou o *Flagellum Demonum* e no séc. 17 apareceu o *Thesaurus Exorcismorum* e o *Rituale Romanum*. O último, baseado em algo do material precedente, tem sido revisado e publicado através do presente tempo pela Igreja Católica Romana. Nos ritos daquela igreja, o exorcismo tem se tornado uma medida preventiva (por exemplo, golpeando demônios de um batismo), bem como curativa.

Finalmente, deveria ser salientado que as expulsões realizadas por Jesus não são chamadas de exorcismos no NT e que em contraste com exorcismos típicos na literatura pagã e mesmo na judaica, eles foram desprovidos de fórmula mágica, invenções e invocações. As ordens autoritárias de nosso Senhor foram uma expressão de sua vitória.

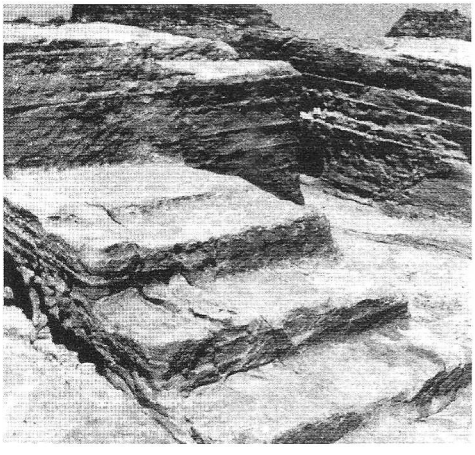
BIBLIOGRAFIA. J. L. Nevius, *Demon Possession* (1894); M. Summers, *The History of Witchcraft* (1926,1956); H. C. Lea, *Materials Toward a History*

of Witchcraft, I (1939); C. William, *Witchcraft* (1941); E. Langton, *Essentials of Demonology* (1949); M. F. Unger, *Biblical Demonology* (1952); R. H. Robbins, *The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology* (1959); J. Lhermitte, *Diabolical Possession, True and False* (1963); T. K. Oesterreich, *Possession Demoniacal and Other* (1966); K. Koch, *Occult Bondage and Deliverance* (1970).

W. L. LIEFELD

EXPIAÇÃO, PROPICIAÇÃO. Essa palavra não é usada na Bíblia em lugar da "propiciação", principalmente nas versões mais antigas (*veja* PROPICIAÇÃO). "Expiação" é aqui referida porque evita a idéia, que se alega estar contida na "propiciação", de que Deus deve ser apaziguado. É demonstrado que "expiação" interpreta corretamente a ação do verbo heb. כפר, a raiz significando "cobrir", traduzida na LXX por ἱλάσκομαι, e seus cognatos. Como explicado no artigo PROPICIAÇÃO, não há base lingüística ou teológica real para alterar "propiciação" por "expiação". A expiação é um elemento necessário na obra da propiciação, mas não é uma alternativa para a propiciação. A expiação lida com o pecado e a culpa de tal forma que a propiciação é efetuada em direção a Deus e o pecador perdoado é reintegrado à comunhão com Deus. A ação da propiciação, portanto, é dirigida a Deus enquanto que a ação da expiação é dirigida ao homem em seu estado de pecado e culpa. Onde quer que a ação da expiação esteja presente, a ação da propiciação está sempre envolvida.

Pela expiação, a pessoa culpada, ou melhor, a ofensa que tornou-a culpada na visão de Deus, é coberta aos olhos do Deus santo que a considera em julgamento rigoroso. Isto é óbvio, sem ficção, como se Deus fosse prevenido de ver o que realmente está lá. O pecado é tratado tão efetivamente que não mais permanece como o objeto da condenação de Deus.



Degraus do altar no Lugar Alto, em Petra. © *Lev*

O AT apresenta essa ação de cobrir (כפר) de várias formas, geralmente traduzida nas versões inglesas como "fazer expiação". Normalmente eram os sacerdotes que "faziam expiação" pelo oferecimento de sacrifício. A extensão desta aplicação pode ser vista no relato do Dia da Expiação (Lv 16) quando a expiação era feita pelos pecados do povo (vv. 30,33), mas também pelo santo lugar, o Tabernáculo e o altar (vv. 20,33), presumivelmente porque esses também foram manchados através do contato de homens pecadores. O verbo é usado freqüentemente como efeito do sangue da oferta pelo pecado (4.18,20,30,31 e outros) e da transgressão ou oferta pela culpa (5.6,16,18) e até do holocausto (1.4; 14.20; 16.24). O último tem sido considerado puramente como um oferecimento de adoração, mas está claro nessas passagens que todo sangue de sacrifício tinha um valor expiatório. Resumindo esse uso de כפר, o BDB (pág. 498) diz: "Subjacente a todas essas ofertas há a concepção de que as pessoas que oferecem são cobertas por aquilo que é considerado como suficiente e satisfatório por Yahweh."

A apresentação bíblica do processo de expiação mostra que o homem tem sido ensinado pela revelação divina que seu pecado contra o santo Deus merece a morte e que este julgamento pode ser removido somente se a reparação for feita nas condições da justiça de Deus pela morte de outro em seu lugar, geralmente a de um animal. A expiação é feita por ele, seu pecado é expiado pela morte. Esse fato aparece até em exemplos onde os sacrifícios de animais não são oferecidos. Em Êxodo 32.30-32, Moisés estava disposto a renunciar a sua própria vida em lugar do povo para fazer expiação de seus pecados (v. 30), embora, de fato, sua intercessão se provou suficiente. Finéias (Nm 25.10-13) "fez expiação pelo povo de Israel" matando os líderes desta ação criminosa, assim desviando a ira de Deus e detendo a praga que ele tinha imposto sobre eles (Para uma discussão de outras passagens não sacrificiais onde כפר é usado, veja Leon Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross*, págs. 143-150).

Enquanto o AT enfatiza o caráter substitutivo das ofertas pelas quais a expiação pelo pecado é feita, a frase "fazer expiação para" combina as idéias de fazer expiação e propiciação. Ambas são necessárias para restaurar ao culpado a comunhão

com o Deus santo. No NT o sacrifício compensador de Cristo também inclui ambos os fatores. Portanto, a tradução da RCV para "expiação" é inadequada para explicar a completa significação da reconciliação produzida pela morte e ressurreição de Cristo. A "propiciação" apontada para o aspecto em direção a Deus também inclui, inevitavelmente, o valor expiatório em relação ao homem de sua obra salvadora. *Veja* PROPICIAÇÃO.

BIBLIOGRAFIA. C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (1935), 82-95; L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (1955); *The Cross in the NT* (1965).

A.C. CONNELL

EXPIAÇÃO, DIA DA (יום (ה) כפרים, *o dia da cobertura ou propiciação* — Lv 23.27,28; 25.9; LXX ἡμέρα ἐξιλασμοῦ — Lv 23.27,28; τῇ ἡμέρα τοῦ ἱλασμοῦ — 25.9). Principal dia de jejum anual no judaísmo, no 10º dia do 7º mês, *Tisri*. O ritual é detalhado em Levítico 16. Neste dia, quando o templo ou o Tabernáculo ainda existiam, o sumo sacerdote entrava no Santo dos Santos para fazer expiação pelos pecados de Israel. Atualmente este dia é chamado de *Yom Kippur*. O NT refere-se a ele como ἡ νηστεία, "o jejum", em Atos 27.9. Filo descreveu-o como "a festa do jejum" e a *Mishna* o chamou simplesmente de "o Dia" ou "o Grande Dia".

1. Passagens relevantes. As principais passagens que falam sobre esse jejum anual e seus decretos são encontradas em: (1) Levítico 16, a passagem central; (2) Êxodo 30.10, que se refere a fazer expiação anualmente sobre as pontas do altar de incenso; (3) Levítico 23.26-32, na lista das festas anuais, em que a data é mencionada, é ordenada uma santa convocação no santuário, o jejum, ofertas queimadas e o descanso do trabalho; (4) Levítico 25.9, que diz que o Ano do Jubileu devia começar neste dia; (5) Números 18, em que são apresentados as funções e os privilégios dos sacerdotes e levitas; (6) Números 29.7-11, que relaciona as leis referentes aos sacrifícios, à santa convocação, ao jejum, ao descanso do trabalho, a ofertas e sacrifícios pelo pecado, ofertas queimadas, ofertas de alimentos e libações; (7) Ezequiel 45.18 ss., que apresenta vários regulamentos para os festivais de Israel e os sacrifícios.

2. A ocasião. Diz-se que foi a morte de Nadabe e a de Abiú (Lv 10ss.) que ocasionaram a escolha do Dia da Expiação, para enfatizar a santidade de Deus, a qual eles tinham ignorado. *Jubileeus* 34.17 relaciona a instituição deste dia com o lamento de Jacó por José (Gn 37.29ss.). Os estudiosos comprometidos com a escola crítica de interpretação do AT encontram o estabelecimento do dia em Ezequiel 40-48. É importante lembrar que o Ano do Jubileu começava no Dia da Expiação (Lv 25.9). Há quem sugira que o Dia da Expiação (cap. 16) era a conclusão de várias observâncias de Ano-Novo. A opinião dos críticos é que se trata de um registro composto. T. K. Cheyne (EB, I, págs. 383-389) relaciona o capítulo 16 de Levítico com o capítulo 10 (sem explicar como os capítulos intermediários foram incluídos no texto) e conclui que os regulamentos do dia são os resultados de um desenvolvimento interessante. Com outros, Cheyne sustenta que as instruções de Ezequiel são anteriores às do capítulo 16. Devemos destacar que a expiação para o templo ocorre no 1º dia do 1º mês e no 1º dia do 7º mês (Ez 45, LXX para os vv. 18-20), mas não é feita nenhuma referência aí à expiação de pecados. É de fato notável que no retrato profético (alguns sustentam que pode ser simbólico) do Templo de Ezequiel não ocorra nenhuma menção ao Dia da Expiação.

3. O propósito. O ritual do Dia da Expiação tinha um objetivo em vista: afastar a ira de Deus dos pecados do ano anterior e assegurar a continuidade da sua habitação entre o povo. O derramamento do sangue e o envio do bode emissário serviam para purificar a nação, o sacerdócio e o santuário do pecado. Todo o significado do sistema de sacrifícios alcançava seu clímax e este dia foi chamado apropriadamente de "sexta-feira da Paixão" do AT.

O Dia da Expiação era observado para lembrar Israel que, a despeito dos sacrifícios diários, semanais e mensais (na lua nova), o pecado não era totalmente expiado. O ofertante sempre estava afastado de Deus, incapaz de entrar na sua presença santa, tipificada pela *Shekinah*, a nuvem postada sobre o propiciatório. Neste dia, o sumo sacerdote tinha permissão divina para entrar no Santo dos Santos com sangue, como representante do povo.

O princípio básico por trás do Dia da Expiação é que as ofertas pelos pecados feitas durante todo o ano não podiam proporcionar ou cobrir os pecados desconhecidos ("secretos"). Mesmo assim, o santuário, o povo e a terra eram considerados impuros por causa deles. Deus não podia ser honrado dignamente em tal circunstância. O Dia da Expiação foi instituído para a realização anual de uma expiação

completa, por todos os pecados (Lv 16.33). Toda a legislação sacerdotal recebia sua mais elevada expressão: a santidade de Deus era reconhecida e satisfeita pelo sacrifício. Todas as cerimônias e rituais realizados naquele dia deviam simbolizar, o máximo possível, a expiação completa do pecado e a total remoção da causa do desagrado divino. O Dia da Expiação marcava a mais elevada exibição da obra mediadora do sumo sacerdote. Nele, todo o povo tinha acesso à presença de Deus.

De acordo com a teologia judaica posterior, no dia do Ano-Novo Deus determinava o destino de todo homem na terra e no Dia da Expiação ele selava esse decreto. Os dez dias intermediários de penitência (na verdade, contados a partir do 1º dia de *Tishri* até o 10º dia) eram observados para evitar um decreto desfavorável. Somente os pecados não intencionais eram tratados (4.2,13; Nm 15.24), conforme declarado pelo Yoma 8.9 (o tratado do *Mishna* sobre o Dia da Expiação): "Aquele que diz, eu pecarei, o Dia expia; para este, o dia não trará propiciação" (cp. Hb 9.7, "pecados de ignorância").

4. A importância deste dia. O Dia da Expiação é o único dia de jejum determinado na lei mosaica. Nos dois últimos séculos, antes do advento do Cristianismo, ele desempenhou um papel significativo no Judaísmo. Referências a ele no tratado *mishnaico* Yoma e em outras fontes judaicas não deixam dúvida sobre isto. Em termos conceituais, o relato da Crucificação do NT, toda a epístola aos Hebreus e os escritos paulinos estão diretamente relacionados a ele. O Dia da Expiação era tão central e vital no Judaísmo, que sobreviveu à destruição do Templo no ano 70 d.C. e à perda de todo o sistema sacrificial. Sua observância de fato mostra que Israel acreditava que a purificação dos pecados era realizada pelos rituais prescritos por Deus e que o perdão e a graça de Deus eram extensivos a eles, formando a base para a continuidade da comunhão com Deus, como povo da aliança.

O povo, por sua vez, demonstrava contrição piedosa pelo pecado (indicada pelo jejum). Realizava a purificação do santuário, maculado pelos pecados de Israel. A expiação era feita por todas as transgressões da congregação. A consciência do pecado em Israel era aprofundada pelo exercício do dia. Deus recebia propiciação pelo ano que passara.

O Dia da Expiação não é desprovido de significado e de instrução para os cristãos de hoje. Quanto mais comparamos os rituais realizados neste dia com o que foi perfeitamente realizado por Cristo no Calvário, mais vemos confirmada a convicção de que todos os rituais do Dia da Expiação e todos os compromissos religiosos em Israel eram apenas sombras preparatórias para o advento de Cristo (Hb 9.24; 10.1).

5. O dia como dia de jejum. Com pouquíssimas exceções, praticamente todos os estudiosos tomam as palavras de Levítico 16.29 como indicando que se tratava de um dia de jejum. "Isso vos será por estatuto perpétuo: no sétimo mês, aos dez dias do mês, afligireis a vossa alma e nenhuma obra fareis, nem o natural nem o estrangeiro que peregrina entre vós" (cp. também 23.27,29; Nm 29.7). Também é descrito como "sábado de descanso solene" (Lv 16.31; 23.32), literalmente "um sábado de sabatismo", "o sábado mais solene" ou "um sábado de observância sabática quando nenhum trabalho era permitido" (Nm 29.7).

6. Conteúdo de Levítico 16. Básico para o entendimento deste dia é um exame minucioso de seus detalhes em Levítico 16. Este capítulo pode ser dividido em quatro seções: (1) vv. 1-10: os preparativos pessoais do sumo sacerdote para os rituais do dia; os animais para o sacrifício; o banho e as vestes de Arão; (2) vv. 11-24: as cerimônias descritas em detalhes; (3) vv. 25-28: orientações adicionais para as cerimônias do dia; (4) vv. 29-34: instruções para a congregação. Os conteúdos de cada seção são tão claramente relacionados e interdependentes que a visão que atribui cada uma delas a fontes diferentes não pode ser levada a sério. As tentativas modernas de questionar a unidade deste capítulo são arbitrárias e subjetivas demais para serem mantidas.

7. Os rituais. Os rituais do Dia da Expiação eram complexos e alguns deles sem importância, embora todos fossem significativos para o propósito final: a propiciação feita por meio do sacrifício, de acordo com as determinações específicas de Deus. Como já vimos, a festa era tão importante que, através dos anos, a observância posterior acrescentou elementos ao arranjo original. Vale a pena examinar as duas observâncias.

a. *A observância inicial.* Neste dia, o sumo sacerdote removia suas vestes oficiais de beleza e de glória, vestia-se de linho branco, como penitente junto com o resto da nação, e então realizava as cerimônias. (1) Oferecia um novilho como oferta pelo pecado, por ele mesmo e pelos sacerdotes. (2) Com um incensário de brasas vivas, retiradas do altar do incenso, ele entrava no Santo dos Santos

para encher o compartimento com a fumaça do incenso. (3) Aspergia o sangue do touro sobre o propiciatório e no chão, diante da Arca da Aliança. (4) Fazia sorteio entre os dois bodes vivos trazidos pelo povo. (5) Matando um dos bodes como oferta pelo pecado da nação, levava o sangue para dentro do véu e o aspergia como fizera anteriormente, assim fazendo a propiciação pelo Santo dos Santos. (6) Confessava os pecados do povo sobre o bode vivo, colocando as mãos sobre sua cabeça. (7) Enviava o bode para o deserto. Este bode era chamado de bode emissário (isto é, o bode expiatório). Simbolicamente, carregava os pecados do povo (cp. o artigo escrito por este autor, "O bode emissário de Levítico 16", *Biblioteca Sacra*, 115 [out. 1958], págs. 320-333). (8) Vestia novamente suas vestes usuais, oferecendo ofertas queimadas por si próprio e uma pelo povo, com a gordura da oferta pelo pecado. A carne do novilho e a do bode eram queimadas fora do acampamento.

b. *Observância posterior.* Posteriormente, a festa ganhou maior significado, de maneira que seu ritual foi ampliado (cp. H. Danby, *The Mishna* [1933], págs. 162-172 sobre Yoma). Por exemplo, no Dia da Expiação o sumo sacerdote tinha de se banhar cinco vezes e lavar-se dez vezes. Não importa o quanto um judeu seja negligente para com os rituais do Judaísmo, a menos que tenha rompido todos os laços com sua religião, ele ainda celebra este dia. No Judaísmo, depois do fechamento do cânon do Antigo Testamento, o 1º dia do 7º mês testemunhava o toque das trombetas e a santa convocação (Lv 23.23), que iniciava um período de arrependimento de dez dias. No Judaísmo moderno, o Dia da Expiação conclui os dez dias de penitência, começando com o Ano-Novo judaico (Rosh Hashanah), que coincide com a Festa (bíblica) das Trombetas. Os dez dias são separados para a meditação espiritual e preparação para o grande Dia da Expiação (juntos, esses dez dias são conhecidos como "Os Dias Solenes ou Espantosos"). A partir disso, o Dia da Expiação começa na noite do 9º dia de Tishri, ao pôr-do-sol, e prolonga-se até a noite do 10º dia (23.32). O jejum inclui a abstenção de comida, bebida, banho, unção, calçados e relacionamentos sexuais (Yoma 8.1). As crianças e os enfermos sempre foram isentos dessas obrigações.

O sacerdote era a figura central em toda a cerimônia e por isso passava a residir no templo sete dias antes do festival (Yoma 1.1). Ele ensaiava os rituais que iria oficiar. Na noite anterior ao grande evento, fazia vigília. Alguns homens tinham a tarefa específica de mantê-lo acordado. Depois de se lavar (Lv 16.4) e oferecer a oferta queimada pela manhã (Nm 29.8-11), o sacerdote vestia roupas de linho branco (Lv 16.4) e estava preparado para conduzir a cerimônia. Os rituais consistiam em (1) sacrifícios pelos sacerdotes, (2) sacrifício pelo povo e (3) o ritual do bode emissário. Munido do sangue do novilho (oferta pelo pecado) e do incenso, o sumo sacerdote entrava no Santo dos Santos (16.12-14). Depois de encher o compartimento com uma nuvem de incenso, ele saía para orar e entrava novamente (no segundo estágio da cerimônia) para aspergir o sangue sobre o propiciatório pelos pecados dos sacerdotes.

O sacrifício pela nação era um bode escolhido por sorteio, entre dois animais idênticos. O bode era morto e seu sangue aspergido sete vezes sobre a Arca. O véu e as pontas do altar do incenso também eram aspergidos. O bode vivo, designado como "para Azazel" (16.8,10,26), assim como o primeiro fora designado "para o Senhor", era tomado pelo sumo sacerdote, o qual impunha as mãos sobre ele, confessava os pecados do povo e depois o entregava a uma pessoa especialmente indicada para levá-lo ao deserto, em meio aos gritos e imprecações do povo. A seguir, o sumo sacerdote tirava as roupas de linho e vestia sua roupa usual para oferecer sacrifícios queimados com a gordura do novilho e do bode mortos anteriormente (16.24). Os restos dos animais eram carregados para fora do acampamento e queimados. O povo se alegrava e dançava até o pôr-do-sol.

Os rabinos afirmavam que o sumo sacerdote aspergia sangue 43 vezes neste dia. A Mishna indica que sempre que o sumo sacerdote pronunciava o inefável nome divino (YHWH), a congregação se prostrava e clamava: "Bendito seja o nome da glória do seu reino para todo o sempre." No final das cerimônias do dia, o alívio do povo era tão grande que todos acompanhavam o sumo sacerdote até sua casa, onde este dava uma festa. O povo em geral se alegrava; os jovens e as donzelas dançavam nas vinhas (Ta'anit iv. 8).

Atualmente nenhum sacrifício é oferecido, mas o dia é guardado com a interrupção do trabalho, oração, jejum e a confissão. A cerimônia inicia-se com o toque da trombeta de chifre de carneiro (como para atrair a atenção de Deus para a disposição de Abraão de sacrificar Isaque, segundo a vontade divina; Gn 22) e a recitação de uma oração solene chamada "Kol Nidre" ("Todos os votos"). É provável que essa oração tenha se originado na Idade Média e nela os adoradores pedem a Deus que os perdoe por terem quebrado votos que não

puderam cumprir. No dia seguinte, as reuniões de adoração são conduzidas desde a manhã até a noite, quando um toque da trombeta de chifre de carneiro encerra as cerimônias do dia.

8. O silêncio dos livros históricos. Aqueles que estudaram o assunto minuciosamente destacam alguns problemas relacionados ao Dia da Expiação. Por que, à luz de todas as exigências com relação a este dia, na época de Arão, há tão pouca evidência de que tenha sido observado na história posterior de Israel? Por que os livros históricos mantêm silêncio sobre o assunto? Embora a crítica da fonte busque criar um elo entre Ezequiel 45 com Levítico 16, tal correlação é artificial e pouco convincente. As diferenças entre os dois relatos são patentes. Por que o Dia da Expiação é tão inexplicavelmente omitido em Neemias 8? Os que seguem Welhausen concluem que toda a legislação no Pentateuco concernente a este dia pertence à época pós-exílio, de modo que o Dia da Expiação foi introduzido em Israel logo depois da metade do 5º séc. a.C. Supostamente, o pano de fundo da festa encontra-se em Ezequiel 45 e nas porções pós-exílicas de Zacarias 7.5 e 8.19. Deve ser claramente entendido que nos dias depois do 5º séc. a.C. não há mais menções do Dia da Expiação do que antes. Tudo o que pode ser mencionado é *Sirach* 50.5ss. (uma referência evidente à sua observância), depois Pilo e finalmente a Epístola aos Hebreus (6.19; 9.7,13ss.; 10.1ss.). Com toda probabilidade, Atos 27.9 também é uma referência a este dia. Sempre se deve ter muito cuidado quando se lida com um argumento com base no silêncio.

9. Historicidade do dia. É uma tarefa impossível remover o capítulo 16 do seu lugar fundamental no esquema do livro de Levítico ou de todo o sistema sacerdotal de Israel — com base no estilo ou na lógica. Além disso, é inútil tentar desassociá-lo da rede intimamente integrada de estipulações e rituais apresentados de forma lógica em Levítico 16. A dificuldade histórica de proporções gigantescas é esta: se a Arca da Aliança deixou de existir após o Exílio, e a predição de Jeremias 3.16 levou Israel a esperar sua restauração ou recuperação, como o Dia da Expiação poderia ser inaugurado numa data posterior, quando toda a sua eficácia e valor estavam inseparavelmente ligados à Arca? Além do mais, já que Ezequiel e suas declarações estão relacionados a um futuro distante (uma visão com muitos pontos a seu favor), o argumento baseado em suas prescrições (os quais, como pode ser facilmente verificado, diferem amplamente da legislação do Pentateuco) é infundado ao tentar afirmar que Ezequiel influenciou a legislação de Levítico 16.

10. Referências no NT. A referência ao jejum em Atos 27.9 geralmente é interpretada como se referindo ao Dia da Expiação, pois este é o único jejum mencionado na lei mosaica. Mesmo uma leitura superficial da carta aos Hebreus mostrará que ela se move na atmosfera e nos rituais do sistema de sacrifícios do AT — principalmente o Dia da Expiação. O propósito do escritor sagrado é claro: quer demonstrar o cumprimento definitivo do evento central das Escrituras, a expiação de Cristo no Calvário.

A carta aos Hebreus explica o ritual do Dia como um tipo da expiação realizada por Cristo (Hb 9 e 10). O Sumo Sacerdote é o Senhor Jesus Cristo. O sangue é o seu próprio sangue derramado no Calvário. Como o sumo sacerdote do AT entrava no Santo dos Santos com o sangue do sacrifício — evidência inequívoca da privação da vida — assim também Cristo entrou no céu, apresentando-se diante do Pai em nosso favor (Hb 9.11,12). Enfatiza-se o fato de que a entrada do sumo sacerdote no Santo dos Santos, com sangue, tipificava a apresentação de Cristo no céu, em nosso favor, quando comprou nossa redenção (9.24-28).

O fato de que os mesmos sacrifícios tinham de ser repetidos todo ano mostrava de forma clara e conclusiva que a expiação definitiva ainda não se tinha realizado. Cristo providenciou a redenção eterna para o mundo (9.12). As ofertas do AT serviam somente para realizar a purificação cerimonial exterior e temporária; o sacrifício único de Cristo providenciou adequadamente a purificação interior do coração e da consciência (9.13,14). Enquanto o israelita comum não podia entrar na parte mais interior do santuário, e somente o sumo sacerdote tinha permissão para entrar, uma vez por ano, o crente hoje tem acesso constante à presença de Deus por meio da graça (4.14-16; 10.19-22). As cerimônias do Dia da Expiação encerravam-se formalmente quando a oferta pelo pecado era queimada fora do acampamento de Israel: Jesus sofreu fora dos portões de Jerusalém, quando levou sobre si a nossa punição (13.11,12).

BIBLIOGRAFIA. J. C. Rylaarsdam, IBD, I, págs. 313-316; T. K. Cheyne, EB, I, págs. 383-389; W. Moeller, ISBE, I, págs. 324-328; *Theological Dictionary of NT*, IV, págs. 924-935 (princ. págs. 927-931); M. L. Margolis, *Jew Enc.*, II, págs. 284-289; A. Edersheim, *The*

Temple: its ministry and services (1874), págs. 263-288; I. Abrahams, "High priest's procession on the Day of Atonement", JQR, 4 (1905), 17:586; L. Belleli, "High priest's procession on the Day of Atonement", JQR 3 (1905), 17:584; S. Talmon, "Yom Hakkippurim in the Habakkuk scroll", Bibliographical footnotes. *Biblica* (nov. 1951), 32:549-563; L. L. Morris, "Day of Atonement and the work of Christ", *Reformed theological review* (fev. 1955), 14:9,10; F. H. Woods, HERE (1960 ed.), V, págs. 863-867; R. L. Rubinstein, "Atonement and sacrifice in contemporary jewish liturgy", *Judaism* (1962), 11:131-143; J. Morgenstern, "Fire upon the altar once again", *Encounter* (primavera de 1965), 26:215-224; H. Cohen, "Day of Atonement", I, *Judaism* (1968), 17.352-357; H. Cohen, "Day of Atonement", II, III, *Judaism* (inverno/primavera de 1969), 18:84-90, págs. 216-22.

C. L. Feinberg

EXPIAÇÃO OU RECONCILIAÇÃO (כפר, *cobrir*; ἱλάσκομαι; καταλλάσσω, *reconciliar*). Em termos etimológicos a palavra expiação significa um relacionamento harmonioso ou aquilo que promove tal relacionamento, isto é, a reconciliação. É usada principalmente em referência à reconciliação entre Deus e o homem efetuada pela obra de Cristo. A necessidade desta reconciliação é a brecha no relacionamento original entre o Criador e a criatura, ocasionada pela rebelião pecaminosa do homem.

Por trás da palavra traduzida como "expiação" há vários termos hebraicos e gregos, os quais não correspondem exatamente um ao outro (embora o conjunto de idéias teológicas provenientes deles seja compatível). Segundo o vocabulário bíblico, a questão inicial, concernente ao significado da raiz *kāphar*, é a mais importante. A idéia fundamental dessa palavra hebraica usada com freqüência parece ser "cobrir" ou "limpar esfregando", i.e., o pecado, daí a idéia de "expiar" ou "conciliar'. Ela é usada para descrever o efeito dos sacrifícios feitos na consagração do sumo sacerdote e do altar (Êx 29.36; Lv 8.14; Ez 43.20); e dos sacrifícios anuais para a renovação da consagração do sacerdote, do povo e do Tabernáculo, oferecidos no dia chamado "Dia da Expiação". A palavra também é usada para os sacrifícios oferecidos em favor dos indivíduos, especialmente com relação às ofertas pelo pecado e pela culpa (Lv 4.20; Nm 5.8), quando aquele que as oferecia reconhecia sua culpa e corrupção. Às vezes traduzido como "fazer reconciliação", "remover", ou "reconciliar", o termo está intimamente associado à palavra *hātā*, que designa o processo pelo qual a expiação é realizada. Os termos gregos básicos são as várias formas de *hiláskomai*, "fazer propiciação", ou "fazer reconciliação", "expiar", e o verbo *katāllāsso*, que significa "reconciliar".

Quanto aos sacrifícios do AT, é importante notar que eles dão testemunho da ruptura na comunhão entre Deus e o homem pecador, reconhecem a justiça do juízo divino sobre o homem como pecador e, finalmente, constituem a provisão para o perdão do homem e a sua reconciliação com Deus, o que foi divinamente apontado. Todas essas idéias são fundamentais ao pensamento dos escritores do NT. Evidentemente, o NT acrescenta o pensamento de que sacrifícios de touros e de bodes jamais poderiam limpar definitivamente a consciência da corrupção do pecado e satisfazer a divindade ofendida. Portanto, os sacrifícios do AT tiveram seu cumprimento na morte de Cristo, que é o verdadeiro Cordeiro de Deus (Jo 1.36), o qual Deus apresentou para ser a propiciação pela fé em seu sangue (Rm 3.23-26); foi ele quem obteve a redenção eterna para a humanidade por meio do seu próprio sangue, tendo entrado de uma vez por todas no lugar santo não feito por mãos humanas (Hb 9.11).

Pode-se dizer que o sacrifício é a categoria básica do NT, usada para descrever a morte de Cristo. Por causa desta verdade, a expiação — que os sacrifícios do AT operavam de forma cerimonial — é o termo comumente empregado pelos teólogos para descrever a obra de Cristo. Pela mesma razão, em virtude do fato de o significado da morte de Cristo ser central no NT, um conjunto de ensinos muito mais amplo do que o relacionado ao sacrifício tem sido incluído na discussão teológica sobre a expiação. O que as Escrituras têm a dizer sobre a natureza de Deus, a importância da lei, o caráter do pecado, o poder das forças demoníacas, o significado da salvação e a redenção escatológica final do mundo — todos esses são temas bíblicos mais ou menos centrais nas várias "teorias" da expiação.

1. O Dia da Expiação no AT. Antes de elaborar o cabedal mais amplo de idéias envolvidas na interpretação do significado da morte de Cristo como uma expiação, temos de tratar primeiro com o sentido da expiação no AT, o que é essencial para a doutrina do NT da obra expiatória de Cristo. O material mais fundamental a este respeito refere-se ao Dia da Expiação, o qual tem sido apropriadamente chamado de "Sexta-Feira da Paixão do AT". Das várias passagens que fazem alusão a esse dia

(cp. Lv 23.26-32; Nm 18; 29.7-11), Levítico 16 é a mais importante. O Senhor deu a Moisés uma série de instruções detalhadas concernentes aos preparativos e ao cerimonial realizado neste dia. A cerimônia envolvia muitos detalhes, alguns dos quais não são bem compreensíveis, embora fique totalmente claro que naquele dia havia o mais elevado exercício da função mediadora do sumo sacerdote. Sendo ele próprio um pecador e representante de um povo pecaminoso, despia suas magníficas vestes sacerdotais, banhava-se e se vestia com roupas destituídas de qualquer tipo de ornamento, apropriadas para alguém que suplicava por perdão. Essa roupa era totalmente branca, simbolizando a pureza requerida daqueles que entrariam na presença do Santo de Israel. Assim preparado e vestido, o sumo sacerdote oferecia os sacrifícios que eram o clímax de todo o sistema de purificação em Levítico. Por meio desses sacrifícios, que envolviam a confissão do pecado (o sacerdote impunha suas mãos sobre a cabeça do bode expiatório, confessava as transgressões de Israel, colocando-as sobre a cabeça do bode, Lv 16.21), e a aspersão do sangue sete vezes no propiciatório, onde habitava a presença do Senhor, o sacerdote fazia a expiação dos pecados do povo. Assim, por meio de um ato cerimonial no santuário central, a paz e a comunhão com o Deus da aliança eram restauradas. Simbolicamente, operava-se a total remoção da causa da alienação de Deus, pela entrega da vida de um animal e pelo envio de outro animal para o deserto.

2. A expiação no NT. É este Dia da Expiação cerimonial que constitui o principal paradigma para o autor de Hebreus, em sua interpretação da morte de Cristo. Em sua utilização do material de Levítico para iluminar o significado deste fato, temos um exemplo contundente da continuidade no movimento da história redentora. O que Cristo fez é algo análogo ao que o sumo sacerdote fazia no AT. O autor desta epístola não sabia nada da abordagem que contrasta a suposta visão de Deus do AT, como uma divindade irada, cuja ira era aplacada pelo derramamento de sangue, com o Deus de Jesus do NT que, como um Pai amoroso, dispensa o favor do perdão gratuitamente a todos os seus filhos culpados. Antes, sem o derramamento de sangue não há remissão (Hb 9.22). Todos os símbolos e cerimônias no ensino do AT sobre a Expiação encontram seu verdadeiro significado e cumprimento na nova aliança no sangue de Cristo (Mt 26.28; Hb 12.24). Ele é o Servo sofredor do Senhor que traz redenção a toda a humanidade. Juntamente com esta continuidade fundamental da revelação redentora há também uma descontinuidade, uma mudança efetuada pelo movimento da história. A aliança no sangue de Cristo é uma *nova* aliança. O escritor de Hebreus contrasta nitidamente entre a obra do sumo sacerdote no AT e a obra de Cristo no NT, principalmente em termos de sua eficácia. Enquanto que o ritual anual do Dia da Expiação era repetido quando o sumo sacerdote entrava no Santo dos Santos com o sangue da vítima escolhida, Cristo entrou de uma vez por todas no verdadeiro santuário, não feito por mãos humanas, na presença de Deus, para interceder por nós com seu próprio sangue. Ele garantiu libertação perpétua para a humanidade. O acesso a Deus não é mais concedido apenas ao sumo sacerdote, o qual era ele mesmo limitado pelo tempo, lugar e circunstâncias. Cristo, o grande Sumo Sacerdote, abriu um novo e vivo caminho para Deus, um caminho pelo qual todo aquele cujo coração foi purificado da culpa do pecado pode sempre ter livre acesso ao Pai. Tendo feito a expiação pelo pecado, Cristo reconciliou o homem com Deus (cp. Hb 7—10).

A mesma interpretação básica sobre a morte de Cristo aparece por todo o NT. De acordo com Paulo, o homem é justificado pelo sangue de Cristo (Rm 5.9), pois Deus determinou que ele fosse a propiciação (RSV, expiação) por meio da fé em seu sangue (Rm 3.25). Ambos, judeus e gentios, foram reconciliados com Deus pela cruz (Ef 2.16). Cristo efetuou a paz pelo sangue da sua cruz, reconciliando o homem com Deus no corpo da sua carne por meio da morte (Cl 1.20-22). Cristo sofreu por todos, carregando nossos pecados em seu próprio corpo sobre o madeiro, curando-nos por suas pisaduras (1Pe 2.24; cp. Is 53). Portanto, podemos entender o que o Senhor disse, que o Filho do homem veio para dar sua vida em resgate de muitos (Mt 20.28), e nos unir aos remidos no livro de Apocalipse, louvando "aquele que nos ama e nos libertou dos nossos pecados" (Ap 1.5,6).

3. A doutrina da Expiação. a. *Sua razão*. Nesta breve pesquisa do material bíblico, aventuramo-nos a esboçar a doutrina da expiação abordando as questões comumente discutidas pelos teólogos. O primeiro ponto a destacar é que a expiação originou-se em Deus; foi ele quem a providenciou. Embora seja possível traçar o desenvolvimento do sacrifício de sangue entre os hebreus, não há dúvidas, tanto nos escritos proféticos como sacerdotais do AT, de que foi Deus quem determinou os vários rituais, dando a

Moisés e aos que vieram depois dele instruções concernentes à maneira como deviam ser feitos e quanto aos benefícios que trariam aos adoradores. Isso também ocorre no NT. A expiação pelo pecado proporcionada pela morte de Cristo teve sua fonte em Deus. É ele quem "estava em Cristo, reconciliando consigo o mundo" (2Co 5.19). A razão suprema para sua iniciativa não está em qualquer necessidade imposta sobre ele, mas em seu amor livre e soberano. "Deus amou ao mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna" (Jo 3.16). Esta é a conclusão da revelação; i.e., a expiação encontra sua explicação definitiva num desejo insondável de Deus em relação às suas criaturas pecaminosas e alienadas. Ele se agradou, por razões que só ele conhece, em demonstrar seu amor àqueles que são indignos. O Senhor amou os homens com amor eterno (Jr 31.3), e no tempo devido demonstrou este amor no fato de que Cristo morreu por eles quando ainda eram pecadores (Rm 5.8). Esta, então, é a razão final para a expiação. Quando a Bíblia diz que Deus é amor (1Jo 4.7,8), ela ensina que o amor não é um aspecto incidental do ser de Deus, algo que ele escolhe ser ou não ser, como lhe aprouver. Pelo contrário, é a essência do seu ser. Embora as pessoas possam não descobrir a razão nelas mesmas, ou seja, nenhum valor ou dignidade que justifique o amor divino, ainda assim Deus as ama porque ele é amor. O Senhor diz que amou seu povo, não porque era mais numeroso do que as outras nações — pois era o menor — mas porque o amava (Dt 7.6-8). Quer dizer, amava seu povo porque o amava; a razão para o seu amor está escondida nele mesmo, cujo nome é "Sou o que Sou" (Êx 3.14).

A principal palavra usada no NT para o amor divino é *agape*. Significativamente, *eros*, a palavra viril para amor na filosofia grega, não é utilizada. A explicação mais plausível é que o amor erótico, quer descreva a relação entre os sexos ou, de acordo com Platão, a aspiração da alma pelas idéias, é o amor pelo digno, o amor baseado no valor. Em contraste, a aliança de amor de Deus por seu povo (*agape*), a qual o levou a providenciar a expiação pelo pecado, é o amor pelo indigno. Mesmo quando seu povo, como uma esposa infiel, prostituiu-se com outros deuses, o Senhor ainda o amou (Os 11.8,9). João escreveu: "Nisto consiste o amor: não em que nós tenhamos amado a Deus, mas em que ele nos amou e enviou o seu Filho como propiciação pelos nossos pecados" (1Jo 4.10). Este "amor divino, que a todo amor excede" não pode ser frustrado no final; Paulo diz que é um amor do qual nada pode nos separar (Rm 8.38,39). A razão para isto é que seu amor não é condicionado a nada que o homem faça; seu amor é soberano e livre.

b. *Sua natureza.* Se o amor é a razão para a expiação, ainda podemos perguntar porquê o amor devia adotar este método para cumprir seu propósito urgente. Respondendo a esta questão, os antigos Pais da Igreja enfatizaram muito uma palavra de Jesus registrada em Marcos 10.45 e Mateus 20.28: "O próprio Filho do homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate [*lutron*] de muitos". Resgatar alguém significa redimi-lo, comprando sua liberdade por meio do pagamento de um preço. Assumia-se que Cristo deu sua alma, em lugar da do homem, ao diabo e pagou o preço do resgate para libertar o homem do seu poder. A teoria era que visto que os primeiros pais, Adão e Eva, venderam suas alma ao diabo, este tinha direito legal sobre os homens, o que, por uma questão de justiça, Deus teria de respeitar. Por esta razão Jesus deu sua alma como preço de resgate para a libertação do homem e "desceu ao inferno", como diz o Credo Apostólico. Entretanto, após fazer a barganha, Satanás não conseguiu prender Jesus no inferno. No terceiro dia ele ressuscitou triunfante, levando consigo todos os remidos.

Evidentemente Jesus não disse que veio para dar sua vida como resgate *ao diabo*, nem tampouco o NT diz isso, elaborando esta doutrina da redenção ao fazer tal afirmação. É verdade que o conceito de resgate pressupõe escravidão, a necessidade de libertação e o pagamento de um preço para se obter a liberdade. Entretanto, a ênfase primária das Escrituras é sobre do que o homem é resgatado, e não para quem o preço do resgate é pago. A implicação geral da Bíblia é que a obra expiatória de Cristo encontra seu objetivo supremo em Deus; a reconciliação é com Deus. É mais natural, quando pensamos na morte de Cristo como resgate, admitir que o pagamento foi feito para Deus, no sentido de que os homens lhe devem obediência irrestrita, um débito que os pecadores não podem pagar, mas que é pago por Cristo em seu favor, por meio de sua obediência até a morte "e morte de cruz" (Fp 2.8).

Embora as Escrituras não apresentem uma teoria de "resgate-pago-para-o-diabo", elas ensinam que o remido está seguro contra o poder do diabo; esta é a verdade contida no "conceito clássico" ou antigo da expiação como *Christus Victor*. O diabo tem os pecadores sob seu poder; como um cruel

feitor ele os induz ao pecado. Mas, por meio de sua morte, Cristo redimiu o homem dessa escravidão. (Note a exatidão teológica de Bunyan em seu livro *Holy War*, ao descrever como Diabolus começou a tremer diante da perspectiva da iminente vitória de Emanuel e saiu clandestinamente pelo portão da cidade, à noite, para ter um diálogo com o Príncipe. Sua reivindicação de direito sobre a cidade de Alma Humana foi repudiada, bem como seu esforço para realizar uma barganha. Foi denunciado como usurpador e forçado a abdicar.) Hebreus 2.14 diz que Cristo participou da carne e do sangue da humanidade, para que por meio da morte ele pudesse destruir aquele que tem o poder da morte, ou seja, o diabo. Paulo referiu-se ao triunfo que Cristo obteve sobre principados e potestades na cruz, expondo-os publicamente (Cl 2.15).

A questão concernente ao motivo pelo qual o amor de Deus se expressa mediante a expiação, ao qual os antigos Pais responderam por meio da teoria do resgate, foi profundamente explorada por Anselmo de Cantuária em sua obra clássica *Cur Deus Homo* (final do séc. 11, início do séc. 12). Sua resposta foi que, embora a redenção seja motivada pelo amor de Deus, precisa ser realizada em coerência com sua justiça. Então, a necessidade da expiação é uma inferência do caráter de Deus. O pecado é rebelião contra Deus, e ele inevitavelmente deve reagir com ira. O pecado de fato cria uma terrível responsabilidade e a inexorável exigência da justiça divina deve ser satisfeita. A verdade de que Deus é amor não é a única na Bíblia. O Deus da Bíblia revela sua ira contra seus inimigos (Na 1.2); ele é "tão puro de olhos, que não podes ver o mal e a opressão não podes contemplar" (Hc 1.13). O Deus de Jesus Cristo deve ser temido como "aquele que pode fazer perecer no inferno tanto a alma como o corpo" (Mt 10.28). "A ira de Deus", Paulo escreveu, "se revela do céu contra toda impiedade e perversão dos homens que detêm a verdade pela injustiça" (Rm 1.18).

Portanto, a morte de Cristo é o meio pelo qual Deus revela que é justo, perdoando os pecados e justificando aquele que tem fé em Jesus (Rm 3.24-26). Deus, justamente, exige satisfação pelo pecado, e como tal satisfação é dada pela morte de Cristo, o pecador é perdoado e a punição é suspensa. A essência da teoria de Anselmo sobre a expiação, a satisfação vicária ou substitutiva, é a teoria que tem dominado a tradição ortodoxa.

As objeções básicas a essa teoria nos levam de volta a uma espécie de "divisor de águas" teológico, e teríamos de ir muito além da abrangência deste artigo para explorar todos os aspectos da questão. Por um lado, argumenta-se que a idéia de *satisfação* é hostil à visão fundamental de que Deus é amor, uma espécie de remanescente do conceito imperfeito de uma divindade irada retratada no AT. Além disso, alega-se que a noção de sofrimento *vicário* é desprovida de ética. Como alguém pode alcançar o favor divino no lugar de outrem? Anselmo, devemos dizer, jamais levou tais questões a sério. Pois ele supunha, com base nas Escrituras, que o caráter de Deus exige a expiação. Quanto à expiação *vicária*, ele argumentava que somente o Deus-homem podia fazer tal coisa, já que era o homem o ofensor e Deus contra quem a ofensa foi dirigida.

Em última análise, a questão é se cremos que as formas de pensamento das Escrituras são uma revelação final e permanente. Apesar de todas as limitações na formulação de Anselmo, parece-nos que ele captou um aspecto essencial do ensino bíblico. De acordo com Isaías 53, o Servo Sofredor foi ferido pelas *nossas* transgressões, foi moído pelas *nossas* iniqüidades; o castigo que *nos* dá paz estava sobre *ele* e pelas *suas* pisaduras fomos curados. Paulo segue na mesma direção, afirmando que "aquele que não conheceu pecado, [Deus] o fez pecado por nós; para que, nele, fôssemos feitos justiça de Deus" (2Co 5.21). Cristo não foi feito pecador no sentido de ser poluído interiormente. Em vez disso foi considerado pecador; o pecado do homem lhe foi imputado, assim como sua justiça foi imputada aos homens. Ele levou sobre si a condenação do pecado, de maneira que agora não há mais condenação para aqueles que estão em Cristo Jesus (Rm 8.1). Ele foi feito "maldição por nós", a fim de que nele fôssemos feitos justiça de Deus (Gl 3.13). Cristo apresentou uma satisfação vicária pelo pecado. Não fez isso colocando algo no lugar da penalidade, mas sim pelo sofrimento vicário da penalidade. Este é o ponto essencial da teoria de Anselmo.

Devemos notar que Anselmo concebeu a idéia da satisfação apresentada por Cristo unicamente em termos da sua morte; o calvário era o único grande ato desnecessário da história, o qual aliviou Deus de qualquer necessidade de punir o pecador. É verdade que as Escrituras enfatizam a morte de Cristo, mas não se deve ignorar que sua morte, de acordo com as Escrituras, é o clímax de uma vida de perfeita obediência. "... tornando-se obediente até a morte, e morte de cruz" (Fp 2.8). "Embora sendo Filho, aprendeu a obediência pelas coisas que sofreu" (Hb 5.8). Em Romanos 5.12-19, há uma clara referência ao ato de *obediência* de Cristo, em contraste ao ato de desobediência do

primeiro Adão, um ato de obediência por meio do qual muitos são feitos justos. Assim Cristo se torna o perfeito Sumo Sacerdote, tendo não somente removido a sanção da quebra da lei mediante o ser feito maldição, mas também cumprindo os requisitos da lei por sua vida sem pecado, alcançando assim a perfeita justiça.

Uma terceira teoria sobre a expiação, às vezes chamada de "teoria da influência moral", tem suas raízes no ensino de Abelardo (1079-1142) e floresceu no liberalismo protestante. De acordo com ela o significado básico da expiação é o que Schleiermacher chamou de "elevação moral", uma nova atitude em relação à vida. Não há uma inimizade objetiva da parte de Deus; a morte de Cristo não tem nada a ver com a expiação no sentido de remoção da alienação divina. Em vez disso, a fidelidade de Cristo, mesmo diante da morte, revelou o amor divino e dissipou a desconfiança humana em Deus, a qual está baseada na falta de entendimento do caráter divino. Assim, o homem é justificado pela morte de Cristo no sentido de que, por meio do calvário, o amor é incitado no coração dos homens e estes são levados ao arrependimento de seus pecados.

Julgada pelo ensino das Escrituras, essa teoria é defeituosa e inadequada; a própria essência da doutrina da expiação se perde. Entretanto, há nela um elemento essencial de verdade, pois a morte de Cristo tem uma profunda influência sobre seus beneficiários. Em virtude de Deus ser reconciliado com o pecador em Cristo, os homens são admoestados a se reconciliarem com Deus. A resposta cristã à morte de Cristo é "nos gloriamos em Deus por nosso Senhor Jesus Cristo, por intermédio de quem recebemos, agora, a reconciliação" (cp. Rm 5.8-11). Por essa razão, Paulo pode descrever seu trabalho na bela figura de um ministério de reconciliação. Como um embaixador de Cristo, a quem foi confiada a mensagem de reconciliação, ele roga a todos os homens que se reconciliem com Deus (2Co 5.18-21). Se a expiação deve se tornar uma realidade pessoal na vida do indivíduo, deve haver esta mudança radical e interior, a resposta de amor, por parte do pecador, é amar.

c. *Sua perfeição*. Existem muitos aspectos da doutrina bíblica da expiação que podem ser incluídos neste tópico. Historicamente os católicos romanos e os protestantes estão divididos quanto a questão da necessidade de haver uma satisfação temporal para os pecados pós-batismo, o primeiro ensina que tal satisfação é feita por meio de penitências ou purgatório. Os protestantes acreditam que Cristo apresentou uma satisfação plena e completa por todos os pecados, de forma que tal ensino impinge a perfeição da obra expiatória de Cristo. Os protestantes também defendem a perfeição da obra de Cristo contra o sacramento da missa, o qual, supostamente, é uma reiteração real, embora não literal, do sacrifício do calvário. Embora acreditem que a eficácia da expiação de Cristo seja aplicada continuamente através dos séculos, não acreditam que seja possível aumentar sua eficácia por meio da repetição constante. De fato, o escritor de Hebreus comenta sobre a imperfeição da antiga ordem, na qual os sacrifícios do sacerdócio arônico tinham de ser repetidos constantemente, não proporcionando uma solução final para o problema do pecado. Agora, porém, Cristo aboliu o pecado de uma vez por todas por meio do sacrifício de si mesmo e, por meio de sua oferta única aperfeiçoou para sempre aqueles que são santificados (Hb 9.26; 10.14).

Ao falar sobre a perfeição da expiação, uma palavra deve ser dita sobre a cura divina. A cura geralmente é associada à fé, mas basicamente tem a ver com a expiação. "A fé que cura" pressupõe que, na expiação, nosso Senhor contemplou o corpo humano, bem como a alma. Assim, aqueles que enfatizam a cura física, se colocam tal doutrina acima da fé geral em Deus, diriam que a fé que cura é uma fé no Salvador que "tomou as nossas enfermidades e carregou as nossas doenças" (Mt 8.17). Não confiar em Cristo para a libertação das aflições do corpo, bem como dos pecados da alma, é impugnar a perfeição da sua obra expiatória. Os evangélicos jamais duvidaram da eficácia da expiação para todo o homem afirmando a ressurreição do corpo, de maneira que a morte de Cristo torna-se a "morte das mortes" para todo aquele que morre nele. Entretanto, o fato óbvio de que todos os homens morrem fisicamente, mesmo aqueles que proclamam a "fé que cura", tem levado a igreja como um todo a concluir que os benefícios redentores da expiação, no que diz respeito ao corpo, devem aguardar o *eschaton*, quando não haverá mais nenhuma maldição, nem tristeza, nem lágrimas, nem nada semelhante (Ap 21.4).

d. *Sua extensão*. Talvez o aspecto mais discutido da expiação, hoje, seja sua extensão, que também é um aspecto da sua perfeição. No antigo debate calvinista-arminiano desta questão o resultado tem sido sempre igual. Nem todos os homens serão redimidos pela morte de Cristo, mas somente aqueles que crêem (arminianos), somente

os eleitos por Deus (calvinistas). Para aqueles que morrem sem Cristo haverá somente a separação eterna de Deus.

Na teologia contemporânea muita ênfase tem sido dada na extensão universal ou cósmica da expiação, e em muitos casos este universalismo advoga de forma direta a restauração de toda criatura caída e alienada à comunhão com Deus. Diferentemente do velho universalismo que tornava todas as religiões esforços igualmente válidos na busca da comunhão com Deus, o novo universalismo é declaradamente cristão; os homens são reconciliados com Deus somente por intermédio de Cristo. Entretanto, todos os homens estão reconciliados e mais cedo ou mais tarde perceberão isso. Jesus Cristo é o Cordeiro de Deus que tira o pecado do *mundo* (Jo 1.29); Deus, em Cristo, reconciliou o *mundo* consigo mesmo (2Co 5.19); em Cristo *todos* serão vivificados (1Co 15.22); pois ele é a propiciação pelos pecados *do mundo inteiro* (1Jo 2.2). Esta corrente de universalismo é enfatizada como apontando para o tempo da restauração de todas as coisas (*apokatastasis*) sobre a qual Pedro fala no primeiro sermão cristão (At 3.21). Às vezes admite-se que nem todos os homens partem desta vida reconciliados com Deus. No final, porém, serão reconciliados, mesmo que tal reconciliação seja retardada até que estejam "totalmente na eternidade". Entretanto, não há uma base bíblica clara para esta afirmação. De fato, a exortação uniforme da Bíblia, para aqueles que chegam aos pés da cruz, é "eis agora, o tempo sobremodo oportuno, eis, agora, o dia da salvação" (2Co 6.2). Aqueles que não ouvem são descritos por Paulo como "não tendo esperança e sem Deus no mundo" (Ef 2.12). Portanto, a menos que estejamos dispostos a fazer correções radicais na tradição apostólica, eliminando o inferno, não podemos impor a linguagem do universalismo sobre as Escrituras. Embora possamos desejar que a expiação seja extensiva a todos os homens, parece que na mente dos escritores da Bíblia a expiação é universal no sentido de que homens de todas as nações, tribos e línguas um dia estarão diante do Cordeiro, vestidos de branco, com palmas da vitória nas mãos (Ap 7.9). Então, é neste sentido que devemos conceber a perfeição da obra expiatória de Cristo. *Veja também* SALVAÇÃO; RECONCILIAÇÃO; PROPICIAÇÃO.

BIBLIOGRAFIA. G. Aulén, *Christus Victor* (1951); J. Denney, *The death of Christ* (1951); L. Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (1955); G. C. Berkouwer, *The Work of Christ* (1965).

P. JEWETT

EXTORSÃO (עשק, *violência, opressão, extorsão, ganho injusto, especialmente do pobre e necessitado pela fraude e saque* [Dt 24.14; Ez 22.7,29; Jr 6.6]; ἁρπαγή, ἅρπαξ, *roubo, saque, tomar à força, trapaça* [Mt 12.29; 23.25; Lc 18.11; Hb 10.34]). O ato ou crime de obter dinheiro ou propriedade alheia através de força sob pretexto de ocupação, fraude, falsificação, intimidação, ameaça, chantagem, opressão ou demonstração de direito.

É dito que, tão logo um homem tenha conhecido outro homem, eles começavam a trocar e também levar vantagem um sobre o outro. Numerosas passagens da Sagrada Escritura condenando a fraude e a extorsão de vários tipos indicam que mesmo o povo de Deus, freqüentemente, tornava-se culpado pela exploração de seu próximo. O próprio Deus proíbe todos os tipos de furto e fraude incluindo a extorsão (Êx., caps. 21-23). "O estrangeiro não afligirás, nem o oprimirás; pois estrangeiros fostes na terra do Egito" (Êx 22.21). O profeta Ezequiel avisa que Deus lidará de forma direta com um extorquidor (Ez 18.18) e afirma que a extorsão era um crime comum da época: "Ao povo da terra oprimem gravemente, e andam roubando, e fazem violência ao aflito e ao necessitado e ao estrangeiro oprimem sem razão" (Ez 22.29). O salmista pregou que os homens que colocam confiança na extorsão e no roubo seguem uma esperança vã (Sl 62.10).

A extorsão, através do interesse excessivo, ou a usura é particularmente um duro golpe para evitar a exploração do infortúnio de um companheiro israelita (Lv 25.35,36; Dt 23.19). O Talmude e os rabinos chamavam a usura de "a abominação das abominações" e a comparavam com o assassinato. O AT não tem paciência com a desculpa de que o extorquidor está dentro da lei; legalmente ou ilegalmente isso está sempre errado. Uma forma comum de extorsão era induzir um homem a um enorme empréstimo ou penhor, e então reaver a hipoteca e forçá-lo a tornar-se um escravo (Lv 25.39,47). Insolvência era a causa comum do povo ser reduzido a escravidão em Israel. Não era desconhecido que um marido falsamente acusaria sua nova esposa de não ser uma virgem para obter o pagamento pelo casamento (Dt 22.29). Muita extorsão continuou ao longo das rotas de caravana. Líderes de bandidos forçaram comerciantes a pagar tributo para não serem roubados.

Jesus apontou acusações de extorsão, fraude e roubo contra o povo de sua época, particularmente os fariseus, nos termos mais fortes que seus ouvidos poderiam suportar: "Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas! Pois que limpais o exterior do copo e do prato, mas o interior está cheio de

rapina e de iniqüidade" (Mt 23.25; cp. Lc 18.11). João Batista aconselhou cobradores de impostos e soldados arrependidos: "Não peçais mais do que o que vos está ordenado... A ninguém trateis mal nem defraudeis, e contentai-vos com o vosso soldo" (Lc 3.13,14). O lance final é dado por Paulo: "... nem os ladrões, nem os avarentos, nem os bêbados, nem os maldizentes, nem os roubadores herdarão o reino de Deus" (1Co 6.10).

BIBLIOGRAFIA. R. de Vaux, *Ancient Israel* (1961), págs. 172,173; H. Daniel-Rops, *Daily Life in Palestine at the Time of Christ* (1962), págs. 219-221; G. A. Buttrick, IDB, págs. 201,202.

L. M. Petersen

EZBAI (אזבי, LXX, Ἀζωβε, e outros, *brilhante, belo* [?]). O pai de Naarai que foi um dos trinta homens valentes de Davi (1Cr 11.37). O paralelo em 2 Samuel 23.35 tem "Paarai, o Arbita." Alguns MSS da LXX da última passagem lêem, porém, ὑιος (τοῦ) Ἀσβί, de acordo com 1 Crônicas 11.37.

Não há um consenso de opinião acerca da harmonização de "Ezbai" com "o Arbita", embora alguns eruditos prefiram a leitura de 2 Samuel mencionando o arábico em Josué 15.52, ou a leitura "o Arqueu" como em Gênesis 10.17 e 1 Crônicas 1.15.

E. L. Ackley

EZBOM (אצבון; LXX Ἀσεβών, θασοβάν; significado desconhecido). 1. Um chefe de família da tribo de Benjamim, registrado como o filho de Belá (1Cr 7.7).

2. O filho de Gade e como tal, cabeça de uma das famílias de Gade (Gn 46.16). Ele é chamado de Ozni na lista (Nm 26.15-18). Nem Ezbom de Benjamim nem Ezbom de Gade é conhecido fora dessas referências.

G. G. Swaim

EZEL (אזל) Conforme o TM de 1 Samuel 20.19, o nome de uma pedra (como KJV). Mas a LXX (e ARC) entendem esta como um erro pelo "monte de pedras erigido além", uma leitura requerendo apenas a transposição de duas letras no Heb.

EZEM, AZÉM (עצם, LXX Ασομ, Ιασον, Αισεμ; esqueleto, poderoso, fortaleza). (Azém encontrada somente na KJV de Josué 15.29; 19.3). Uma cidade no extremo sul de Canaã nomeada primeiro por Judá (Js 15.29) e depois por Simeão (Js 19.3; 1Cr 4.29). As seguintes identificações são propostas: (1) El-Aujeh, 15 m a sudoeste de Reobote (Young); (2) Azmom de Números 34.4 e Josué 15.4 (HDB, ISBE); (3) Umm el-'Azam (-'Azem, - 'Izam) (GTT). A localização desta última é disputada, mas fica provavelmente cerca de 12 m a sudeste de Berseba.

A. L. Ackley

EZEQUE (עשק, significando *opressão*, 1Cr 8.39). Uma família da tribo de Benjamim descendente de Saul, rei de Israel.

EZEQUIAS (חזקיה; LXX Ἐζεκίας, significando *Yahweh tem fortalecido*). Ezequias foi um descendente de Davi e rei de Judá. Três relatos são apresentados sobre seu reinado (2Rs 18.1—20.21; 2Cr 29.1—32.33; Is 36.1—39.8).

1. Cronologia
2. Supremacia assíria no Crescente Fértil
3. Sistemas político e religioso de Ezequias
4. A ameaça assíria

1. Cronologia. O reinado de 29 anos de Ezequias é melhor datado nas três décadas de 716/15 a 687/86 a.C. A pesquisa extensiva sobre a cronologia desse período por E. R. Thiele (págs. 118-140) reflete algumas dificuldades na interpretação dos sistemas de datas durante o período do AT e aguarda mais análises. Adotando as datas acima para Ezequias, a interpretação dos dados bíblicos e sua sincronização com as cronologias da Síria, Assíria, Babilônia e Egito parecem oferecer a melhor solução para as dificuldades, considerando o conhecimento atual. Baseados nessa cronologia, alguns dos eventos importantes durante a vida de Ezequias podem ser datados como segue:

740 - Nascimento de Ezequias
736 - Acaz começa a co-regência com Jotão
732 - Damasco rendido à Assíria
Jotão morre
Oséias substitui Peca em Samaria
727 - Salmaneser V torna-se rei da Assíria
723 - Samaria conquistada pela Assíria
722 - Sargão torna-se rei da Assíria
716/15 - Acaz morre, Ezequias torna-se rei
711 - Asdode conquistada por Sargão II

705 - Senaqueribe torna-se rei da Assíria
701 - Doença de Ezequias, 15 anos de extensão
Libertação da pressão assíria
Merodaque-Baladã congratula Ezequias
697 - Manassés torna-se co-regente com Ezequias
689 - Babilônia destruída por Senaqueribe
688 - Senaqueribe tropeça em sua segunda ameaça de conquistar Jerusalém

2. Supremacia assíria no Crescente Fértil. O reinado de Ezequias pode ser entendido melhor considerando a pressão internacional que os reis assírios trouxeram sobre Judá durante a vida de Ezequias.

Judá emergiu como o poder mais forte no centro da Palestina sob o comando de Uzias durante a década de 750 a 740 a.C. Israel tinha desfrutado seu maior auge de prosperidade econômica e política sob Jeroboão II, que morreu em 753 a.C. Durante as três décadas seguintes, revoluções e mudanças de dinastias ocorreram várias vezes, até que Samaria rendeu-se aos assírios em 723 a.C. O agressivo movimento para oeste de Tiglate-Pileser, que governou a Assíria de 745-727 a.C., foi temporariamente detido por uma coalisão no norte da Síria, em cerca de 743 a.C., na qual Azarias (Uzias), rei de Judá, participou em uma batalha em Arpade. Visto que Menaém, o rei de Israel, pagava tributo a Tiglate-Pileser, os assírios não avançaram para o sul, de modo que Uzias foi capaz de manter uma política anti-Assíria. Jotão continuou sua política, mas provavelmente foi substituído por Acaz, porque o último adotou uma política pró-Assíria em 736/35 a.C. Ao mesmo tempo, Peca em Samaria e Rezim em Damasco formaram uma aliança para resistir a agressão assíria. Acaz triunfou em sua aliança assíria até quando os dois reis do norte invadiram Judá temporariamente. O envolvimento político de Acaz, que encontrou o rei assírio em Damasco quando Rezim e Peca estavam ambos destronados, trouxe idolatria e paganismo ao Templo onde somente Deus devia ser adorado.

Por volta de 723 a.C., Salmaneser V invadiu Israel e conquistou Samaria. Sargão II, 722-705 a.C., avançou ao sul, ao longo da costa mediterrânea conquistando Asdode em 711 a.C. Quando Senaqueribe subiu ao trono assírio em 705 a.C., ele começou a conquista de muitas cidades na planície costeira, gabando-se de que ele havia sujeitado quarenta e seis cidades muradas. Embora ele ameaçasse Ezequias várias vezes, ele nunca foi bem sucedido em conquistar Jerusalém. Em 701 a.C., os planos de Senaqueribe foram abruptamente encerrados quando ele teve de retornar para reprimir uma rebelião babilônica. Após destruir a Babilônia em 689 a.C., ele pode ter feito outra tentativa de reprimir Ezequias. Senaqueribe nunca alega em seus registros ter conquistado Jerusalém. Em 681 a.C. Senaqueribe foi morto por dois de seus filhos e sucedido por outro filho chamado Esar-Hadom.

3. Sistemas político e religioso de Ezequias. Ezequias encarou um reino em necessidade de extensivas reformas políticas e religiosas. Sob Acaz, que tinha desafiado as advertências e conselhos de Isaías, a idolatria foi promovida a um grau inédito através da sua aliança com a Assíria. Ezequias não estava interessado em batalhar a favor dos reis assírios de forma política ou religiosa.

Ezequias reagiu drasticamente às condições idólatras que prevaleciam em Judá e Jerusalém. Estando profundamente ciente de que os israeli-



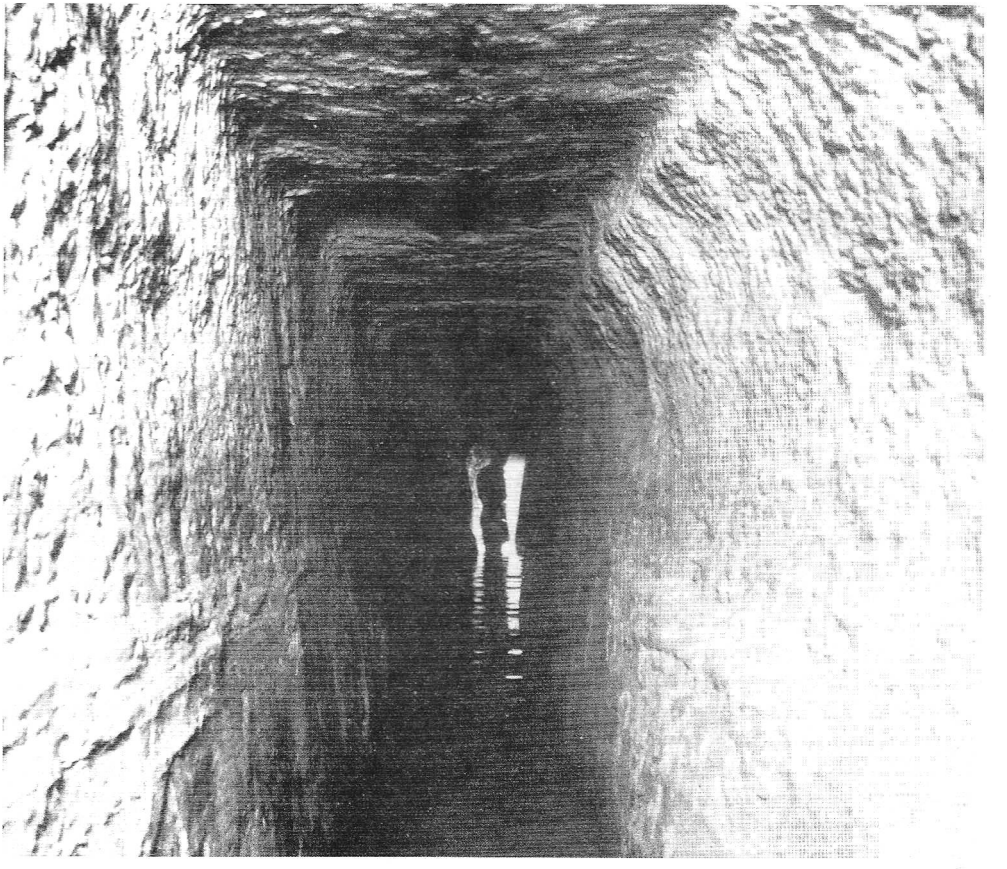
A inscrição encontrada no túnel de Siloé, descrevendo como os minerculores, escavando o canal de água de cima para baixo, finalmente chegavam ao centro. A escrita hebraica arcaica apóia uma data no reinado de Ezequias. © *Istanbul Museum*

tas eram o povo escolhido de Deus, ele forneceu liderança como rei para iniciar um programa de reforma para honrar Deus em concordância com a revelação mosaica.

O Templo em Jerusalém foi reaberto. Aos levitas foi dada a responsabilidade de repará-lo e renová-lo para que Deus pudesse ser novamente adorado da forma correta. Todas as coisas associadas à idolatria foram removidas ao ribeiro de Cedrom, enquanto os vasos que tinham sido profanados foram santificados para o Templo com a finalidade de serem usados pelos sacerdotes e levitas em seus ministérios. A iniciação dos sacrifícios foi acompanhada por grupos musicais que continham harpas, címbalos e liras como era o costume no período de Davi. Os holocaustos foram acompanhados por canto litúrgico no qual salmos de Davi e Asafe eram usados pelos participantes.

Com Israel sendo reduzida à posição de província assíria, Ezequias aproveitou-se da oportunidade de convidar os israelitas das tribos do norte para se juntarem na celebração da páscoa em Jerusalém. Muitos responderam ao convite de Ezequias. Exceto pela observação da Páscoa ter sido feita com um mês de atraso com a finalidade de dar tempo adequado para a preparação, os líderes religiosos sob o comando de Ezequias seguiam cuidadosamente as instruções mosaicas. A alegria da celebração dessa Páscoa tinha sido previamente excedida apenas no período quando o Templo tinha sido dedicado sob Salomão.

Por toda Judá, Benjamim, Efraim e Manassés houve sinais de reforma religiosa na destruição dos ídolos. Colunas, Aserá (bosque), lugares santos e altares foram demolidos em toda terra. O próprio Ezequias exemplificou seu interesse destruindo a serpente de metal que Moisés tinha erguido no deserto (Nm 21.4-9), para que o povo não pudesse mais usá-la como um objeto de adoração.



O túnel de Siloé, com uma extensão de 542 m, construído por Ezequias para trazer água a Jerusalém, tirada de uma fonte de fora da cidade (2Rs 20.20) © *P.A.M.*

Ezequias, como Davi, forneceu liderança na organização dos sacerdotes e levitas para os cultos religiosos regulares. O dízimo foi reinstituído e distribuído aos líderes religiosos que se dedicavam ao serviço de Deus em concordância com a lei. As contribuições foram tão generosas que todos os sacerdotes e levitas tiveram sustento suficiente para envolverem-se em suas responsabilidades religiosas. Foram feitos planos para observar as festas e estações regularmente, conforme a ordem prescrita na lei de Moisés. Como um todo, a formação religiosa sob Ezequias foi um sucesso claro.

Da perspectiva política e militar, Ezequias forneceu liderança forte igualmente a Judá. Quando Sargão II avançou na área dos filisteus e capturou Asdode, desenvolveu-se uma tensão internacional. Isaías avisou Ezequias e seu povo para não interferir no cerco de Asdode, para que Jerusalém não se tornasse diretamente envolvida e atacada pelos assírios (Is 20.1-6).

Durante esse período, Ezequias fez uma preparação extensiva de antemão acerca da agressão assíria. Como parte desse programa de defesa ele construiu fortalezas ao redor de Jerusalém, estimulou artífices na produção de escudos e armas e organizou suas forças guerreiras sob comandantes de combate.

Percebendo a importância de um fornecimento adequado de água, Ezequias construiu um túnel com extensão de 542 m através da rocha, desde a fonte de Giom até o tanque de Siloé. O muro da cidade foi prolongado para cercar essa fonte vital de água. Na área ao redor de Jerusalém, outras fontes de água foram interceptadas na medida do possível, para que a invasão assíria não fosse capaz de utilizá-las em seu proveito.

Ao guiar seu povo em extensivas reformas religiosas e militares preparando-os para a ameaça iminente dos assírios, Ezequias exemplificou diante do seu povo uma atitude de confiança em Deus. Ele lhes assegurou corajosamente que Deus os sustentaria para resistir ao inimigo, que era dependente de "um braço de carne" (2Cr 32.1-8).

4. A ameaça assíria. Os relatos bíblicos dos relacionamentos entre Judá e Assíria durante a era Ezequias-Senaqueribe, a extensão da vida de Ezequias e os contatos de Judá com a Babilônia são muito extensivos e detalhados, mas eles não estão necessariamente em ordem cronológica. A seqüência exata do tempo é freqüentemente omitida. Embora uma certa quantidade de problemas espera solução, parece provável que os relatos bíblicos e seculares possam ser razoavelmente integrados permitindo a seqüência de desenvolvimentos na seguinte ordem.

Em 705 a.C., Senaqueribe enfrentou muitas rebeliões quando ele sucedeu Sargão como rei da Assíria. A Babilônia se rebelou sob Merodaque-Baladã, que por volta de 702 a.C. abandonou o trono para Bel-ibni. O nacionalismo surgiu no Egito sob Shabako, um rei etíope que fundou a 25ª dinastia em cerca de 710 a.C. Tendo forçado Merodaque-Baladã para o exílio, Senaqueribe retornou ao oeste para dominar a Fenícia e outros centros de resistência costeiros, avançando para a planície marítima ao oeste de Jerusalém. Por volta de 701 a.C., ele gabou-se sobre a conquista de quarenta e seis cidades muradas e a tomada de 200.000 cativos.

De Ezequias ele exigiu um tributo excessivo em prata e ouro e então enviou representantes à Jerusalém para intimidar o rei e seu povo (2Rs 18.13—19.8; Is 36.1—37.8). Falando na língua hebraica, os assírios avisaram ao povo de que o Deus deles não lhes daria ajuda além do que os deuses pagãos das outras cidades haviam dado à resistência fútil deles contra o poder assírio. Ezequias reagiu com grande angústia, foi ao Templo vestido de saco e mandou comunicar Isaías. Este predisse que Senaqueribe ouviria um rumor e de repente retornaria à sua própria terra, onde ele morreria pela espada (2Rs 19.7). Brevemente após isso, Senaqueribe recebeu uma notícia de que a Babilônia estava em rebelião. Imediatamente ele abandonou o cerco de Laquis e partiu sem conquistar Jerusalém. Em seus registros ele simplesmente gaba-se de aprisionar Ezequias como um pássaro em uma gaiola.

Com a saída dos assírios da Palestina, as cidades e nações circunvizinhas expressaram suas congratulações a Ezequias com muitos presentes (2Cr 32.23). Esses presentes, além do reatamento do comércio, conduziu a um período de prosperidade econômica tal como Judá não tinha desfrutado há algum tempo.

Muito provavelmente foi em 701 a.C. que Ezequias ficou seriamente doente. Embora advertido por Isaías para preparar-se para a morte, a oração de Ezequias foi respondida no prolongamento da sua vida por um período de 15 anos bem como na promessa da libertação dos assírios (Is 38.4-6; 2Rs 20.1-11).

As congratulações de Merodaque-Baladã podem ter sido um reconhecimento do restabelecimento físico de Ezequias, bem como sua resistência bem sucedida ao rei da Assíria. O triunfo da recuperação pessoal e nacional de Ezequias foi apenas moderado pela predição de Isaías, que



Moedas do 4º séc. de Bete-Zur, inscritas com "Ezequias" e "Judá". © *P.A.M.*

subseqüente ao seu reinado, Judá estaria sujeita ao cativeiro babilônico.

Após uma década ou mais de repetidas rebeliões, Senaqueribe destruiu a Babilônia em 689 a.C. Ouvindo sobre o avanço de Tiraca, rei da Etiópia, Senaqueribe pode ter tentado atravessar o deserto árabe em direção ao Egito em 688 a.C. Desta vez ele enviou uma carta a Ezequias (2Rs 19.9-34; Is 37.9-36). Ezequias respondeu muito calmamente a essa ameaça, estendendo essa carta perante o Senhor no Templo e orando na confiança de que Deus os livraria. De Isaías veio a mensagem de que o rei da Assíria retornaria pelo caminho em que veio. Subseqüentemente, o exército de Senaqueribe foi dizimado de uma maneira milagrosa por 185.000 homens (2Rs 19.35-37). Senaqueribe provavelmente retornou atravessando o deserto, abandonando suas esperanças de conquistar Ezequias e Tiraca. Em 681 a.C., ele foi morto pelos seus dois filhos conforme tinha sido predito por Isaías em 701 a.C.

Ezequias morreu em 686 a.C., tendo desfrutado de 15 anos de sua vida na paz e prosperidade. Ele foi sucedido por Manassés seu filho, que provavelmente tornou-se co-regente em 696 a.C.

BIBLIOGRAFIA. J. Finegan, *Light from the Ancient Past* (1946), págs. 170-182; W. F. Albright, "New Light from Egypt on the Chronology and History of Israel and Judah", BASOR, 130 (1953), págs. 4-11; S. J. Schultz, *The Old Testament Speaks* (1960), págs. 205-215,299-314; E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (1965), págs. 90-172.

S. J. Schultz

EZEQUIEL (חזקאל; LXX, Ἰεζεκιήλ, *Deus fortalece*). Ezequiel foi um dos maiores profetas. Ele era filho de Buzi, um sacerdote da família de Zadoque (Ez 1.3); também como Zacarias (1.1; Ne 12.12,16) e Jeremias (Jr 1.1), combinou ambos os ofícios de profeta e sacerdote, a influência levítica estando aparente nos caps. 40-48 de sua profecia. Ele foi educado em Jerusalém e talvez já tivesse começado a exercer o sacerdócio quando foi levado com outros cativos, incluindo o rei Jeoiaquim, para a Babilônia em exílio por Nabucodonosor em 597 a.C.

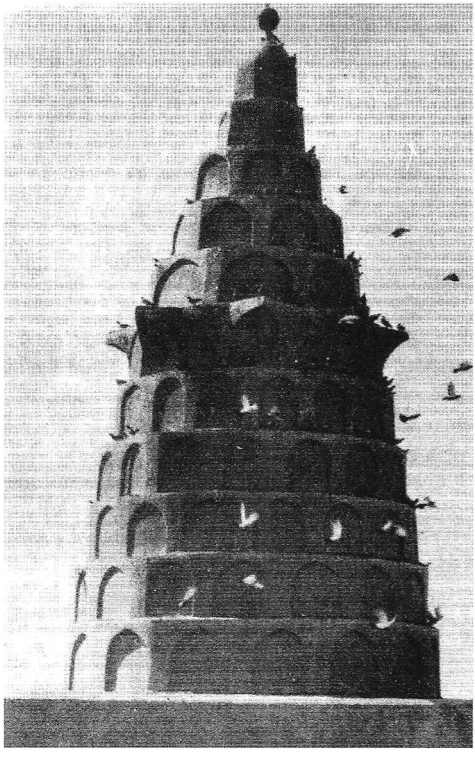
O problema concernente a idade em que Ezequiel foi levado para o exílio tem sido uma questão de discussão, mas é mais provável que ele tivesse 25 anos de idade na época. O começo da declaração de sua profecia, "no trigésimo ano... estando eu no meio dos cativos", parece ser uma referência à sua idade no período de seu chamado ao ministério profético, o qual, no verso seguinte, é datado no "quinto ano do cativeiro do rei Jeoiaquim", que também estava entre os cativos da deportação de 597 a.C. O chamado para abraçar o ministério profético, por conseguinte, veio a Ezequiel em 592 a.C. João Batista e Jesus começaram seu ministério bíblico com 30 anos de idade (Lc 3.23).

Como um membro da família de Zadoque, Ezequiel estava entre a aristocracia levada cativa por Nabucodonosor (2Rs 24.14). O profeta, portanto, estabeleceu a cronologia de sua profecia sobre os anos do rapto de Jeoiaquim (Ez 1.2; 33.21; 40.1). Sua última profecia datada é do ano de 570 a.C., no ano 27 do cativeiro de Jeoiaquim (29.17) e indica que Ezequiel exerceu seu ofício profético por pelo menos 22 anos, tendo sua primeira profecia anunciada em 592 a.C.

O ministério profético de Ezequiel está dentro de dois períodos maiores. O primeiro incluía os anos 592-586 a.C., durante os quais a mensagem do profeta — direcionada à Jerusalém — consistia de avisos reiterados e ações simbólicas designadas a trazer Judá ao arrependimento e voltar sua fé histórica em Deus. O segundo período que começou com o ano da destruição de Jerusalém e do Templo por Nabucodonosor incluía os anos 586-570 a.C. No decorrer desses anos, Ezequiel foi um pastor para os exilados e um mensageiro de conforto e esperança (Ez 33-48). 13 anos de silêncio separaram os dois períodos de ativo profetismo, tendo sido entregue em abril de 585 a.C. (32.17) a última profecia do primeiro período. Ele não foi ouvido novamente até abril de 572 a.C. (40.1). É sugerido que Ezequiel retornou a Jerusalém antes da sua queda, mas não há evidência

real disso. Ele estava na Babilônia quando a cidade caiu (cp. 33.21,22).

Os anos do cativeiro de Ezequiel foram os anos mais severos da história de Judá. O período da dominação assíria de Judá realmente começou em 722 a.C., quando o assírio Sargão tomou Samaria e destruiu o reino do norte e, ainda que Judá permanecesse num reino independente, seria forçada a pagar tributo aos assírios. Com a ascensão do poder babilônico sob Nabucodonosor em 605 a.C., através da batalha de Carquemis, a posição de Judá rapidamente ficou pior. Naquele ano, Daniel estava no grupo levado cativo pelos babilônicos guiados por Nabucodonosor. Essa foi a primeira deportação seguida em 597 a.C. por uma segunda, quando Nabucodonosor novamente invadiu Judá e tomou o jovem rei Jeoiaquim e muitos cidadãos como cativos à Babilônia (2Rs 24.14-17). Entre os cativos desta deportação estava Ezequiel. A terceira deportação de cativos judeus para a Babilônia por Nabucodonosor foi em 586 a.C., o ano da destruição da cidade de Jerusalém, do Templo e do reino de Judá. Até aqui a vida de Ezequiel correu paralelamente aos anos das maiores crises da história de Israel.



A torre cônica sobre a tumba de Ezequiel, em Kifl, na Babilônia. © *M.P.S.*

Na Babilônia, Ezequiel era membro de uma colônia de cativos em, ou próximo a, Tel-Abibe sobre o "Rio Quebar", que não deve ser confundido com o Rio Caboras. Provavelmente era o braço de um extenso sistema de canais (Ez 3.15). Ezequiel foi casado (24.16-18) e viveu em sua própria casa (3.24; cp. 8.1). No quinto dia do quarto mês, no quinto ano do seu exílio (592 a.C.) ele foi convocado numa visão a ser um profeta de Deus (1.1-3.11). Sua descrição desta visão é cheia de imagens misteriosas designadas a demonstrar a onipotência, onipresença e onisciência de Deus, visto que elas estão relacionadas com o ministério de Ezequiel e o futuro de Judá. Ezequiel foi comissionado a convocar a nação rebelde a ouvir a palavra do Senhor. Outra visão se seguiu, na qual foi dada ao profeta um rolo com escritos em ambos os lados. A ele foi dito para comer as "palavras de lamentação e suspiros e ais" (2.10) e ele as encontrou "doce como o mel" para o paladar (3.3). Ezequiel foi informado que encontraria resistência (3.4-11) e, então, foi aos exilados e sentou-se entre eles acabrunhado. Ele prosseguiu para profetizar sobre a inevitabilidade da destruição de Jerusalém devido à sua persistência no pecado.

É interessante contrastar a visão inaugural de Ezequiel com as experiências de Isaías e Jeremias. Os lábios de Isaías foram purificados e então ele recebeu uma comunicação audível e verbal do Senhor (Is 6.6-10). Primeiro, Jeremias ouviu o Senhor dirigindo-se a ele. Em seguida, o Senhor tocou em sua boca, em um ato que simbolizava a transferência de suas palavras ao profeta (Jr 1.4-10). Para Ezequiel, entretanto, as palavras para o povo foram escritas previamente e ele "comeu" as palavras escritas (Ez 2.10).

Ezequiel enfatizou a doutrina da responsabilidade pessoal pelo pecado nos termos mais vigorosos. "A alma que pecar, essa morrerá" (18.4). A mensagem de Ezequiel a este respeito constituiu um importante ponto decisivo na mensagem profética. Com a destruição da nação, a ênfase na responsabilidade nacional deu lugar a ênfase na responsabilidade individual.

Como outros profetas, Ezequiel aplicou sua mensagem falada do Senhor através de vários atos simbólicos. Esses atos simbólicos eram palavras decretadas e elas assumiram ter em si mesmas eficácia divina. Ele desenhou um plano de cercar Jerusalém em um tijolo (4.1-3). Deita prostrado de um lado e então de outro por vários dias (4.4-8). Raspou a si mesmo com uma faca e repartiu o cabelo (5.1-17). Muitos dos atos simbólicos dramáticos intensificaram a eficácia da mensagem

do profeta. Após a destruição de Jerusalém, a profecia de Ezequiel tornou-se predominantemente uma mensagem de consolação. Completamente a par das fraquezas do povo escolhido de Deus, o profeta centralizou nelas a esperança messiânica de Israel, descrevendo em termos brilhantes seu futuro religioso, moral, político e econômico.

À parte da influência de Ezequiel sobre o NT, especialmente as figuras de retórica do Apocalipse, ele exerceu grande influência sobre o desenvolvimento do Judaísmo. Ele é, algumas vezes, referido como o pai do Judaísmo. As doutrinas da imoralidade pessoal e da ressurreição, e da ênfase da lei no Judaísmo foram todas profundamente influenciadas por Ezequiel. Suas visões, freqüentemente misteriosas, afetaram consideravelmente o desenvolvimento apocalíptico do Judaísmo, bem como o posterior misticismo da Cabala. O profeta figurou proeminentemente num mural pintado da sinagoga de Dura Europos, concluída em 255 d.C. A sinagoga foi removida e reconstruída como parte do museu nacional em Damasco, Síria. Alguns rabinos da escola de Shammai consideraram Ezequiel apenas como um livro apócrifo porque o achavam contrário à lei Mosaica. *Veja* Exílio.

BIBLIOGRAFIA. G. E. Wright, *Biblical Archaeology* (1960), págs. 88,123,132; H. Daniel-Rops, *Israel and the Ancient World* (1964), págs. 203,286-290, 313; W. Narrelson, *Interpreting the Old Testament* (1964), págs. 285-315.

A. C. Schultz

EZEQUIEL, LIVRO DE (יְחֶזְקֵאל, LXX Ἰεζεκιηλ, *Deus fortalece*, Vul. Ezechiel). Filho do sacerdote Buzi e um profeta no exílio babilônico.

I. O pano de fundo histórico do livro
1. A queda do Reino do Norte de Israel
2. A destruição da Assíria
3. A queda de Jerusalém
4. O cativeiro

II. A história dos estudos de Ezequiel
1. Primeiras atitudes para com o livro de Ezequiel
2. Os estudos críticos do séc. 20
3. O local da atividade de Ezequiel

III. O texto, a integridade, o estilo e a canonicidade
1. A condição do texto e sua integridade
2. O estilo de Ezequiel
3. O problema da canonicidade

IV. A divisão e o conteúdo do livro

V. Ensinos
1. O conceito de Ezequiel acerca de Deus
2. O conceito de Ezequiel acerca de Israel
3. A liberdade e responsabilidade do indivíduo diante de Deus
4. O reino de Deus em sua glória final (40—48)

VI. O uso do NT de Ezequiel
1. As citações de Ezequiel no NT
2. A influência de Ezequiel sobre João
3. Jesus e Ezequiel

VII. Ezequiel na história do Judaísmo
1. Sua influência sobre o misticismo do Judaísmo
2. Sua influência sobre o culto do Judaísmo
3. Sua influência sobre a literatura do Judaísmo

I. O pano de fundo histórico do livro

O ministério de Ezequiel aconteceu em um dos grandes períodos críticos da história. Seu livro apresenta uma clara descrição da definida situação histórica porque os eventos de seu dia produziram uma profunda impressão sobre Ezequiel. Ele faz alusões a eventos contemporâneos que nos são conhecidos através de fontes extra-bíblicas. Além de sumários gerais da história (e.g., 20.5-29), Ezequiel refere-se a eventos históricos específicos, freqüentemente datando exatamente um incidente ou um oráculo em concordância com seu sistema cronológico, o qual é baseado nos anos do cativeiro babilônico. De sua situação na Babilônia como um dos cativos, Ezequiel descreve a destruição e restauração de Israel.

1. A queda do Reino do Norte de Israel. O reino do norte de Israel caiu em 722 a.C. com a destruição de Samaria pelos assírios, que tinham se apoderado da hegemonia do Oriente Próximo. Os assírios também invadiram Judá, mas foram incapazes de tomar Jerusalém. No reinado de Assurbanipal (669-633 a.C.) o império assírio começou a se desintegrar. Os babilônicos, sob o domínio do rei Nabopolassar, comandaram uma coalisão dos Medos, Persas e Scytianos contra os assírios e, em 612 a.C., destruíram Nínive. Ao longo da batalha, o último rei da grande dinastia assíria, Sin-sharishkun (627-612 a.C.) morreu. A tropa assíria, entretanto, foi

recrutada por Ashuruballat, um oficial da tropa, para o combate final.

Ao mesmo tempo, havia uma restauração do poder no Egito e o Faraó Neco, por causa do crescimento da ameaça neo-babilônica, decidiu que a aliança com a Assíria era a melhor forma de realizar suas próprias ambições para o Egito. Foi necessário para Neco fazer sua tropa marchar do norte através de Judá, à qual, Josias (639-608 a.C.), rei de Judá, se opôs. Sobre as objeções de Jeremias, Josias tentou parar Neco em Megiddo e na batalha Josias morreu (2Rs 23.29). Judá era agora um estado vassalo do Egito e Neco colocou o filho de Josias, Salum, chamado Jeoacaz, sobre o trono (Jr 22;10-12; Ez 19.2-4). Ele provou ser insatisfatório para os propósitos de Neco e após 3 meses, como rei, Jeoacaz foi deportado para o Egito. Neco agora colocou Jeoiaquim (608-597 a.C.), um dos filhos mais velhos de Josias, sobre o trono de Judá (2Rs 23.31-36).

2. A destruição da Assíria. Os egípcios se juntaram aos assírios para a batalha final contra a coalisão liderada pelos babilônicos para a hegemonia do Oriente Próximo. Em Carquemis, em 605 a.C., sobre o rio Eufrates, os egípcios e os assírios foram derrotados por Nabucodonosor, que sucedeu seu pai como rei da Babilônia (Jr 46.2). A hegemonia do mundo agora pertencia aos caldeus e Jeoiaquim tornou-se um vassalo de Nabucodonosor (2Rs 24.1). Os babilônicos marcharam sobre Jerusalém para desencorajar a tendência de Jeoiaquim à deslealdade para com Nabucodonosor. O resultado foi a primeira deportação de cativos para a Babilônia, entre os quais estava Daniel, contemporâneo mais jovem de Ezequiel. A vida espiritual de Judá padeceu sob a liderança de Jeoiaquim e ele oprimiu os profetas (Jr 36.1,9,28,29,30,32). Suas inclinações para revoltar-se contra os babilônicos trouxe Nabucodonosor novamente a Jerusalém em 597 a.C. Entretanto, Jeoiaquim morreu vergonhosamente pouco antes da expedição punitiva babilônica que chegou em Jerusalém, e foi enterrado "Em sepultura de um jumento" (Jr 22.18,19). Ele foi sucedido ao trono por seu filho Joaquim (Conias ou Jeconias) que, 3 meses depois rendeu-se a Nabucodonosor (2Rs 24.8-17; Jr 22.24-30; Ez 19.5-9). Os babilônicos humilharam Jerusalém e deportaram milhares de poderosos da população para a Babilônia. Entre esses exilados estavam Joaquim e o profeta Ezequiel, o qual datou suas profecias pelos anos deste cativeiro. Como membro da comunidade exílica, onde Joaquim ainda mantinha o título de rei, Ezequiel evitou uma cronologia para seus oráculos baseadas nos anos do rei Zedequias (597-586), sucessor de Joaquim (Ez 1.1,2).

Nabucodonosor estabeleceu Matanias, tio de Joaquim e terceiro filho de Josias, rei de Judá no lugar de Joaquim e seu nome mudou para Zedequias (2Rs 24.17-25.7; Ez 19.11-14). Ele provou ser espiritual e administrativamente incapaz de satisfazer a exigência de uma situação difícil e foi induzido pelo partido pró-egípcio em Jerusalém a quebrar seu juramento de fidelidade a Nabucodonosor. Ele se juntou a uma coalizão de nações anti-babilônicas (Jr 27.1-11; Ez 17.13-15), informação que chegou aos ouvidos de Nabucodonosor, o qual convocou Zedequias para a Babilônia no 4º ano de seu reinado (Jr 51.59). Judá, presa entre as forças opostas de dois super poderes do Oriente Próximo, estava numa posição extremamente difícil com a aliança pró-egípcia e com cada um dos grupos pró-babilônicos colocando pressão sobre o rei. Zedequias vacilou durante algum tempo, mas finalmente cedeu às exigências da aliança pró-egípcia e se uniu à rebelião contra Nabucodonosor (2Rs 24.20). A tropa de Nabucodonosor apareceu novamente nos portões de Jerusalém.

3. A queda de Jerusalém. O cerco babilônico da cidade durou um ano e meio (2Rs 25.1-3) e culminou na destruição de Jerusalém e no saqueamento e incêndio do Templo. Nesse tempo, Jerusalém caiu faminta, tinha se transformado em uma cidade sitiada, em grande desespero (Jr 37.21; Lm 2.4). Zedequias, abandonando toda esperança, tentou escapar na direção do deserto somente para cair nas mãos das tropas de Nabucodonosor. Ezequiel apresenta um retrato simbólico da trajetória da fuga do rei. Zedequias foi levado diante de Nabucodonosor que estava acampado em Ribla, onde os babilônios pronunciaram sentença sobre os judeus. Ele foi testemunhar a execução de seus filhos e depois teve os olhos vazados e foi levado acorrentado para a Babilônia (Jr 39.1-7). As profecias de Ezequiel (12.13) e Jeremias (Jr 34.2-5) foram cumpridas. Em 586 a.C., Zedequias uniu-se a Joaquim no cativeiro.

4. O cativeiro. Mesmo como rei de Judá indicado por Nabucodonosor, Zedequias estava numa situação bastante irregular. Joaquim foi levado cativo em 597 a.C., mas alguns acreditaram que ele rapidamente voltaria a ocupar o trono de Judá (Jr 28.3,4,11). O próprio Joaquim pode ter acreditado na possibilidade de sua restauração ao trono de Judá, ignorando o aviso de Jeremias de

que isso não aconteceria (Jr 22.24-30). Pode ser que os babilônicos retiveram Joaquim na Babilônia contra a possibilidade de seu retorno a Jerusalém. No cativeiro ele manteve o título de rei e foi chamado de "Yaukim, rei de Judá", em registros oficiais babilônicos. Recentemente publicou-se tábuas dos arquivos de Nabucodonosor datados em cerca de 592 a.C. "Yaukin, rei de Judá" e cinco de seus filhos estão listados entre os que recebiam rações de comida dos suprimentos reais. Três cabos de jarros estampados com a inscrição "Bens a Eliaquim, administrador de Yau-qin" (Jeoiaquim) encontrados em Bete-Semes e Jiriath-sepher podem sugerir a esperança de seu retorno. Joaquim foi libertado da prisão por Evil-Merodaque, filho de Nabucodonosor em 560 a.C., no ano 37 do seu cativeiro (2Rs 25.27). Parece óbvio que, publicamente, Joaquim era considerado como o rei legítimo de Judá, com Zedequias atuando como regente até o momento do iminente retorno dos exilados.

Segundo Jeremias 29.4-7 muitos dos exilados foram capazes de levantar-se acima da escravidão e da servidão, que foi o bastante para alguns dos cativos. Muitos foram capazes de construir suas próprias casas, plantar seus jardins e criar suas próprias colheitas. Outros tiveram sucesso nos negócios e questões comerciais do país. Registros recuperados das ruínas da cidade de Nipur mostram os nomes de muitos judeus associados com a influente casa bancária de Murashû e Filhos. Conforme Esdras 2.68,69 alguns desses judeus bem-sucedidos fizeram contribuições substanciais para a saída da Babilônia sob Zorobabel. A prosperidade dos judeus no *golah* (cativeiro) babilônico explica porque comparativamente poucos levaram vantagem da oportunidade de retornar à sua terra natal.

Conforme 2 Reis 24.14 houve 10.000 cativos na deportação em 597 a.C. Existem algumas dificuldades com as estimativas (cp. Jr 52.28-30) considerando o número de exilados envolvidos, mas é estimado que quase 50.000 judeus estavam cativos nas três deportações impostas por Nabucodonosor. Eles estavam fixados em colônias, onde lhes era permitido um certo grau de liberdade. A principal colônia parece ter estado em Tel Abibe, próximo ao Rio Quebar, um canal mencionado em fontes babilônicas como *nâru kabari*, e que passava por Nipur, uma cidade ao sudeste da Babilônia. Ezequiel viveu na colônia de Tel-Abibe e sua casa tornou-se um local de encontro dos anciãos da comunidade exilada (Ez 3.24; 8.1; 14.1; 20.1). Ao longo de uma profunda teofania (1.4-28), ele foi comissionado a ser mensageiro de Deus para os judeus do cativeiro (2.3). As visões do profeta, suas alegorias, ações simbólicas, imagens apocalípticas e a interpretação de anjos levou a tentativas, da parte de alguns eruditos, de demonstrar que Ezequiel era psicopático. Ele é descrito como sendo uma vítima da esquizofrenia paranóide ou mesmo catatonia (E. C. Broome, "Ezekiel's Abnormal Personality", JBL, 65 [1946], págs. 272-292). C. G. Howie dá uma resposta adequada a estas conclusões e dizeres, "Ezequiel ... era um místico por natureza com uma imaginação sensitiva, artística, que produzia uma das melhores visões conhecidas e figuras simbólicas do discurso na literatura bíblica" (C. G. Howie, "Psychological Aspects of Ezekiel and His Profecy", JBL, 65 [1946] págs. 69-84). As divergências de Ezequiel sugeridas por seus contemporâneos e outros profetas são relatadas por seu talento peculiar.

II. A história dos estudos de Ezequiel

1. Primeiras atitudes para com o livro de Ezequiel. Rapidamente após a formação do cânon hebraico, alguns eruditos judeus levantaram dúvidas acerca do livro de Ezequiel, classificando-o entre os Antilegomena. Foi considerado que Ezequiel contrariou o Pentateuco em alguns pontos. Benedito Spinoza, no séc. 17, sugeriu que partes do trabalho de Ezequiel estão perdidas e o que permanece sofreu alteração. No séc. 18, G. L. Oeder sugeriu que dois livros compreendem Ezequiel, contidos nos capítulos 1-39 e capítulos 40-48. Somente o primeiro desses, conforme Oeder, pertence ao profeta Ezequiel. No séc. 19, Leopold Zunz considerou que o livro todo era falso e escrito por volta de 400 a.C. No início do séc. 20, Hugo Winckler defendeu a idéia de que Ezequiel era um trabalho composto do início do período persa. Tais opiniões, no momento em que foram expressas, não eram as visões da erudição bíblica predominante no final do séc. 19. A. B. Davidson apresentou o que era então a opinião representante da erudição: "O livro de Ezequiel é mais simples e mais compreensível em seus arranjos do que qualquer um outro dos grandes livros proféticos. Foi provavelmente escrito no final da vida do profeta e, diferentemente das profecias de Isaías, que foram sendo entregues gradativamente, foi dado em sua forma completa, de uma vez. As profecias estão distribuídas, geralmente, em ordem cronológica..." (*The Book of the Prophet Ezekiel*, pág. iv).

2.Os estudos críticos do séc. 20. No início do séc. 20 a opinião crítica mudou radicalmente. O criticismo literal liberal defendia o



Ezequiel profetizando. De uma escultura feita por Dore. © *H. P.*

caráter redacional do livro, o que levou a tentativas de determinar a quantidade do material autêntico de Ezequiel. Em 1924, Gustav Hölscher publicou seu *Esechiel: Der Dichter und das Buch*, que foi um marco na história do criticismo bíblico. Ele apresentou uma visão inteiramente nova de ambos, profeta e seu livro, e sustentou que dos 1.273 vs. do livro, somente 170 poderiam ser atribuídos a Ezequiel. Segundo Hölscher, editores sacerdotais do 5º séc. foram os responsáveis pela maior parte do livro. Eles juntaram todo o material legal e de ritual que transformaram completamente os oráculos originais do profeta e fizeram dele um mestre da lei, em vez de um simples mensageiro do povo. O Ezequiel mostrado na profecia nunca existiu, mas foi uma ficção inventada pelos editores sacerdotais do livro.

Em 1932, V. Herntrich, em seu *Ezechielproblem*, sustentou que Ezequiel profetizou na Palestina e que um redator foi responsável pela adição do material relaionado com o contexto babilônico.

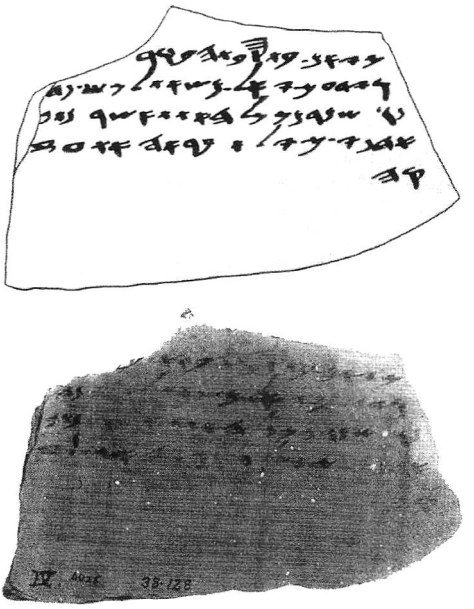
A posição crítica mais radical foi a de Charles C. Torrey, que publicou seu *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy* em 1930. A visão de Torrey era a de que o livro vinha de um escritor que viveu cerca de 200 a.C. e que o profeta Ezequiel nunca existiu como uma pessoa histórica. O livro é pseudepigráfico, apresentando um Ezequiel fictício que é imaginado com tendo vivido no reinado de Manassés. O contexto babilônico é o resultado de correção posterior, conforme Torrey.

Nos Estados Unidos, William A. Irwin, da Universidade de Chicago, publicou em 1943 *The Problem of Ezekiel*, que foi uma tentativa de construir uma teoria crítica sobre os resutados de seus predecessores na crítica bíblica liberal. Irwin considerava que a substância do livro era helenística. De 1.273 vs. na profecia, somente 251 são genuínos no todo ou em parte, as proporções de originalidade variando da completa veracidade a um simples vestígio de não mais que uma ou duas palavras. Cerca de 80% do livro é falso, segundo Irwin. A profecia emerge dos métodos de Irwin como uma miscelânea de muitos autores, consistindo de comentários e explicações de comentários escritos por um período de vários séculos. Entretanto, o profeta Ezequiel apareceu como personalidade verdadeiramente profética após seus oráculos genuínos terem sido desenredados das últimas adições falsas.

Opostos às opiniões de críticos, tal como os precedentes durante este período, foram os eruditos que assumiram uma visão mais conservadora. C. G. Howie em *The Date and Composition of Ezekiel* (1950) sustenta a correção substancial da visão tradicional de Ezequiel e discute a idéia de que o livro é um trabalho composto. Georg Fohrer também considerou a maior parte do livro como autêntico e qualquer correção que ocorreu ao longo da história do texto não afetou seu conteúdo essencialmente. Ele sustenta a idéia de um contexto babilônico para a atividade profética de Ezequiel (Georg Fohrer, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel* [1952]). H. H. Rowley em *The Book of Ezekiel in Modern Study* [1953] também rejeitou as conclusões da posição crítica popular liberal e enfatizou que a maior parte do conteúdo do livro pertence ao profeta.

Descobertas arqueológicas dão suporte à visão tradicional de Ezequiel. C. C. Torrey e sua escola atacou a exatidão histórica de Ezequiel. Torrey negava que Jerusalém e Judá tinham sido destruídas por Nabucodonosor, o que significava também que o relato bíblico estava errado na sua história do cativeiro. Essa negação da invasão caldéia com sua destruição de Judá e o cativeiro resultante, significou também que o relato bíblico era falso. Conseqüentemente, Esdras, Neemias e Jeremias também foram rejeitados como história fidedigna, juntamente com Ezequiel. A rejeição da exatidão histórica do relato, do que seja talvez um dos mais importantes períodos na história de Israel, se deu também pela implicação da tremenda significância teológica. Muito da messianologia profética é construída em torno dos eventos da destruição de Jerusalém e do Templo, do Exílio Babilônico e da Restauração.

Pesquisas arqueológicas têm confirmado muitos aspectos dos antecedentes históricos do livro de Ezequiel. A destruição das cidades de Judá pelos caldeus tem sido confirmada pela evidência de inscrições e cerâmica. O Óstraco de Laquis recriou vívidamente a campanha militar dos babilônios em Judá somente antes deles destruírem Jerusalém. Escavações na Babilônia têm descoberto listas de ração de cativos recebendo cereal dos suprimentos de Nabucodonosor, entre os quais estão muitos judeus. O fato de "Yaukin (Joaquim) Rei de Judá" e cinco de seus filhos serem mencionados várias vezes nas listas é uma confirmação notável dos registros bíblicos do *golah*. Mesmo a contenção de Torrey de que especialistas e trabalhadores peritos — como jardineiros — não foram levados cativos à Babilônia, como indicado nos registros bíblicos, tem sido desmentida pela menção de tais trabalhadores nas listas de suprimento. Reconstruções arqueológicas deste período vieram também dar credibilidade aos registros, neste



O verso do óstraco IV de Tell ed-Duweir, com menção de Laquis; início do 6º séc. © *P.A.M.*

aspecto, em Jeremias, Esdras e Neemias. Também há evidência extra-bíblica do retorno dos cativos a Jerusalém. William F. Albright diz: "A substancial historicidade do Edito de Ciro (Esdras 1.2-4; 6.3-5), em 538, tem sido confirmada por modernas descobertas arqueológicas" (*The Biblical Period from Abraham to Ezra*, [1963], pág. 87). Tudo isso tem contribuído para um retorno, por parte da escola crítica à posição mais conservadora quanto a origem do livro de Ezequiel.

3. O local da atividade de Ezequiel. O problema da localização da atividade profética de Ezequiel está cuidadosamente relacionado a um dos aspectos da discussão anterior. A posição tradicional, baseada no próprio livro, é de que o lugar do ministério de Ezequiel é a Babilônia, em Tel-Abibe junto ao Rio Quebar (Ez 1.1). Foi lá que os céus foram abertos e Ezequiel teve visões de Deus. Contrário a esta visão é a opinião de muitas escolas críticas de que Ezequiel profetizou em Jerusalém. Essa visão baseia-se na idéia de que muitas das descrições detalhadas da situação religiosa, cultural e política em Jerusalém são também vívidas e realísticas exigem que o escritor seja uma testemunha ocular pessoal dos eventos e cenas descritas (Ez 8; 11.1-13). Os eruditos que acreditam que Ezequiel gastou todo seu ministério em Judá, consideravam que um recente editor acrescentou os materiais que refletem um cenário babilônico. Por outro lado, esses mesmos materiais indicam para outros eruditos que o período do ministério do profeta foi dividido entre a Babilônia e Jerusalém, primeiro em Jerusalém e depois na Babilônia. C. C. Torrey, James Smith e Volkar Herntrich mantiveram-se fiéis ao ministério palestino de Ezequiel, enquanto que Alfred Bertholet defendeu a visão de que ambas as áreas foram envolvidas como o local da atividade do profeta. Os argumentos envolvidos neste problema são um tanto subjetivos em qualidade, e não é impossível que toda a atividade profética de Ezequiel tenha acontecido na Babilônia.

Houve contato estreito entre os exilados na Babilônia e a comunidade em Jerusalém. Conseqüentemente, não era impossível para um profeta na Babilônia emitir profecias e realizar ações simbólicas para a instrução do povo em Judá. Se Ezequiel e Jeremias estavam juntos em Jerusalém, alguém esperaria encontrar alguma indicação disso, não somente nos livros de Jeremias e Ezequiel, mas também em registros históricos bíblicos do período.

III. O TEXTO, A INTEGRIDADE, O ESTILO E A CANONICIDADE

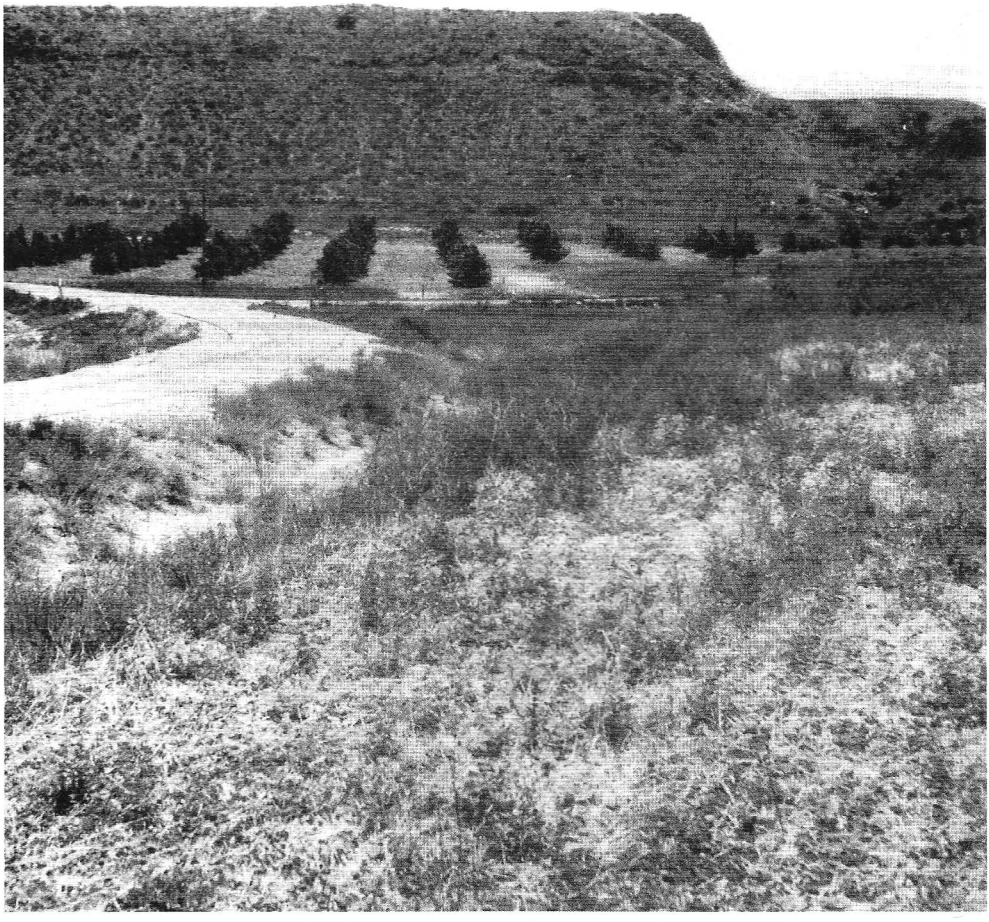
1. A condição do texto e sua integridade. O TM de Ezequiel reflete os muitos erros de cópia produzidos ao longo de sua transmissão através dos séculos, um fenômeno para o qual todos os documentos antigos estavam sujeitos. Felizmente a LXX, bem como outras traduções, textos paralelos e evidência textual geral têm tornado possível a restauração razoavelmente segura de muitas passagens. Hölscher e Irwin determinaram o que eles consideraram ser o texto original e verdadeiro por meio de uma idéia pré-concebida do genuíno material de Ezequiel. O método deles era baseado no que julgavam ser o estilo literário de Ezequiel e divergências provindas deste estilo foram apagadas do texto e declaradas falsas. Emendas foram feitas no texto para satisfazer as exigências das pressuposições.

Um texto desajeitado não indica, necessariamente, uma irregularidade ou divergência da naturalidade de um estilo pré-conceituado ou uma expressão não original. O caráter subjetivo do processo é bem descrito por Herbert G. May: "a crítica literária e histórica não é uma ciência exata. O erudito somente pode ser tão honesto quanto possível na consideração e reflexão de todos os fatos... Há mais um aviso: num livro tão difícil

quanto o de Ezequiel é inevitável que eruditos bíblicos tivessem sido muito influenciados por sua total concepção do desenvolvimento e caráter da religião e história hebraica" (IB, VI, 45).

2. O estilo de Ezequiel. Os vários tipos literários no livro refletem as características antitéticas da personalidade do profeta, seus modos aparentemente contraditórios determinando as extensas variações de seu estilo tão expressado algumas vezes na poesia vívida e, outras vezes, em prosa ordinária. A natureza poética de Ezequiel está refletida em seu uso efetivo do *Kinah* ou canto como no belo lamento sobre os príncipes banidos da casa real (19.1-14). Talvez a maior poesia no livro seja a das alegorias dos cachorrinhos (19.2-6,8,9) e da nau de Tiro (27.3-9; 25-36). A descrição da nau de Tiro é tão fiel à realidade que é uma das mais importantes fontes literárias de nosso conhecimento da navegação antiga. A imagem de Jerusalém como criança enjeitada (16.1-63) é tão bela quanto qualquer outra na profecia. O estilo da prosa de Ezequiel é geralmente sem distinção particular, mas lúcido e adequado para transmitir sua mensagem. Há alguma influência acadiana no hebraico do profeta, mas a influência aramaica é mais acentuada.

Freqüentemente palavras e frases típicas repetidas dão suporte à idéia da unidade literária do livro: "caminhando nos meus estatutos" (11 vezes), "meus sábados" (12 vezes), "como eu vivo, diz o Senhor Deus" (13 vezes), "países" (24 vezes), "ídolos" (40 vezes), "Então eles saberão que Eu sou o Senhor"



Uma visão geral do Tell em Laquis, do qual muitas descobertas arqueológicas vieram para apoiar a opinião tradicional da autoria de Ezequiel. © *Lev*

(50 vezes). Essas palavras e frases de Ezequiel aparecem em toda parte do livro, indicando sua homogeneidade literária e sugerindo um simples autor para a profecia. Assim, o livro mantém a imagem de uma mente única em sua fraseologia, em suas imagens e em seu processo de pensamento que é desenvolvido sobre um plano tão claro e compreensivo que a evidência do projeto literário em sua composição é inquestionavelmente clara.

3. O problema da canonicidade. O livro de Ezequiel tornou-se uma parte do cânon hebraico, mas nos dias dos rabinos Shammai e Hillel, questões surgiram quanto a alguns dos livros canônicos que, conseqüentemente, vieram a ser lembrados como o Antilegomena. Entre esses, estava Ezequiel, juntamente com Ester, Provérbios, Eclesiastes e Cantares de Salomão. O ponto real no assunto não era a posição do livro de Ezequiel que era admitida no Cânon, mas o uso do livro para propósitos litúrgicos e nas leituras públicas. Não há evidência clara de que houve uma tentativa de remover Ezequiel do cânon. O Talmude indica (Hag. 1:13) que por causa das contradições supostas à Torá nos capítulos 40 a 48 do livro, foi considerado que seu uso em público não era desejável. Foi antecipado que as dificuldades seriam resolvidas por Elias no seu retorno. Também foi considerado que a bela visão do início da profecia estaria profanada pelo uso público ou seu estudo por alguma pessoa inferior a 30 anos de idade. Eventualmente, após a queima de 300 jarros de óleo ao longo de suas pesquisas noturnas, Hananias ben Ezequias foi capaz de encontrar uma solução satisfatória para as supostas contradições. Outros continuaram insatisfeitos, e é especulado que essa situação contribuiu para o descuido na transmissão do livro resultando num número raro de alterações no presente texto. As supostas contradições entre a última parte do livro e a Torá são as bases de muitas críticas radicais concernentes a Ezequiel, o qual presume que Ezequiel 40-48 seja uma descrição do renascimento dos rituais mosaicos. Pelo contrário, é possível ver nestes capítulos não um mosaismo revivido, mas uma descrição de um futuro Templo com suas próprias cerimônias que respondem pelas diferenças.

IV. Divisão e conteúdo

Em seu tema geral, o livro de Ezequiel assemelha-se ao livro de Isaías, a primeira parte relacionando-se com o julgamento, a segunda com bênção. Em sua estrutura, os 48 capítulos de Ezequiel podem ser divididos em quatro seções indicando o conteúdo do livro. Dentro da estrutura geral, a ordem do material é, de um modo geral, cronológica.

I. Profecias contra Israel (1-24).
   A. O chamado e o comissionamento de Ezequiel (1.1-3.15).
      No Rio Quebar o profeta tem uma visão da glória de Deus e seu chamado para profetizar a uma "casa rebelde" (2.5-8; 3.26,27; 12.2-25) e para atuar como um guia para Israel. Há descrição clara da divina carruagem que ocupa um lugar proeminente no livro (3.23; 8.4; 43.3).
   B. Os oráculos contra o povo de Israel (4-24).
      1. Oráculos de ações simbólicas descrevendo a vinda do cerco e a destruição de Jerusalém e o Exílio (4; 5).
      2. Profecias contra as montanhas de Israel e a terra de Judá (6; 7).
      3. A visão do profeta da destruição de Jerusalém e o Templo e a partida da glória do Senhor. Contém uma descrição das condições da cidade no momento (8-11).
      4. Oráculos de ações simbólicas do Exílio (12).
      5. Oráculos contra os falsos profetas e profetizas (13).
      6. Oráculos contra os idólatras (14.1-11).
      7. Discurso sobre a responsabilidade pessoal (14.12-23).
      8. Alegorias concernentes a Jerusalém; a cidade simbolizada como videira e como mulher adúltera (15.1-16.52).
      9. Profecias concernentes ao julgamento e à restauração de Israel (16.53-63).
      10. Alegorias concernentes aos reis de Judá, juntamente com comentários sobre responsabilidade pessoal (17-19).
      11. Discurso sobre a apostasia de Israel e uma profecia da restauração (20).
      12. Espada do Senhor e Nabucodonosor (21).
      13. Descrição dos pecados de Jerusalém e Israel (22).
      14. Alegoria simbólica das duas irmãs Aolá e Aolibá de Samaria e Jerusalém (23).
      15. Alegoria da panela; morte da esposa de Ezequiel (24).

II. Profecias contra nações estrangeiras (25-32)
   A. Contra Amom, Moabe, Edom, Filístia (25).
   B. Contra Tiro representada em sua riqueza e beleza como o querubim ungido sobre

a montanha de Deus com uma profecia de bênção a Israel (26.1-28.19).
C. Contra Sidom (28.20-26).
D. Contra o Egito (29-32).
Nas últimas duas profecias, Nabucodonosor é nomeado como o grande agente para realizar os propósitos de Deus.

III. Profecias da restauração (33-39).
A. O profeta como um atalaia (33.1-9; cp. 3.16-27).
B. Discurso sobre responsabilidade individual (33.10-20).
C. O silêncio de Ezequiel (33.21,22; cp. 3.22-27; 24.25-27).
D. Reação do público de Ezequiel (33.23-33).
E. Profecia contra os falsos pastores de Israel (34).
F. Profecias contra Edom por causa de seu apoio aos caldeus em seu ataque sobre Judá (35).
G. Profecias renovadas concernentes à restauração da terra e do povo de Israel (36).
H. A visão do vale de ossos secos profetizando a ressurreição de Israel (37.1-14).
I. Oráculos dos dois paus e da restauração de Israel e Judá (37.15-28).
J. Profecias contra Gogue de Magogue (cap. 38; 39). Esses capítulos descrevem o assalto final sobre o reino de Deus pelas nações do mundo sob Gogue, da terra de Magogue, e sua destruição sobre as montanhas de Israel numa grande demonstração do poder de Yahweh a todos os confins da terra.

IV. A visão de Ezequiel da ideal teocracia dos tempos messiânicos com sua terra e Templo restaurados (40-48).
A. O Templo (40.1-44.3).
1. A preparação de Ezequiel para a visão (40.1-4).
2. O muro, o pátio, as portas, as câmaras para os sacerdotes e o altar (40.5-47).
3. O Santo Lugar, o Santo dos Santos, a decoração interior do Templo e suas dimensões gerais (40.48-41.26).
4. As duas construções de três andares ao norte e ao sul do Templo contendo as câmaras para os sacerdotes (42.1-14).
5. As medidas de toda a área do Templo (42.15-20).
6. A glória de Yahweh retorna ao Templo após ter sido desviada dele por um tempo (43.1-12; cp. 10.19; 11.23).
7. O altar para os holocaustos (43.13-27).
8. O portão oriental (44.1-3).
B. O sacerdócio (44.4-45.17).
1. Os estatutos dos Levitas (44.4-14).
2. Regulamentos para os sacerdotes levíticos (44.15-31).
3. Uma área sagrada específica reservada para o Templo, os sacerdotes, os levitas e o príncipe (45.1-8).
4. Os deveres do príncipe (45.9).
5. Pesos e medidas corretos (45.10-12).
6. Taxas pagas ao príncipe para o sustento do Templo (45.13-17).
C. O ritual no Templo (45.18-46.24).
1. Duas cerimônias de expiação semestrais para o Templo no início do primeiro (março-abril) e sétimo (setembro-outubro) meses (45.18-20).
2. A Festa da Páscoa observada na primavera (45.21-24) e a Festa dos Tabernáculos celebrada no outono (45.25).
3. O Sábado e as Luas Novas (46.1-7).
4. Os regulamentos para a entrada no santuário (46.8-10).
5. A oferta de manjares (46.11).
6. A oferta voluntária do príncipe (46.12).
7. O holocausto diário pela manhã (46.13-15).
8. Regulamentos para a posse da terra (46.16-18).
9. Regulamentos para as cozinhas do Templo (46.19-24).
D. A terra santa (47; 48).
1. O ribeirão que dá vida (47.1-12).
Brotando do monte do Templo transforma o deserto em um paraíso e o Mar Morto em um lago de águas saudáveis com abundância de peixe.
2. Os limites da terra de Israel, oeste do Rio Jordão (47.21-23).
3. Estrangeiros em Israel podem adquirir terra no país (47.21-23).
4. As sete tribos do norte do Templo (48.1-7).
5. A área entre as tribos de Judá e Benjamim é sagrada para os afazeres do Templo (48.8-22).
6. As cinco tribos do sul do Templo (48.23-29).

7. As doze portas da cidade (48.30-35). As portas são nomeadas após as doze tribos de Israel e o nome da cidade será "O Senhor está ali."

O ponto central da profecia de Ezequiel é a destruição de Jerusalém. No período anterior à destruição em 586 a.C., o principal propósito do profeta era pregar a importância do arrependimento e exigir uma mudança no modo de vida do povo; avisá-los que sua confiança de que os egípcios poderiam salvá-los da derrota nas mãos dos babilônicos estava errada (17.15-17; cp. Jr 37.7); e demonstrar a eles de que sua cidade e Templo estavam para ser inevitável e prontamente destruídos. No período depois que Jerusalém foi destruída, o principal propósito de Ezequiel era confortar os hebreus exilados pelas promessas de libertação e restauração à sua terra natal e encorajá-los pelas garantias de bênçãos futuras abundantes. Suas profecias contra nações estrangeiras foram entregues no meio desses dois períodos, muitas delas faladas durante o intervalo entre a revelação a Ezequiel de que Nabucodonosor tinha colocado cerco em Jerusalém (24.2) e da recepção das novas de que os babilônicos a tinham tomado (33.21). Os períodos em que as profecias sobre esses vários assuntos foram entregues são geralmente observados cuidadosamente em relação à cronologia do cativeiro.

V. Ensino

Um estudo do ensino da profecia de Ezequiel coloca-o entre os maiores profetas hebreus. Ele concedeu uma expressão definida e clara dos grandes conceitos teológicos que estavam no centro da pregação de todos os seus antecessores no ofício profético.

1. O conceito de Ezequiel acerca de Deus. Fundamental para um entendimento da teologia de Ezequiel é seu conceito de Deus. É a glória de Deus que é inicialmente trazida à nossa atenção pelo profeta. A visão no Rio Quebar, que modelou a introdução para o chamado de Ezequiel para o ofício profético, foi "a aparência da glória do Senhor" (1.28 ARA). Aqui, Yahweh é descrito como o governante absoluto de toda criação sobre a qual ele fica entronizado. A visão está na forma de uma carruagem-trono e aparece como uma grande nuvem e fogo vindo do norte. A carruagem é conduzida por quatro criaturas vivas na forma de homens "cada uma tinha quatro rostos, e cada uma delas tinha quatro asas... E a semelhança de seus rostos era como o rosto de homem; os quatro tinham o rosto de leão no lado direito, os quatro tinham o rosto de um boi no lado esquerdo e os quatro tinham o rosto de uma águia atrás" representando toda criação viva (1.6,10,22-28).

Essas figuras aparecem novamente em Apocalipse 4.7. A visão simbolizava a transcendência de Deus, sua onipotência, onipresença e onisciência. Representava a constante e diversa manifestação do poder de Deus no mundo e Ezequiel concede a ele uma ênfase maior que alguns de seus predecessores. Esse conceito de Deus entra profundamente na ótica do ensino do profeta e está entrelaçado em cada aspecto de sua teologia.

A chave para o ministério do profeta exilado era que a glória de Deus poderia ser revelada em planícies da Babilônia tão claramente como sobre os montes de Judá. Ele experimentou isso novamente nas planícies da Babilônia (3.23). Pelo poder do Espírito, ele viu isso no Templo junto com "as grandes abominações que a casa de Israel está cometendo" em sua presença (8.3-6). Ele viu isso saindo de seu lugar habitual sobre o querubim quando a ordem era dada para destruir a cidade pecadora (9.3; 10.4) e eventualmente deixando o local profanado que tinha se tornado impróprio para sua presença (10.18,19; 11.22,23). Ainda em outra visão, Ezequiel viu a glória de Deus retornar à cidade restaurada e ao Templo; novamente "a glória do Senhor entrou no Templo" e ele ouviu a voz dizendo "este é o lugar do meu trono, e o lugar das plantas dos meus pés, onde habitarei no meio dos filhos de Israel para sempre" (43.2-7; 44.4).

Esse sentido permanente da glória de Deus tem seu correlativo no título pelo qual Ezequiel é levado a falar de si mesmo. Ele é o "filho do homem", uma representação fraca e mortal da humanidade prostrada, consciente de suas limitações diante da presença da glória de Deus (2.1). Isso indica que Ezequiel está consciente do fato de que Yahweh é um ser moral com atributos de zelo, ira, pena, etc., mas ele, consistentemente, insiste que a atividade de Deus deve ser auto-centrada, ou seja, o propósito de todos os seus relacionamentos com os homens, seja no julgamento ou na misericórdia, é a revelação de sua própria divindade. A declaração constantemente repetitiva (mais de 50 vezes) é "saibais que Eu sou o Senhor" (6.7). É uma doutrina que o profeta atribui a maior importância.

Ezequiel tem muito a dizer acerca do nome do Senhor. O nome do Senhor é o correlativo de sua glória. Este nome é o nome de Yahweh. "Eu sou o Senhor" (אני יהוה 6.7) é a asserção constantemente

reiterada na profecia. Todos os relacionamentos de Yahweh com Israel foram, são e serão "pelo amor do meu nome". Os atos de Deus são designados a revelar sua única natureza imutável. Israel tinha merecido apenas destruição no deserto, mas ele os poupou pelo amor de seu nome, "para que não fosse profanado diante dos olhos das nações" (20.9,14,22). Não é por algum mérito da parte de Israel que ela retornaria do Exílio, mas pelo amor do nome de Yahweh. "Não é por vosso respeito que eu faço isto, ó casa de Israel, mas pelo meu santo nome" (36.22). A redenção de Israel e o julgamento das nações são exemplos da soberana expressão da divina graça em concordância com o caráter imutável da natureza divina.

Exatamente relacionado com as idéias da glória e do nome do Senhor na profecia de Ezequiel está o conceito de sua santidade. A frase, "e eu me santificar" aparece repetidamente como uma expressão de Yahweh (20.41; 28.22,25; 36.23; 38.16,23; 39.27). Sua santidade é sua deidade essencial. O uso contemporâneo do termo "santo" perdeu seu sentido compreensivo original e próprio. A raiz hebraica da qual a palavra é derivada (קדש) parece denotar "separação". Representa Deus como diferente do homem e separado da criação que ele fez existir. O termo vem a significar a separação de Deus de tudo que é finito, imperfeito e pecaminoso. Não é um conceito simplesmente negativo, sendo usado como um adjetivo apropriado para Deus, que não expressa um atributo específico, mas certamente refere-se à idéia geral da divindade. Ele inclui a totalidade da natureza essencial de Deus em sua referência moral. Yahweh jura pela sua "santidade" ou por "si mesmo" sem distinção entre eles (cp. Am 4.2; 6.8). Entre o povo não israelita, quando o termo era usado com a palavra "deus" ou "deuses", era simplesmente um epíteto vazio, "os deuses santos" significando não mais que "os deuses" (cp. Dn 4.8,9,18; 5.11,14; Inscrição de Eshmunazar). Ezequiel usa o epíteto de Yahweh, que é o único Santo de Israel ou "o Santo em Israel" (39.7).

O termo também é aplicado a algo que pertence à esfera do Santo em Israel ou associado à esfera do Santo em Israel ou à sua presença (cp. Êx 3.5; Nm 16.37,38), ou pertencente a ele. Conseqüentemente seu braço, seu espírito, seu Templo são "santos" como é sua cidade, seu povo, sua terra, etc. A palavra nesse sentido é aplicada a pessoas, lugares e coisas colocadas à parte para seu serviço e são santas em virtude daquela consagração ou separação a Deus. Ela expressa não uma qualidade, mas uma relação. Coisas e homens que eram de Deus partilharam de sua "santidade", mas elas poderiam ser "profanadas" tais como seus sábados ou seus santos príncipes (7.22,24; 20.16).

Quando Yahweh se revela como aquilo que ele é, ele "santifica" a si mesmo. Conseqüentemente, "magnificar" ou "glorificar" ele mesmo ou estabelecer sua glória entre as nações são atos de "santidade". É dito da destruição de Gogue: "Assim eu louvarei a mim mesmo, e santificarei a mim mesmo (קדש, a forma verbal no texto é hithpael); e serei conhecido aos olhos de muitas nações, e elas saberão que Eu sou o Senhor" (38.23, KJV; cp. 28.22, KJV; 36.23; 38.16). Da mesma forma homens "santificam" Yahweh quando reconhecem o que ele é ou atribuem a ele sua natureza verdadeira 36.23, KJV). Yahweh é "santificado" aos olhos das nações pela restauração e defesa do seu justo povo Israel (36.23 KJV; 38.16).

2. O conceito de Ezequiel acerca de Israel. Yahweh se revela através de Israel às nações. A afirmação: "O que fiz, porém, foi por amor do meu nome, para que não fosse profanado diante dos olhos das nações, no meio das quais eles estavam, a cujos olhos eu me dei a conhecer a eles, para os tirar da terra do Egito" (20.9,14,22) é geralmente usada em referência a Israel e seus destinos. É uma expressão da filosofia e história de Ezequiel. História, esp. a de Israel, e como Israel é visto no contexto da história do mundo, é Yahweh agindo pelo amor de seu próprio nome, a preocupação de Yahweh pelo seu próprio nome foi a origem da história de Israel e é responsável por seu curso e promessas futuras, de outra forma deveria ter sido destruída por causa de suas iniqüidades. A compreensão da idéia do profeta é indicada pelo fato de que, em sua mente, aquele é Deus sobre tudo - no mais alto sentido monoteístico - é Yahweh, Deus de Israel. Ele se tornou historicamente Deus de Israel, para começar a revelação de si mesmo a todas as nações e continuará nesta revelação até que seja conhecido em toda a terra. Conseqüentemente Yahweh não pode destruir Israel, pois isso invalidaria ou eliminaria a revelação já feita (20.9,14,22; cp. Dt 9.28). Assim, Ezequiel vê Yahweh como inseparavelmente ligado aos destinos de Israel. Apesar das freqüentes apostasias do povo, a revelação de Israel prosseguiu até que a nação tivesse de ser punida e forçada ao exílio. Entre as nações, conforme Ezequiel, esse foi um contratempo e refletiu a fraqueza de Yahweh. Eles dizem: "São estes o povo do SENHOR, porém tiveram de sair da terra dele" (36.20).

Desta forma, o nome de Yahweh foi profanado, o gentio ganhou uma falsa impressão do Deus de Israel e o conhecimento dele foi obscurecido. O efeito adverso do cativeiro incluía não somente as nações, mas também muitos em Israel que não entendiam o que acontecia. Este efeito será eliminado quando a lição final da história for revelada (39.23). Desde que a honra de Yahweh é identificada com os destinos de seu povo escolhido, a última mostra de sua divindade pode ser realizada somente pela restauração desta nação à Terra Prometida sob condições que refletem a santidade e a glória de Yahweh. O mesmo princípio envolvido no exílio temporário de Israel tornou-se a certeza da redenção final de Israel. A recuperação de Yahweh do seu povo das terras da Diáspora restaura o prestígio de seu nome entre as nações e enfatiza os profundos princípios morais de seu reino (39.23). Ao mesmo tempo reafirmou e esclareceu a Israel as verdades históricas que tinham sido o tema da pregação dos profetas no passado (20.42-44; 36.11,37; 39.28,29).

Conseqüentemente Ezequiel é levado a uma doutrina de salvação que é profundamente monergística. Tudo procede sobre as bases da soberana graça irresistível de Deus. Ela derrete os duros corações do povo, leva-os ao arrependimento e os dotam de um novo espírito, motivando-os a andar em seus estatutos e a fazer sua vontade (6.9; 11.19; 20.43; 32.14).

3. A liberdade e a responsabilidade do indivíduo diante de Deus. Uma idéia proeminente em Ezequiel é a doutrina da responsabilidade da alma do indivíduo diante de Deus. Ele foi antecipado em seu ensino por Jeremias (Jr 31.29,30), mas o expõe com uma ênfase que é peculiarmente sua. A idéia da responsabilidade corporativa da comunidade do pacto em que o povo estava sendo punido pelos pecados de seus antecessores foi uma tradição comum em Israel. Em consideração a isso, foi uma fácil dedução da parte do povo escolhido por Deus viver em uma terra particular. É nesta relação que Ezequiel afirma o princípio que: "A alma que pecar, essa morrerá; o filho não levará a maldade do pai, nem o pai levará a maldade do filho. A justiça do justo ficará sobre ele, e a impiedade do ímpio cairá sobre ele" (18.20). Por outro lado, a presença do justo não ajudará a salvar uma nação pecadora da punição: "Ainda que tivessem no meio dela estes três homens, Noé, Daniel e Jó, eles pela sua justiça livrariam apenas a sua alma" (14.14).

O sentido de responsabilidade era uma questão de grande consideração para Ezequiel em seu próprio trabalho. A natureza e limites de sua responsabilidade foram definidas por ele no início de seu ministério profético, e, novamente, quando começou o segundo período de seu trabalho. Ficou claro ao profeta que embora ele fosse responsável pela proclamação da revelação outorgada a ele, ele não era responsável pelo seu sucesso ou falha (3.16-19; 33.1-6).

A idéia da responsabilidade pessoal é inseparavelmente relacionada ao conceito de fé como associação pessoal entre o crente e Deus, um conceito que era parte do pensamento de todos os profetas quanto as suas próprias relações com Yahweh. Jeremias também tinha antecipado Ezequiel na doutrina de que este é o caráter que a verdadeira fé deve assumir na experiência de todo o povo. Foi Ezequiel que desenvolveu o princípio mais logicamente de que nem os pecados de um homem nem a culpa hereditária podem impedir a obra da graça divina na vida do pecador penitente (cap. 18). Assim, a ação espiritual ocorre no centro da vida. Yahweh reinará finalmente porque em seu povo existirá um novo coração e um novo espírito (cp. 11.19; 18.31; 36.26). Isso será a criação do próprio Yahweh.

4. O reino de Deus em sua glória final (40-48). Esta seção final da profecia de Ezequiel é, em muitos aspectos, a parte mais notável do livro. Na forma de profecia messiânica, o profeta descreve uma constituição político-religiosa pela qual seu conceito fundamental de santidade é expresso no regulamento dos detalhes da vida da comunidade redimida. Esses capítulos são separados por um intervalo de doze ou treze anos da última profecia. Profecias anteriores descrevem a redenção e restauração da terra e do povo (33-37). Esta seção apresenta uma descrição da condição do povo na experiência da redenção prometida. A base desta descrição é formada pelos primeiros 39 capítulos do livro. O relato conclusivo da seção anterior é: "Já não esconderei deles o rosto, pois derramarei o meu Espírito sobre a casa de Israel, diz o SENHOR Deus" (39.29).

A idéia dominante é a da presença de Yahweh em glória visível no seu santuário no meio do seu povo, juntamente com uma sugestão das obrigações que esse relacionamento traz para Israel. Os israelitas são um povo justo, conhecedores de que Yahweh é seu Deus e são guiados pelo seu Espírito. Não há indicação nesta passagem sobre como a salvação deverá ser alcançada simplesmente porque o povo a tinha compreendido e viviam no conhecimento da redenção. Isso é responsável

pelos elementos sobrenaturais no registro com o qual os elementos naturais são combinados. É importante compreender que esta mescla de elementos é comum em todos os profetas onde descrições do último destino de Israel estão envolvidas. Também é importante entender que as características naturais e sobrenaturais devem ser tomadas literalmente. Alguém deve hesitar em concluir, como alguns fazem, que as características sobrenaturais da narrativa, tais como, a mudança na condição física da área e em volta de Jerusalém (cp. Jr 31.38; Zc 14.10), e os efeitos do rio que brota do Templo trazendo fertilidade para a região e vida para as águas do Mar Morto (cp. Zc 14.8; Jl 3.18) são simplesmente representações simbólicas da futura existência espiritual do homem somente porque existem características naturais na descrição, tais como, as pessoas vivendo em seus corpos naturais sobre a produção natural da terra e resistindo à morte física. A restauração descrita por Ezequiel é mais que a restauração natural que ocorreu sob Zorobabel, Esdras e Neemias no rigoroso cativeiro babilônico. Como a restauração profetizada por Isaías (60), a restauração de Ezequiel envolve o estado final do povo e do mundo. O final perfeito do reino poderia ser compreendido somente através da presença pessoal de Yahweh entre os remidos, quando o Tabernáculo de Deus estava com os homens. As palavras finais do livro de Ezequiel são: " E o nome da cidade desde aquele dia será: O SENHOR ESTÁ ALI" (48.35). O nome da Nova Jerusalém no meio da terra restaurada será יהוה שלה, "Yahweh está ali", Deus habitando com seu povo, a diferença entre a vida e a morte.

Alguém também deve guardar-se da tendência de enfatizar os elementos sobrenaturais de Israel na descrição de Ezequiel, tais como, o rio dando vida que brota do monte do Templo, a presença pessoal de Yahweh, etc., e concluir que a totalidade da passagem é simplesmente uma alegoria representando a perfeição espiritual característica da Igreja na era cristã. O literalismo e a realidade do programa profético descritos aqui são totalmente claros. O Templo é real, como são as cerimônias e aqueles que servem a ele. Pelos profetas maiores os sacrifícios e as ofertas são imaginados como continuando, quando Israel for redimido e o reino for de Yahweh (Is 19.19,21; 60.7; 66.20; Jr 33.18). Os sacrifícios e rituais não são praticados a fim de assegurar redenção como alguns eruditos sugerem, mas para comemorar e conservar a redenção que no reino restaurado já tinha sido realizada. Elas são cerimônias de adoração a Yahweh e edificação pessoal, ainda que o povo seja redimido, justo e guiado pelo seu Espírito, eles ainda estão sujeitos à fraqueza de sua natureza humana. O povo não é perfeito, mas erram pela negligência. Esses erros de negligência são reconhecidos e confessados nos atos de adoração envolvidos nas cerimônias.

O caráter sacerdotal das instituições prescritas por Ezequiel se deve, em muitos aspectos, ao fato de que o próprio profeta foi um sacerdote, mas, mais importante para a conveniência do conceito sacerdotal de santidade é o princípio de uma teocracia, que devia refletir o caráter essencial de Yahweh e do relacionamento do seu povo com ele.

VI. O USO DO NT DE EZEQUIEL

1. Citações de Ezequiel no NT. Há várias referências e citações de Ezequiel no NT. As palavras, "quem ouvir ouça" (3.27) pode possivelmente ter sido o original da frase encontrada em Mateus 11.15; Marcos 7.16; Lucas 14.35; Apocalipse 13.9, etc. O aviso solene de que o julgamento deve começar na casa de Deus (1Pe 4.17), tem seu original em Ezequiel 9.6. Parece que para alguns intérpretes, 2 Coríntios 6.16 contém uma combinação e condensação de Ezequiel 37.27 e Levítico 26.11,12 e que 2 Coríntios 6.18 está ligado a Ezequiel 36.28.

2. A influência de Ezequiel sobre João. Ezequiel é mais cuidadosamente relatado no evangelho de João e em Apocalipse, como indicado por uma semelhança literária definida, bem como doutrina de alguma outra parte do NT. Gogue e Magogue dos capítulos 38.2-21 e 39.1-11 são as bases da profecia em Apocalipse 20.8, representando as forças de Satanás finalmente destruídas por Deus.

A visão de Deus em 1.22-28 é refletida em várias passagem do Apocalipse. João diz que a voz de Cristo era "como a voz de muitas águas" (Ez 1.24; Ap 1.15; 19.6). Outros elementos dessa visão aparecem em Apocalipse 4.3,6. A figura do rio dando vida (47.1-12) brotando do trono de Deus, regenerando a terra com a qual entra em contato é usada por João em Apocalipse 22.1,2. Nessa passagem, o surgimento do rio traz cura a tudo que toca e as árvores ao longo de suas margens produzem seus frutos todo mês como faziam na visão de Ezequiel (47.12).

A visão de João da cidade santa, a Nova Jerusalém (Ap 21.10-27), é antecipada em grande proporção por Ezequiel 48.15-35. Em ambas as visões as dimensões da cidade são cuidadosamente

descritas. Ezequiel 34.11-31, com seu conceito de um bom pastor, inquestionavelmente influenciou o NT. O profeta apresenta o Messias como um pastor que busca, protege e alimenta suas ovelhas. Jesus usa a mesma figura para descrever sua própria obra (Jo 10.1-39). A influência de Ezequiel sobre João é novamente vista no relato da videira infrutífera (Ez 15.2-6; Jo 15.1-5). João usa a idéia da videira de Ezequiel para enfatizar sua própria lição.

3. Jesus e Ezequiel. As comparações anteriores indicam que Jesus freqüentemente se referia ao livro de Ezequiel. Ele usou o título "Filho do homem" no mesmo sentido em que ele é usado repetidamente pelo profeta.

VII. Ezequiel na história do Judaísmo

Ezequiel exerceu importante influência sobre o desenvolvimento do Judaísmo. Em muitos aspectos ele compartilhou com Esdras a reputação de ser o pai do Judaísmo. Ele profetizou na transição do período entre a fé pré-exílica de um povo pactual estabelecido e a fé pós-exílica deste mesmo povo, agora uma comunidade legal em terra estrangeira. Neste período de devastação e mudança, o profeta foi parcialmente responsável pelos salvaguardas que foram proteger Israel do futuro contra o paganismo que tinha causado a destruição da nação. Há três aspectos da profecia de Ezequiel que são de significância particular.

1. Sua influência sobre o misticismo do Judaísmo. A influência de Ezequiel sobre o misticismo de Judá é o resultado de suas visões. Suas visões iniciaram esta tendência na vida de Israel que resultou na produção de uma extensa literatura apocalíptica especialmente entre o 2º séc. a.C. e o 2º séc. d.C. Ele influenciou também o desenvolvimento do último misticismo da Cabala. Há, porém, uma diferença importante entre a escrita apocalíptica de Ezequiel e a última escrita apocalíptica do Judaísmo. Esses últimos escritores tomaram emprestado o estilo de Ezequiel, mas não foram inspirados quanto a origem, conteúdo e pronunciamento de suas mensagens. Conseqüentemente, essas escritas apocalípticas não foram consideradas canônicas.

2. Sua influência sobre o culto do Judaísmo. De particular interesse e significância na influência de Ezequiel é sua exposição do Templo e suas cerimônias. Um sacerdote, bem como um profeta, enfatizava o ritualismo, mas não à custa de valores morais colocando as bases para sua eventual proeminência na vida judaica. A direção dada pelo profeta quanto ao culto foi seguida pelas gerações seguintes. Ele foi o precursor daquele Judaísmo que desenvolveu por toda parte o culto no Templo e as minúcias do cerimonial. A influência moral e espiritual de Ezequiel sobre o Judaísmo foi igualmente importante. As doutrinas da imortalidade pessoal, da ressurreição física e a importância da lei no Judaísmo foram todas profundamente influenciadas por Ezequiel. O profeta, com base em lições do passado com seus muitos exemplos da apostasia, tribulações e exílio de Israel, insiste que a futura restauração depende da vontade de Yahweh e à estrita adesão às leis expostas por seus líderes religiosos legítimos.

3. Sua influência sobre a literatura do Judaísmo. Ezequiel aparece proeminentemente em grande quantidade da literatura judaica bem como em sua arte. Ele aparece nos murais da sinagoga de Dura Europos terminada em 255 A.D., e nos tempos modernos na edição de 1956 da Bíblia publicada por Teriade, em Paris, na forma de uma gravura de Chagall, "O chamado de Ezequiel".

BIBLIOGRAFIA. G. Hölscher, *Hesekiel, Der Dichter und das Buch* (1924); C. C. Torrey, *Pseudo-Ezekiel and the Original Prophecy* (1930); J. B. Harford, Studies in the Book of Ezekiel (1935); G. A. Cooke, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, in ICC (1937); I. G. Matthews, *Ezekiel* (1939); T. H. Gaster, "Ezekiel and the Mysteries" JBL, LX (1941); W. A. Irwin, *The Problem of Ezekiel* (1943); C. G. Howie, *The Date and Composition of Ezekiel* (1950); H. G. May, *Ezekiel* in IB, vol. 6 (1956); H. F. Hahn, *The Old Testament in Modern Research* (1966).

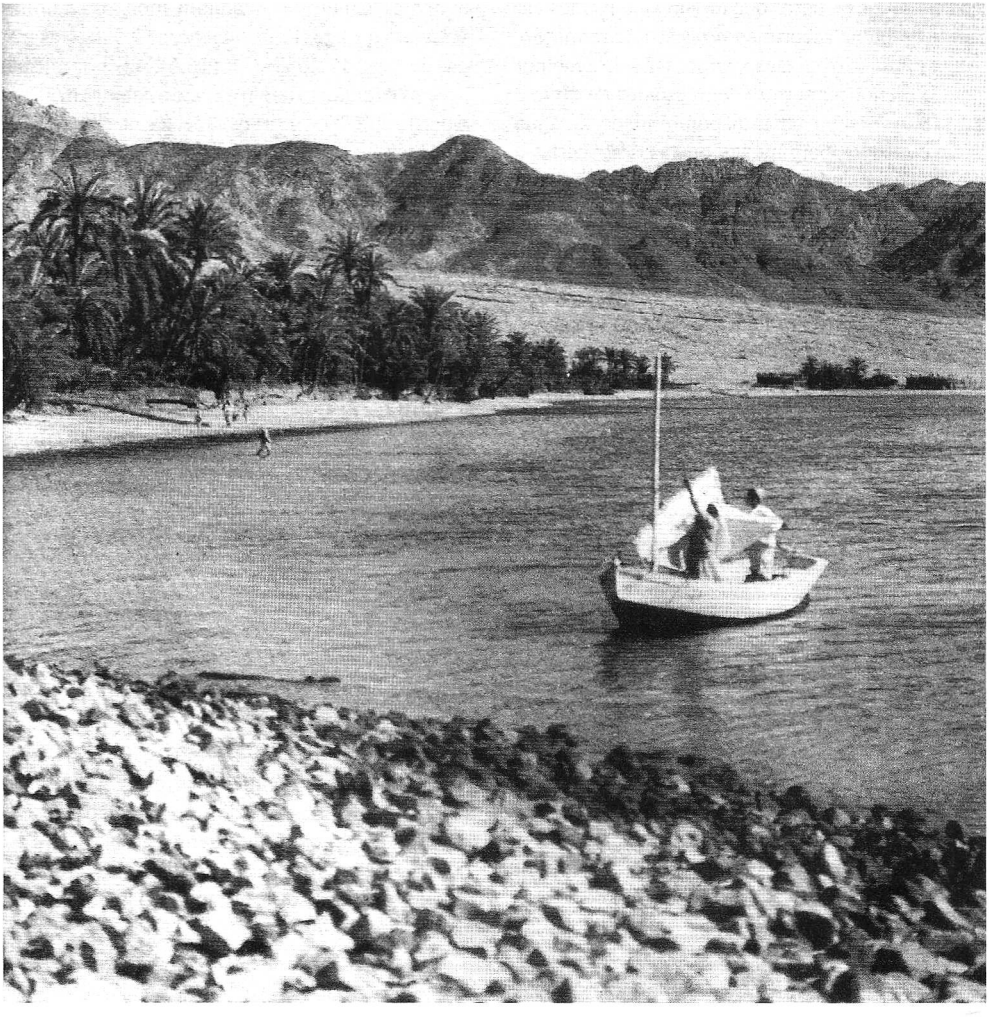
A. C. Schultz

EZIOM-GEBER (עציון גבר, LXX Γεσιωνγαβερ; Γασιωνγαβερ; Ασιωνγαβερ). Uma cidade localizada na ponta norte do golfo de Ácaba, limitado a leste pelos montes de Edom e a oeste pelos montes da Pal. A cidade está há 4 Km a oeste de Ácaba, antiga Elate. Cyrus Gordon acredita que a ilha conhecida como Jezirat Far 'awn ("Ilha do Faraó") é o local provável.

A Bíblia menciona Eziom-Geber como um dos lugares ao longo da rota dos israelitas quando eles viajaram em direção às planícies de Moabe (Nm 33.35,36; Dt 2.8). No reinado de Salomão, a cidade era de grande significado comercial como

o porto, onde ele construiu sua frota de naus e as equipou com marinheiros fenícios. As naus navegaram para Ofir e trouxeram de volta ouro, madeira de almugue (ébano?), prata, marfim, bugios (talvez babuínos) e pavões (1Rs 9.26-28; 10.11,22; 2Cr 8.17). Mais nenhuma menção é feita da cidade até que Jeosafá se uniu a Acazias para lá construir um navio. Os navios foram destruídos no porto e a aventura frustrada (1Rs 22.48,49; 2Cr 20.35-37).

A história da cidade tem sido redescoberta através de escavações arqueológicas de Nelson Glueck, após Frank Fritz, um explorador alemão, que descobriu uma insignificante colina, Tell el-Kheleifeh, que identificou como Eziom-Geber em 1934. A colina estava cerca de 355 Km do golfo (talvez sobre a antiga linha litorânea). Em 1938 e nos anos subseqüentes, Glueck escavou a cidade e confirmou a identificação anterior de Fritz. Ele identificou quatro cidades construídas uma sobre a outra. A primeira datada do período salomônico. Construída sobre solo virgem, a cidade indicava um complexo cuidadosamente exposto, não sugerindo crescimento gradual, mas pelo contrário, um desenvolvimento simultâneo conforme um plano pré-concebido. Ele fundamentou a asserção para a data salomônica em uma comparação da estrutura da principal entrada de Eziom-Geber I e aquela de Stratum IV em Megido, datada por P. L. O. Guy como pertencente ao período salomô-

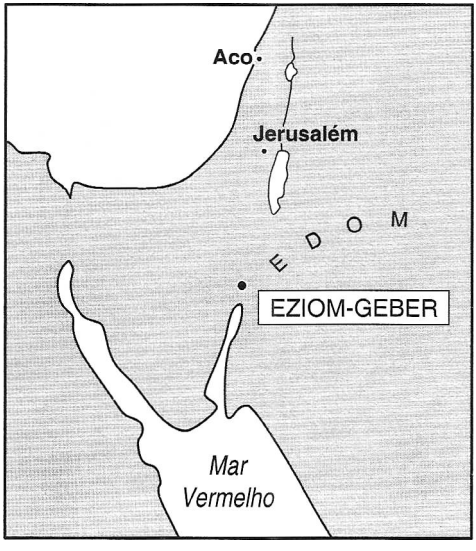


Uma cena da parte superior do Golfo de Ácaba, próximo ao sítio arqueológico da antiga Eziom-Geber.

nico e uma em Laquis também datada no séc. 10 d.C. Salomão foi o único rei no período a possuir a riqueza, o poder e as circunstâncias pacíficas para tal projeto de construção. Quanto a anterior menção de Eziom-Geber (Nm 33.35,36; Dt 2.8), essas provavelmente foram referências a poucas cabanas de lama ao leste da posterior cidade.

Referindo-se a Eziom-Geber como a "Pitsburgo da Pal.", Glueck originalmente acreditava ser a cidade uma refinaria para o cobre e ferro que eram extraídos das minas próximas a Arabá. Existiam condutos e canais de ar no chão e muros da primeira cidade e a localização dela era tal, ele deu a impressão, que devia obter o benefício máximo dos ventos que sopram através do corredor de Arabá. Em 1962, Rothenberg contestou essa visão sobre a base de falha das escavações ocorridas ou nos cadinhos de barro que teriam sido usados em fundição ou na escória do processo de refinação. Além disso, a localização parece ter sido a melhor para o menor número de tempestades de areia e ao mesmo tempo ter a disponibilidade da água potável. Rothenberg mostra que as descobertas e a planta baixa indicam que a cidade era um grande depósito de grãos e suprimentos para caravanas e uma fortaleza protegendo as proximidades do sul sobre ambos os lados do golfo. Glueck abandonou suas idéias iniciais sobre esta ser uma refinaria de cobre. A fundição era feita próxima às minas.

A primeira cidade foi saqueada e queimada provavelmente por Sisaque em cerca de 925 a.C. A Bíblia menciona sua campanha em direção à Pal. (1Rs 14.25,26; 2Cr 12.1-9) e uma lista topográfica



preservada no templo de Amom, em Carnaque, inclui nomes edomitas indicando que a localização estratégica de Eziom-Geber teria provavelmente sido incluída.

A cidade foi reconstruída por Jeosafá de Judá (c. 860) que imitou Salomão pela construção de uma esquadra. Poucos anos depois, os edomitas se revoltaram durante o reinado de Jeorão (2Rs 8.20-22) e queimaram a cidade. A terceira foi reconstruída após Azarias (Uzias) recuperá-la dos edomitas (2Rs 14.22; 2Cr 26.2) e foi renomeada Elate. Um selo de Jotão, seu sucessor foi encontrado no terceiro nível (cp. BASOR 163 [1961], págs. 18-22). Este nível é o melhor preservado com muitos muros fixos quase em sua estatura original.

Quando Rezim e Peca formaram a coligação aramaico-israelita e invadiram Judá, os edomitas voltaram a Elate (Eziom-Geber) e levaram as tropas de Acaz da cidade (2Rs 16.6). A Bíblia afirma: "... e os edomitas vieram a Elate e habitaram ali até o dia de hoje." Os últimos aspectos da cidade do 7º ao 4º sécs. a.C. viram o florescimento continuado do comércio evidenciado pelos ostracas aramaico e fragmentos de figuras negras da mercadoria Ática. A cidade foi destruída no 4º séc. e nunca foi reconstruída. Os nabataeans posteriomente contruíram um portão na cidade localizado na ponta norte do golfo, mas foi localizado ao lado da atual Áqaba.

BIBLIOGRAFIA. N. Glueck, BASOR 71 (1938), págs. 3-17; pág. 75 (1939), págs. 8-22; pág. 79 (1940), págs. 2-18; pág. 80 (1940), págs. 3-10; pág. 82 (1941), págs. 3-11; *The Other Side of the Jordan* (1940), págs. 89-113; B. Rothenberg, PEQ, 94 (1962), págs. 44-56; N. Glueck, BA, 28 (1965), págs. 70-87; C. Gordon, *Before Columbus* (1971).

W. B. Coker

EZNITE. *Veja* Adino.

EZORA (Εζωρα; significado incerto). Na tradição textual da história de Esdras preservada em 1 Esdras, Ezora foi o pai ou líder do grupo de vários homens que participaram no divórcio em massa encorajado por Esdras (1Esd 9.34). Cp. Macnadbai, Esdras 10.40.

EZRAÍTA (אזרחי; LXX Ἐζραίτης, Ἰσραηλίτης). Antigamente entendido como um patronímico

para os descendentes de Zerá (1Cr 2.6, cp. a lista em 1Rs 4.31), essa palavra é agora interpretada por W. F. Albright (*Archeology and the Religion of Israel*, págs. 127,210) e significa "aborígine, membro de uma família pré-israelita." A palavra ocorre somente em títulos do Salmos 88 e 89, e 1 Reis 4.31 (TM, LXX 5.11).

G. G. Swaim

EZRI (עזרי; LXX Ἐζραί; *minha ajuda*). O supervisor dos cultivadores das terras reais, listado em conexão com o censo controverso de Davi (1Cr 27.26).

EZRICAM. Forma usada pela BJ para Ezequias em 1 Crônicas 3.23.

EZRIL (Εζριλ Εζριλ; presumivelmente = Azarel, *Deus tem ajudado*). Um dos filhos de Ezora participante no divórcio em massa de Esdras (1Esd 9.34). Cp. Azarel, Esdras 10.41.



FABRICANTE DE TENDAS (σκηνοποιός) BJ e NVI. O fabricante de tendas é mencionado apenas uma vez na Bíblia e esta referência apresenta três fabricantes de tendas. Paulo acabara de vir de Atenas para Corinto e, para encontrar alojamento adequado, procurou alguém de sua própria raça e de mesmo ofício. Ele encontrou ambos em um "... judeu chamado Áquila...com Priscila, sua mulher... e, posto que eram do mesmo ofício, passou a morar com eles e ali trabalhavam; pois a profissão deles era fazer tendas" (At 18.2s.). Os pais judaicos ensinavam ofícios a seus filhos, geralmente um a que tivessem se dedicado sucessivas gerações da família. Portanto, foi ensinado a Jesus o ofício de carpinteiro e a Paulo, o de fazer tendas. A província nativa de Paulo, a Cilícia, era notável pela boa qualidade de tecido feito de pêlo de cabra, muito usado para tendas, e que era exportados com a designação de tecido ciliciano. A habilidade de Paulo neste ofício consistia, provavelmente, de costurar juntando os comprimentos adequados de tecido e prendendo cordas e alças.

G. B. FUNDERBURK

FABRICANTES DE ÍDOLOS. Os artesãos faziam ídolos de vários materiais: madeira, pedra, metal e cerâmica. Além disso, haviam ídolos em miniaturas ou amuletos, escaravelhos feitos por joalheiros e trabalhadores em pedra-sabão e em pedras semipreciosas. Devido ao valor do metal, os ídolos de prata ou de ouro podiam ser ocos.

Os ídolos feitos de bronze ou chumbo podiam ser revestidos com prata ou com ouro. Há, todavia, uma liga de bronze que se parece bastante com ouro, e que provavelmente não era coberta com metal precioso. O ouro e a prata eram, algumas vezes, batidos e achatados em finas lâminas e então revestiam ídolos esculpidos em madeira, pedra ou metal (Is 30.22). Ocasionalmente, os ídolos eram decorados com correntes e outras jóias (Is 40.19).

Pequenos ídolos domésticos, em geral representando Astarte, eram freqüentemente feitos de cerâmica prensada em um molde ou moldados à mão. Pequenas figuras de Baal eram comuns na Síria, mas normalmente eram fundidas em metal e folheadas a ouro.

Isaías 44.13 dá uma boa descrição de como se faziam os ídolos de madeira: "O artífice em madeira estende o cordel e, com o lápis, esboça uma imagem; alisa-a com plaina, marca com o compasso, e faz à semelhança e beleza de um homem, que possa morar em uma casa." O verso seguinte menciona algumas árvores utilizadas para a confecção do ídolos: o cedro, o cipreste e o carvalho. Sabe-se que cada deus tinha a sua árvore sagrada particular.

Os ídolos em forma de animal mais famosos na história de Israel foram o bezerro de ouro de Arão, no Sinai (Êx 32.2-4), e os bezerros de ouro de Jeroboão em Betel e Dã (1Rs 12.28,29). Os ídolos que Ezequiel viu em uma visão, retratados em uma parede do Templo, dificilmente devem ter existido; a cena é sem dúvida nenhuma simbólica (Ez 8.10).

O NT nada diz a respeito da fabricação de ídolos.

J. L. KELSO

FÁBULA. (μῦθος, *fala, conto, lenda, mito*) Gênero literário em forma de história curta compreendendo uma moral e fazendo uso de animais, pássaros ou coisas inanimadas como árvores, pessoas ou atores. Esta forma de escrita era bem conhecida na literatura antiga, especialmente em sumeriano e acadiano. Segundo Trench, a principal diferença entre a fábula e a parábola é que a primeira tenta incutir máximas de moralidade caracterizada pela prudência — como diligência, previsão e cautela; enquanto a última, ensina virtudes espirituais.

Há duas fábulas no AT. Na primeira, encontrada em Juizes 9.8-15, Jotão, estando no Monte Gerizim e falando ao povo de Siquem no vale abaixo, tentou mostrar a eles a loucura de escolher como rei um homem sem valor como seu irmão, que havia matado setenta filhos de Gideão. As árvores da floresta pediam uma oliveira, uma figueira e uma videira, para governar sobre elas, mas todas recusaram dizendo que estavam muito ocupadas servindo a comunidade para desperdiçar seu tempo agitando seus ramos sobre seus companheiros. Finalmente elas escolhem um espinheiro inútil (representando seu irmão Abimeleque), uma escolha perigosa, pois o conflito resultaria em fogo na floresta.

Na outra fábula do AT, Jeoás, rei de Israel, disse a Amazias, rei de Judá, o qual o tinha desafiado a lutar, que Amazias seria humilhado se Jeoás aceitasse o desafio. "O cardo que está no Líbano mandou dizer ao cedro que lá está: Dá tua filha por mulher a meu filho; mas os animais do campo, que estavam no Líbano, passaram e pisaram o cardo" (2Rs 14.9). Amazias não foi dissuadido e na batalha que se seguiu foi completamente derrotado.

Alguns profetas do AT empregam ilustrações que se aproximam da categoria de fábulas, como o poema de Isaías sobre a vinha (Is 5.1-7), e os poemas de Ezequiel concernentes à leoa e aos cachorrinhos (Ez 19.2-9), a videira (Ez 19.10-14), e a grande águia (Ez 17.3-10).

A KJV, ARA, ARC, BJ usam a palavra "fábula" no NT para referir-se a alguns falsos ensinos que estavam se associando à Igreja, mas em cada instância a RSV mais precisamente traduz a palavra gr. *muthos*, como "mito" (1Tm 1.4; 4.7, NVI "fábulas"; 2Tm 4.4; Tt 1.14, NVI "lendas"; 2Pe 1.16, NVI "fábulas"). É difícil determinar a exata natureza da heresia. Pode ter sido um tipo de gnosticismo judaico, ou uma elaboração de lendas fora das narrativas do AT, similares às do *haggadah* rabínico, o livro dos Jubileus, e Filo.

BIBLIOGRAFIA. R. C. Trench, *Notes on the Parables* (1882), 1-5; F. J. A. Hort, *Judaistic Christianity* (1894), 135ss.

S. BARABAS

FACA (מאכלת) Instrumento para comer ou cortar comida [Gn 22.6,10, ARA "cutelo"; Jz 19.29, ARA "cutelo"; Pv 30.14]; חרב geralmente "espada", a não ser as facas de pedra em Josué 5.2,3; תער geralmente "navalha", a não ser "canivete" em Jr 36.23; שכין, Ed 1.9, porém *censer*, "incensário" na RSV). Pequeno instrumento cortante, de um ou dois gumes, feito de pedra ou metal.

Por sua forma, a faca geralmente lembrava a adaga ou pequeno punhal, mas era menor e geralmente sem ornamentação. A confusão entre elas reflete-se no fato de que a palavra hebraica comum para "espada" (חרב) é traduzida por "faca" em Josué 5.2,3; 1 Reis 18.28; Ezequiel 5.1 (ARA, "espada"). A faca geralmente tinha uma lâmina reta com c. 15 a 25 cm de comprimento, embora facas com lâminas curvas fossem conhecidas. Os cabos e as lâminas eram feitos de uma só peça, ou um cabo de madeira era preso à lâmina em um prolongamento dessa, ou por rebites.

Como outros orientais, os judeus fizeram pouco uso de "facas de mesa" em suas refeições. A carne era cortada em pequenos pedaços antes de ser servida, enquanto o pão era partido com a mão. O gume afiado das facas era usado metaforicamente, representando rapacidade (Pv 30.14). Uma faca na mesa é usada representando controle sobre o apetite de alguém (23.2).

As facas eram usadas com finalidades variadas. Josué recebeu ordem de usar facas de pedemeira (sílex) para circuncidar os israelitas (Js 5.2,3; cp. Êx 4.25). O uso das facas de perdeneira quando não eram mais empregadas no uso doméstico comum, implicavam um antigo ritual no qual o seu uso ainda era apropriado. Facas ou pequenas espadas eram usadas pelos frenéticos sacerdotes de Baal para auto-mutilação (1Rs 18.20).

A faca, ou cortador de comida (מאכלת), era usada para abater e esfolar animais. Abraão levou uma para sacrificar Isaque (Gn 22.6, ARA "cutelo"); o Levita a usou para esquartejar a sua concubina (Jz 19.29, ARA "cutelo"). O "canivete" de Jeremias 36.23 era usado para aparar e dividir o papiro utilizado para escrever; também era usado como navalha (Nm 6.5; Ez 5.1).

As "podadeiras" (Is 18.5; Jl 3.10) eram provavelmente facas curvadas. A Almeida inclui algumas "facas" entre as alfaias do Templo trazidas por Esdras (1.9), mas a RSV traduz como *censers*, "incensários". A LXX traduzindo como "de um tipo diferente" (παρηλλαγμένα) não traz ajuda quanto ao significado verdadeiro. Se eram facas, sem dúvida eram usadas para matar e cortar os animais dos sacrifícios.

Herodes o Grande usou uma faca para descascar uma maçã e tentou usá-la como instrumento de suicídio (Jos. *Ant* XVII. vii.1; *War* I. xxxiii.7)

BIBLIOGRAFIA. W. F. Petrie, *Tools and Weapons* (1917), 22-28; C. Corswant, *A Dictionary of Life In Bible Times* (1956), 164.

D. E. Hiebert

FACE (אנפין, אף, face, nariz; עין, olhos, expressão; פנים, face, o termo mais comum; Gr. ὄψις, face; πρόσωπον, face). A palavra não se refere somente à face de um homem (Gn 3.19, Tg 1.23), mas também à face de cordeiros (Gn 30.40), de serafins (Is 6.2), dos seres viventes em volta do trono (Ap 4:7), e a face de Deus (Nm 6.25), a face de Cristo (2Co 4.6), a face das águas (Gn 1.2), de toda terra (1.29), da lua (Jó 26.9) e do céu (Mt 16.3). A face é toda a cabeça exceto a caixa craniana. Nariz e olhos podem representar todo o semblante. Pode representar o próprio homem (Dt 1.17), como na perífrase oriental para a "I".

A face reflete sentimentos. "Irou-se, pois, Caim sobremaneira, e decaiu-lhe o semblante" (Gn 4.5) ou "o coração alegre aformoseia o rosto" (Pv 15.13). A face cobria-se de luto, como a de Davi após a deserção e morte de Absalão (2Sm 19.4), ou na ruína de Hamã (Et 7.8) ou no caso de uma prostituta (Gn 38.15), embora a expressão "cobriu o rosto com a sua gordura" sugira prosperidade e arrogância (Jó 15.27). Moisés encobriu sua face em reverência (Êx 3.6), mas punha um véu sobre a face, quando falava com seu povo, para ofuscar o brilho recebido enquanto falava com Deus (Êx 34.29-35).

Buscar a face é desejar uma audiência (Sl 105.4), mas desviar ou ocultar a face é rejeição (13.1), ou abandonar a casa de Deus (2Cr 29.6), e endurecer a face indica nenhuma indulgência sem apelação (Pv 21.29). Uma mulher inclina-se sobre sua face em humildade e perplexidade (Rt 2.10). Favores são concedidos quando o rosto se levanta (Nm 6.25), mas cuspir na face é um insulto grave (Mt 26.67). Determinação ficou evidente quando Cristo voltou sua face em direção a Jerusalém (Lc 9.51) e calamidade quando Deus voltava o rosto contra um povo (Jr 44.11).

Muito é dito a respeito da face de Deus. Significa o próprio Deus, ou a plenitude da sua glória, que não pôde ser vista por Moisés, no evento ocorrido antes dele receber os Dez Mandamentos (Êx 33.20). Quando Jacó disse, "Vi a Deus face a face" (Gn 32.30), estava-se referindo à relação de máxima intimidade que havia tido em sua luta com o homem no vau de Jaboque e a bênção dada a ele. "Deus nunca foi visto por alguém" (Jo 1.18) face a face, mas "o conhecimento da glória de Deus" é visto na face de Cristo (2Co 4.6). "Falar face a face" dá a entender que Deus mostra seus atributos, ainda que não em sua totalidade, embora seus servos tenham recebido a promessa de que verão Deus face a face (Ap 22.4), quando se aproximarem do trono de Deus na nova Jerusalém. O

serviço dos sacerdotes é chamado de estar diante (perante a face) do Senhor (Dt 10.8).

Deus esconde o rosto quando irado (Jó 13.24), volta seu rosto contra os perversos para o mal (Jr 44.11) e esconde seu rosto do pecado, tanto para mostrar seu disprazer com o pecado (Sl 27.9), como para mostrar que ele o perdoou (51.9).

Os pães da proposição, na Arca, eram chamados os pães da Presença, mas uma tradução literal é o pão da face (Êx 25.30). *Veja* ROSTO

R. L. MIXTER

FACE, BOCHECHA, OSSO DA FACE (לחי, σιαγών, *mandíbula, osso maxilar*). A bochecha [ARA: "face"] abrange a parte lateral da boca em cada lado do rosto. Seus limites não são precisos. Ela sobe até a pálpebra inferior e desce até a base da mandíbula. Na frente, termina no nariz e na junção dos lábios, no canto da boca. Atrás, estende-se até a orelha. A expressão "dê a face ao que o fere" denota um ato de reprovação (Lm 3.30). Quando Cristo disse "a qualquer que te ferir na face direita, volta-lhe também a outra" (Mt 5.39), ele estava ressaltando com vigor qual deveria ser a atitude do cristão relativamente aos vitupérios. Quanto a isso, Pedro (1Pe 4.14) e Paulo (2Co 12.10) expressam alegria particular pela experiência de poder sofrer por amor a Cristo. Os ossos das bochechas são os malares, que formam a proeminência da face abaixo e ao lado da órbita ocular, na porção superior da bochecha.

P. E. ADOLPH

FACHO (לפיד), originalmente talvez uma vara curvada usada para a ação do fogo em movimento). Ele é usado figuradamente em cada uma de suas três ocorrências. Isaías 7.4 descreve dois reis irados como "dois pedaços de tição fumegantes" (*BDB* pág. 15). Em outra parte refere-se à preservação misericordiosa de Jerusalém e Israel, tiradas do fogo (Am 4.11; Zc 3.2). Em Juízes 15.4 "facho", לפיד é uma tradução preferível. זקים "fogo" é lançado por um louco junto com frechas (Pv 26.18). זיקות provavelmente significa "labaredas" em Isaías 50.11.

H. M. WOLF

FADAÍAS. Forma da BJ para PEDAÍAS.

FALAÍAS. Forma de Pelaías, adotada pela BJ em Neemias 8.7 e 10.11.



Um caçador beduíno com seu falcão treinado. © *M.P.S.*

FALCÃO (איה, falcão; Levítico 11.14 ARC, "abutre"; BJ, "milhafre vermelho", águia; Jó 28.7. ARC, "ave de rapina". *Veja* BUSARDO). Os falcões estão entre os pássaros mais comuns dentre as aves de rapina; a Palestina tem cerca de dez espécies. Elas incluem o Peregrino e *Lanner* (falcão fêmea), com c. 35 cm de comprimento; também o *Kestrel* (falcão europeu) e o Lesser Kestrel (pequeno falcão europeu), o Hobby (falcão de caça) e o Red-legged (falcão de pernas vermelhas) com c. 28 a 35 cm de comprimento. Eles pegam somente presas vivas; o maior agarra pássaros do tamanho de um pombo-da-rocha, mas os outros pegam pequenos roedores, lagartos e insetos. Cerca de metade são criados na Palestina; os outros são migrantes.

G. S. CANSDALE

FALCÃO DA NOITE (תחמס, *falcão da noite* nas versões em inglês; *falcão* na ARA; *coruja* na Vulgata e LXX). O significado da raiz desta palavra, em hebraico, é "ladrão". Todos os estudiosos consideram que essa ave é a coruja. De acordo com a posição que ocupa na lista de carnes proibidas, poderia ser de porte médio, e talvez se refira às corujas de orelhas curtas ou longas.

FALEG. Forma da BJ para FÁLEQUE.

FALSA CIRCUNCISÃO OU MUTILAÇÃO. (κατατομή, uma *hapax legomenona* Fp 3.2). O termo significa "mutilações", "cortar em pedaços".

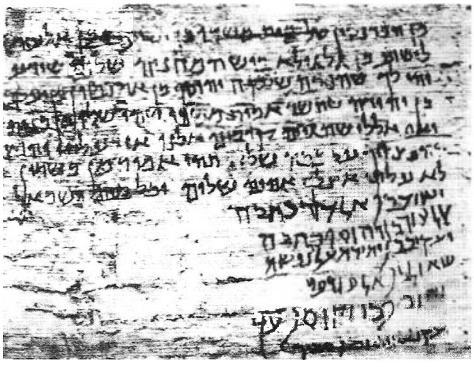
É usado para "circuncisão" em um jogo de palavras, a KJV traduz como "concision" (concisão), a RSV traduz corretamente como "mutilate" (mutilação), a ARA e a NVI como "falsa circuncisão", a ARC como "circuncisão", e a BJ como "falsos circuncidados". Paulo usa uma referência semelhante para o cortar completo, a castração dos que fazem a circuncisão (Gl 5.12). Um jogo de palavras semelhantes é observado em Diógenes Laércio (200-250 d.C.) 6:24.

W. WHITE JR.

FALSO CRISTO, ψευδόχριστος, alguém que faz falsa reivindicação de ser o Messias. O AT antevê os falsos cristos, ou possibilita que outros os identifiquem como tal. Jesus Cristo advertia contra os impostores (Mt 24.24; Mc 13.22). Mais de vinte têm estado em evidência.

O falso messias é diferente do anticristo. O primeiro é um impostor, usurpando o título ou permitindo a outros proclamá-lo como tal. O último, o *antichristos*, mencionado apenas por João (1Jo 2.18,22; 4.3; 2Jo 7) é mais enfaticamente um opositor de Cristo, do que um usurpador (J. Broadus, *Matthew*, pág. 488; Trench, SNT, pág. 107). O falso messias se opõe a Cristo pelas doutrinas acerca da pessoa e obra de Cristo, doutrinas essas que são contrárias à verdade, como nas heresias gnósticas. Os anticristos em atividade nos dias de João (1Jo 2.18,22) caracterizavam-se pelo mesmo espírito do supremo anti-cristo que surgirá pouco antes do retorno de Jesus Cristo (2Ts 2; Ap 13.1-10).

Os cristãos vêem Jesus de Nazaré como o genuíno Messias de Israel que, embora rejeitado na sua primeira vinda, virá novamente com bênçãos para todos que o recebem, inclusive os judeus. As evidências da sua autenticidade colocam-no à parte dos falsos cristos. Quando ele afirmou ser Deus (Jo 5.17; 10.30,37; 14.9; cp. Is 7.14; 9.6; Mq 5.2), ele manifestou o caráter e as obras de Deus (Mt 9.6; 25.31ss.). Ele foi reconhecido como Deus por aqueles que gastaram suas vidas proclamando-o como tal (Mt 14.33; 16.16,17; Cl 2.9) e ele nunca os desapontou. Ele cumpriu muitas profecias que apontavam aquele que seria Deus e homem (Is 9.6; Mq 5.2) e se cumpririam no tempo em que ele veio (Dn 9.25,26). Ele morreu (Is 53), depois ressuscitou, como comprovado por muitas evidências (Sl 16.10; Mt 28; 1Co 15, etc.).



Esta carta, escrita para Joshua ben Galgola, um dos comandante de Bar Cocba, alertou-o da aproximação de tropas romanas. © *Dept. de Antiq. de Jerusalém*

Os falsos cristos diferem uns dos outros de várias formas: (1) pelos motivos — alguns, em busca de prestígio ou livramento de opressão; outros, por engenhosa zombaria; (2) pelos métodos — alguns usam violência, outros recorrem ao jejum, oração ou um milagre que deixa de ocorrer como anunciado; (3) na linha do messiânismo — alguns propõem ser o messias da casa de Davi (2Sm 7.4-16), outros da casa de José, como um messias de Efraim; (4) pelas reivindicações — alguns proclamam-se acima da possibilidade de enganar-se ou exploram a esperança das pessoas; outros são proclamados por seguidores e chegam ao topo da opinião popular; ainda outros reivindicam ser precursores ou profetas do próprio Messias, que está por se manifestar em alguma data ou por algum milagre; (5) pela influência — alguns judeus poderosos na Palestina, alguns em diferentes terras, alguns em países diversos; (6) pela ênfase — alguns como reformadores religiosos, alguns como políticos messiânicos, outros sendo ambos; (7) pelo fim que têm — alguns somem para lugares desconhecidos, alguns se devanecem na obscuridade, outros são mortos por exércitos, pelo poder real ou por seus próprios seguidores desapontados, mas sagazes; (8) pelas crenças após a morte deles — alguns são rejeitados como impostores por alguns de seus próprios seguidores, outros supostamente ressuscitam, contudo sem uma evidência substancial; outros ainda esperavam reaparecer, todavia isso nunca aconteceu.

Alguns exemplos podem ser citados:

Teudas (c. 44 a.C.; At 5.36) que prometeu dividir o Jordão para seus seguidores atravessarem. Eles reuniram-se em massa, em busca de um milagre, mas as tropas romanas massacraram muitos e levaram outros cativos. Bar Cocba (c. 132) foi nomeado "filho de uma estrela" na expectativa de que ele cumpriria Números 24.17. Ele liderou uma rebelião judaica, conquistando Jerusalém por três

anos, onde foi aclamado rei e messias. Os romanos retomaram Jerusalém e ele foi feito escravo em Bither, uma fortaleza, com quinhentos ou seiscentos mil seguidores. Moisés Cretensis (c. 440) assumiu o nome de "Moisés" na ilha de Creta, tirando proveito de um cálculo Talmúdico a respeito da época da vinda do Messias. Muitos judeus se juntaram à convicção dele de que o mar seria aberto para uma marcha a pés secos à Palestina. Alguns pularam na água e se afogaram. "Moisés" desapareceu de cena. Davi Alroy (c. 1160), um judeu persa, liderou uma revolta contra os mulçumanos. Sua morte foi obscurecida por tradições diferentes e seu movimento foi um fracasso. Asher Lammlein (1502), um rabino na Itália, afirmou ser um precursor e que Messias viria se o povo jejuasse, orasse e desse esmolas. Uma coluna de nuvem e fogo os guiaria à Palestina. Depois Lammlein desapareceu. Sabbatai Zevi (1626-1676) adotou o título de "rei dos reis da terra" em Esmirna, atraindo muitos seguidores judeus. Depois, desertou para a fé mulçumana, sob a custódia do governo turco. Ele foi decapitado. Alguns do seu grupo reivindicaram ser o messias, depois dele.

Existem outros nomes célebres: Menahem (década de 60 d.C.), Julian (529), Serene (720), David el-David (1199), Abraham ben Samuel Abulafia (1240-1292), Nissim ben Abraham (1290s), Moses Botarel (1393), David Reubeni (1525), Isaac Luria (1534-1572), Hayyim Vital Calabrese (1543-1620), Abraham Shalom (1574), Mordecai Mokiah (1680), Jacob Frank (1726) e Moses Hayyim Luzzatto (1707-1747).

BIBLIOGRAFIA. H. Graetz, *History of the Jews*, 6 vols. (1891-1898); verifique no índice os nomes de pessoas; *Jew Enc*, "Pseudo-Messiahs", vol. X (1905); *HERE*, "Messiahs (Pseudo)", vol. 8 (1915); *Universal Jew Enc*, "Messianic Movements", vol. 7 (1942); A. Edersheim, *LT*, I, 171-179 (1956); A. H. Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel* (1959 reimp.).

J. E. Rosscup

FALSOS APÓSTOLOS (ψευδαπόστολοι). A referência a falsos apóstolos ocorre somente em 2 Coríntios 11.13. As razões para o severo julgamento destes homens, por Paulo, são suas obras destrutivas na Igreja de Corinto e suas críticas a ele. Paulo diz que eles levaram os cristãos de Corinto a se apartarem "da simplicidade e pureza devidas a Cristo" (2Co 11.3) e eles pregavam "outro Jesus" (v. 4). Eles disseram que Paulo era um apóstolo inferior (v. 5) e inábil (v. 6) que recebeu assistência "exterior" vinda da Macedônia (vs.7-9). Eles se jactavam de suas prerrogativas religiosas especiais como judeus (v. 22). Estes pontos mostram que a eles faltavam as virtudes e a mensagem apostólicas.

Eles eram falsos apóstolos, mas não eram do círculo apostólico. Ao contrário, eram membros do partido dos judaizantes, cuja atividade nas igrejas primitivas deu ocasião à clássica defesa de Paulo, do seu evangelho e apostolado, na epístola aos Gálatas. Na narrativa de Gálatas, Pedro e Tiago figuram proeminentemente, mas não como oponentes de Paulo. Os judaizantes reivindicam a autoridade de Tiago (Gl 2.12), mas essas reivindicações eram falsas (At 15.24). (cp. 2Co 11 com Gl 1.2; At 15; esp. "falsos irmãos" em Gl 2.4 e 2Co 11.26. Veja Ap 2.2).

J. C. DeYoung

FAMÍLIA. O centro da atividade da aliança de Deus é a família. O pai, a mãe, os filhos e parentes, todos têm parte no ideal bíblico.

I. A família no AT

O ensino do AT acerca da família está compreendido nos primeiros capítulos da Torá. O ato da criação, por Deus, foi de natureza mundial e numa ordem familiar. No AT os relacionamentos familiares são concêntricos, isto é, o casal — marido e mulher — forma o núcleo do círculo, os filhos; situam-se no círculo seguinte; os avós, os primos



Concepção artística de uma típica cena familiar no período do Antigo Testamento. © *S.P.F.*

e demais, num círculo adicional. Este princípio está claro na terminologia. Cada termo é aplicável, além da mera definição imediata, para o conjunto de relações que o termo representa: e.g., o termo filha (q.v.) pode ser aplicado a diversas outras pessoas, à parte da descendência feminina, ou pode ser aplicado a quaisquer mulheres que estejam em uma específica relação legal de parentesco com o "pai".

A. Terminologia. O AT freqüentemente usa o termo Sem. comum para "casa", o Heb. בית, como um termo para a idéia de "família" (Rt 4.11). Neste sentido, a KJV e ARA traduzem *bēyt* por família em 1 Crônicas 13.14; 2 Crônicas 35.5,12; Salmo 68.6 (ARC, "casa", "casas paternas", "família"; NVI, "casa", "famílias do povo", "grupos das famílias", "lar"; BJ, "família", "frações das famílias", "casa") o termo que mais ocorre é o משפחה, um substantivo feminino que não se desenvolveu no hebraico, mas aparece como substantivo no Ugarítico significando "família". A forma secundária שפחה, também aparece no hebraico e refere-se a relações de parentesco menos centrais, tais como empregada e servos (Gn 30.7,10,12). Esses termos geralmente são traduzidos por "família", mas na verdade abrangem todos os possíveis significados de "clã" (10.5); desde "espécies" (8.19) até consangüinidade (24.38). O termo, com todas essas classes semânticas difíceis, aparece umas 300 vezes no AT, ocorrendo mais em Números, onde freqüentemente significa os "clãs" das tribos de Israel. Em um caso, a KJV erroneamente traduziu o hebraico אלף, "milhar" como "família" (Jz 6.15). Ele usualmente aparece com *mispāḥāh*, com o sentido de um subgrupo classificado numericamente dentre o grupo total (e.g. 1Sm 10.19), "Agora, pois, ponde-vos perante o Senhor, pelas vossas tribos [*mispāḥāh*] e pelos vossos grupos de milhares ['*ēlēph*]." Porém, todos esses termos são simplesmente coletivos para o grupo e não contém muito da elaborada conotação social/moral do moderno uso do termo "família".

B. Os mandatos da criação e a lei. A proposição inicial do relacionamento do homem e da mulher, nas Escrituras, é apresentado na narrativa da criação. Na parte inicial do relato da criação do mundo nos mandatos da criação (Gn 2.4 — 5.1), é anunciada a forma de vida em família, do ser humano. A união de homem e mulher no vínculo do casamento é anunciado em dois níveis,ou seja o da satisfação da necessidade, do homem, de companheirismo e o relacionamento sexual para a procriação da raça (2.18; 3.20; 4.1,2). Não há dúvida, durante todo o restante da Bíblia, de que a monogamia do Jardim do Éden é a situação a ser considerada "normal" e a lei ordenada para o casamento (Mc 10.6-9). Este relacionamento não deveria tomar o lugar do relacionamento com Deus (Dt 13.6-10; Mt 19.29; Lc 14.26), nem permanecia vinculando ambas as partes quando separadas pela morte (Mt 22.30; Mc 12.25, em analogia com muitas passagens do AT). Essa convicção na monogamia como lei era parte inerente da cosmovisão israelita e a partir dessa fonte continuou como um marco da civilização ocidental. Independentemente de todas as teorias de interpretação evolutivas e psico-analítica, a monogâmica, o relacionamento para toda a vida, é o que está na natureza do homem e da criação. Em vista disso, o mandato da criação é cercado por vários conjuntos de restrições, como o Decálogo (Êx 20.14,17); as leis de Levítico (Lv 18.6-18; 20.14-21; 21.7-15); e os costumes, e.g. a festa do dote, a noiva (q.v.). À declaração positiva do texto e à ilustração na história da criação, foram anexadas várias restrições de caráter negativo. Foi corretamente assumido pelos rabinos que, para toda recomendação ou mandamento negativo, há uma exata declaração positiva contraposta. Assim, as declarações negativas concernentes às relações familiares igualmente têm, vinculadas obrigações de natureza positiva.

C. Desenvolvimentos culturais. O AT é primariamente uma narrativa contínua da história do povo da aliança de Deus. Ele começa com o pacto de Adão, continua através dos períodos patriarcal e tribal e termina com o surgimento e queda da monarquia israelita. Há uma definida progressão temporal definida e as várias mudanças nas culturas do Antigo Oriente Próximo — o desenvolvimento do mesolítico ao neolítico, do bronze ao ferro, da busca de alimentos pelos nômades à produção de alimentos no local do povoamento — todas têm impacto sobre o povo da aliança. Em tal sistema, o lugar e a estrutura da família sofreram certas alterações. Algumas são insignificantes, algumas são positivas e algumas são completamente contrárias à aliança e à própria norma da lei. No período patriarcal, a história de Ló e seu antagonismo à desenfreada imoralidade sexual de seus circundantes (Gn 19.4-11) bem como a de José e sua fuga da mulher de Potifar (39.6-20), mostram a resistência do povo da aliança, contra as nações sobre família, de seus contemporâneos. Por fim, entretanto, como Israel

tornou-se uma entidade estabelecida e politicamente independente, esse cruzamento de forças culturais influenciou a associação de idéias dos judeus, acerca da família.

1. *Poligamia, casamento levirato.* A maior corrosão individual da norma da criação sobre o casamento — casamento poligâmico — aparece cedo na narrativa patriarcal, "e tomou Lameque para si duas mulheres" (4.19). Os eventos subseqüentes nas famílias de Abraão, Isaque e Jacó freqüentemente seguem o que é agora conhecido como os costumes dos outros semitas da época. Analogias têm sido constantemente estabelecidas entre os costumes patriarcais e a legislação sobre família na Babilônia, em Nuzi e Hatti. O concumbinato de uma jovem serva com o seu senhor é um tipo específico de poligamia muito praticada no Antigo Oriente Próximo e também registrada no período patriarcal (16.1-4; 30.1-5, 9-13). Um resultado disso foi a expansão da família, ao incluir não somente o homem e sua mulher e filhos, mas também tios, tias, primos, servos, concubinas, escravos, viajantes, empregados e até prisioneiros de guerra.

Todas estas pessoas estavam sujeitas à aliança de Abraão envolvendo família (Êx 20.10 et al.). À luz disso, o rito da circuncisão era cumprido por todos os machos nascidos numa casa judaica (Gn 17.23-27). Um fator importante na poligamia judaica é a preservação da dignidade e direitos da concubina e de seus filhos. Em nenhum lugar o AT dá sustentação para o elaborado sistema de classes sociais, comum nas descrições cuneiformes das relações familiares. Mesmo mulher prisioneira tinha de ser tratada como noiva na união matrimonial (Dt 21.10-13) e prisioneiros, fosse homem, mulher ou criança, não podiam ser vendidos como escravos. Os filhos nascidos das esposas não tinham herança melhor do que os nascidos das concubinas ou escravas, simplesmente por sua posição inferior. Visto que a poligamia das famílias dirigentes e dominantes aumentou grandemente o grau de consangüinidade, e outros homens eram escravizados ou forçados à monogamia, os filhos de Israel, em poucas gerações, tornaram-se uma entidade separada das outras nações em volta deles.

Uma vez que o casamento poligâmico entre duas pessoas de famílias distintas era, na verdade, uma aliança entre as famílias, isto também vinculou ainda mais fortemente as poucas e principais linhagens hereditárias, de modo que as famílias ou clãs tiveram grande crescimento numérico e tornaram-se mais fortemente relacionadas (Gn 34.8-22). À parte dos casos raros específicos, a proporção de poligamia ou bigamia no AT é pequena e, nos livros de Samuel, Reis e Crônicas, não há registro de poligamia por parte dos cidadãos que viveram durante o período da monarquia de Israel. Embora a poligamia fosse aceita como realidade e houvesse legislação a respeito (Dt 21.15-17), as situações de fato raramente mostravam-se felizes, sendo declaradas como fonte direta de contínua disputa, inveja e outros pecados.

Por outro lado, a relação monogâmica é louvada e enaltecida (Pv 5.15-19; 31.10-31). De fato, a adoração do único e verdadeiro Deus de Israel é apresentada em termos de devoção e fidelidade marital (Is 50.1; 54.6-8; 62.4,5; Jr 2.2) enquanto a idolatria e a heterodoxia são pintadas com imagens de devassidão, bigamia e incesto (Oséias). Uma mulher não tinha estado legal em Israel e tinha de estar sob a ilegalidade ou proteção ou de seu pai ou de seu marido e, se nenhum dos dois fosse vivo, sob a de um parente (גאל), conforme descrito em detalhes no livro de Rute. Na verdade, a mulher era subserviente ao membro do sexo masculino da família. O termo para "marido" em Heb. é בעל. A palavra também significa "mestre", "senhor". Assim, a mulher estava em posição de subordinação na família, como declarado na norma da lei (Gn 3.16); entretanto, o *bā'āl* ou *gō'ēl* era absolutamente responsável pelos direitos e tratamento das mulheres da família. No caso de pagamento do "preço da noiva", algumas moças eram na verdade vendidas (Gn 31.15), uma conseqüência lamentável do sistema. A necessidade de reter o título da família relativo à posse da terra, numa sociedade agrária, e costumes similares das nações ao redor, parecem ter induzido os judeus a aceitarem a relação do casamento levirato (q. v.). Mesmo esses casamentos um tanto planejados parecem ter sido monogâmicos. De fato, é duvidoso se as posses da família tivessem muita valia se muitos herdeiros houvesse. O casamento levirato era facilmente realizado, visto que as noivas geralmente eram escolhidas e os noivos arranjados, embora amor verdadeiro freqüentemente se desenvolvesse entre os cônjuges. O amor não era a motivação primária, a qual era de caráter familiar e não pessoal, tendo como objetivos a preservação do clã e filhos. Como ocorria com a maioria dos povos do período neolítico agrícola, a riqueza era medida pelo número de filhos que um homem possuía para o cultivo e o pastoreio, e pelo número de filhas para casamento, produzindo assim mais descendentes (Sl 127 que, à luz de Rt 4.11, et al. refere-se inteiramente aos filhos de alguém).

2. *Paternidade, Maternidade e Infância.* No sistema tribal participativo de um pequeno povoado agrícola na Palestina, os membros do povoado parecem ter agido em comum, conforme as respectivas faixas etárias e grupos, na execução da maior parte das tarefas gerais. O vestuário e as atividades de cada grupo eram definidas estritamente de acordo com os períodos de trabalho. Como na maioria dos povos antigos, presumisse que, se dois adultos do sexo oposto, ficassem juntos, sozinhos por algum tempo, estariam se comprometendo em casamento ou teriam se envolvido em atividade sexual. Este princípio se manifesta freqüentemente nos acontecimentos (Rt 3.14 et al.). A paternidade era prerrogativa do homem adulto e há evidências de que o casamento de homens mais velhos (6-10) com mulheres mais jovens (13-18) tendia a reduzir o índice de natalidade. Contudo, a prostituição também é observada no AT e aparentemente não tinha relação com os compromissos matrimoniais (Gn 38.14). A maternidade era interpretada como conseqüência natural da vida conjugal e a situação difícil da mulher estéril era muito lamentada. A noção da infertilidade masculina em nenhum lugar é aventada. A maternidade era acompanhada por uma crescente segurança de que nenhuma outra mulher ou concubina seria necessária para o marido. Embora houvesse restrições quanto aos tempos apropriados para relações sexuais, não há indicação acerca da freqüência e o AT geralmente é muito mais franco acerca da reação feminina do que tem sido algumas sociedades recentes (3.16 et al.). A infância inexistia como categoria ou faixa etária distinta. Embora crianças muito novas não pudessem participar de guerras (Dt 20.14) e apelos fossem feitos em favor delas (Jn 3.5; 4.11), as crianças com idade suficiente para se explicarem eram consideradas responsáveis por seus atos e com freqüência eram julgadas (2Rs 2.24). O progresso com respeito à maturidade era marcado pela habilidade e sabedoria, o que, no Heb. não equivalia a ter conhecimento, o qual era ensinado pelos anciãos do povoado. A primogenitura era estritamente observada (Gn 25.24-34; 38.27-30) tanto para filhos quanto para filhas (29.26); porém, o pai tinha o direito de atribuir o direito de primogenitura a qualquer filho que ele indicasse (49.3,4). Por causa da natureza imediata da vida numa organização tribal, muitas crianças cresciam com o conhecimento do mundo, amadurecidas em relação à sua idade cronológica. Embora as crianças fossem amamentadas até os três ou quatro anos de idade, elas eram consideradas maduras numa idade muito precoce, os garotos aos treze (o *bar mitzvah*) e as garotas em seu primeiro ciclo menstrual. Durante os primeiros anos, os garotos eram mantidos com as mulheres, mas depois lhes era permitido dormir nos quartos dos pais, enquanto as garotas ficavam por perto das mães, enquanto estas exerciam suas atividades. O harém, por longo tempo uma característica do Antigo Oriente Próximo, não apareceu até a riqueza e opulência da monarquia.

Era dada muita liberdade às jovens israelitas nas pequenas comunidades agrícolas que predominaram no período da conquista e dos primeiros reis de Israel. Após a Era de Amarna (décimo quinto século a.C em diante), quando nenhuma nação do Mediterrâneo Oriental dominava os muitos reinos pequenos, casamentos políticos e concubinagem palaciana tornaram-se comuns.

Foi durante este período que Salomão e seus sucessores construíram seus primorosos haréns e criaram muitos filhos e filhas, que foram alçados da infância nos aposentos de mulheres, para governar o reino algum dia. Foi nesse período de decadência que Israel começou seu declínio final; quase todas as ordenanças da criação e preceitos de Levítico foram ignorados e Israel passou primeiro pelo cativeiro e finalmente pela diáspora.

II. A FAMÍLIA NO NT

A única família retratada de fato no NT é a de Jesus, e, além disso, apenas raramente e ocasionalmente. Está claro, entretanto que, enquanto um amplo "estábulo" (confinamento para fins de imposição cultural) tinham sido impingido a um grande grupo de príncipes, jovens e adultos, pelos governadores helênicos e romanos, o povo comum ainda seguia a tradição familiar do AT. O pai ainda era o cabeça, a esposa ocupada com a maternidade e os filhos criados nas obrigações da comunidade. A única mudança significativa parece ter sido o crescimento da sinagoga e do rabinato, o que providenciou módica participação e educação para os garotos israelitas por todo o país.

Até certo ponto, isso pode ter sido uma oposição consciente ao zelo pela educação causado pelo helenismo e os esquemas dos governantes helênicos, de paganização. Seja o que for, teve um grande efeito sobre a família judaica.

Como em toda a urbanização, o crescimento das cidades do período romano causou cada vez mais o rompimento do antigo sentido de família expandida. A visita de Maria e a viagem subseqüente a Belém mostram o rompimento dos vínculos mais antigos do clã (Lc 1.36-40; 2.4).

Primeiro, houve uma acentuada mudança na terminologia aplicada e, segundo, as muitas e difíceis determinações, relativas aos clãs semi-sociais, que marcaram o padrão do AT, não estavam mais em uso. A terminologia grega é mais precisa, analítica e diretamente individualista; nada restou da antiga concentricidade.

A. Terminologia. Visto que o nascimento e os primeiros anos de vida do nosso Senhor foram consumados sob a velha dispensação, os termos são simples tradução do Heb., e.g. "casa e família de Davi" (2.4). Os termos são gregos e logo desenvolveram os significados helênicos mais precisos. O mais freqüente é o grego οἰκία, "casa", usada no sentido de "família", como na literatura clássica ática (Mt13.57; Mc 6.4; Jo 4.53; et al.). Menos freqüente é o grego πατρία, "família", "clã", "relacionamento" como nas suas três ocorrências no NT (Lc 2.4; At 3.25; Ef 3.15). Essas duas palavras são subdivisões da tribo, Gr. φυλή, "nação", "povo", "tribo" (LXX e Mt 19.28 et al.). Mais freqüentemente que no AT, as relações dos indivíduos dentro da família são enfatizadas e os termos para pai, mãe, maridos, esposas e filhos são, desse modo, os mais importantes.

B. O ensino de Jesus acerca da família. Muitas das instruções de Cristo, concernentes à família, são simples reiterações dos mandatos da criação, com o acréscimo da responsabilidade da motivação (Mt 5.27-32). Contudo, a família é usada como o padrão do perdão, amor e longanimidade de Deus. De fato, o uso do afetuoso, "Pai Nosso", é um dos mais profundos discernimentos da natureza de Deus revelada através do ensino de Jesus. Está claro que a monogamia é superior e o vínculo do amor é central em tais discursos (Mt 18; 19; 20).

A família como aliança e os membros da aliança como uma família são dois temas recorrentes nas ilustrações feitas por Cristo (19.13-15). A instituição da nova aliança, com seu rito central da eucaristia, estendeu a prática do rito às mulheres. Contudo, o conceito de salvação coletiva ou "familiar" certamente está representado nas narrativas do Evangelho. Também é importante que alguns dos milagres do nosso Senhor fossem concernentes às famílias, seus sofrimentos e seus relacionamentos. (Mt 8.1-13,14,15; 9.18-26; 15.21-28; 17.14-20; Mc 1.30,31; 5.21-43; 7.24-30; 9.14-29; Lc 4.38,39; 7.1-10; 8.40-56; 9.37-43; Jo 2.1-11; 4.46-54; 7.11-17; 11.1-46; 21.6-11.)



Ritual da ceia da páscoa em um lar judaico ortodoxo em Jerusalém. Família originária do Yêmen, sul da Arábia. © *M.P.S.*

C. O ensino apostólico e epistolar acerca da família. O conceito de família era tão facilmente ampliado que os apóstolos aparentemente o usavam em suas pregações para descrever não somente o Israel da teocracia, mas também a igreja de Cristo. Instruções específicas concernentes à família são dadas para as relações de marido e mulher (1Co 7.1-28; 11.3; Ef 5.22; Cl 3.18; 1Tm 5.8; 1Pe 3.7). Dá-se especial ênfase ao tema da sujeição da mulher a seu marido. Este tema é repetido em muitas epístolas de Paulo e em 1 Pedro 3.1-7.

A dissolução da família no período final da república romana e início do império foi provavelmente um problema recorrente nas igrejas. A relação dos filhos com os pais era muito menos proeminente do que no AT (Rm 1.30; 2Tm. 3.2; e as exortações de Ef 6.1-4; Cl 3.20,21 e 1Tm. 4.12). Nas três epístolas joaninas a figura do filho alcança sua realização por meio da repetição do amor apostólico para com a igreja, em termos de afeto familiar (1Jo 3.10 et al.). A posição legal dos filhos, herança, adoção, ilegitimidade e dar o nome, tudo é usado como figura da aplicação da expiação, nas epístolas (Gl 4.5; Ef 1.5; Fp 4.3; Hb 12.8; 1Pe 1.4 et al.).

D. A família na igreja primitiva. O fato de que as primeiras igrejas reuniam-se em residências particulares, como a que foi descoberta em *Dura Europos* e que os primeiros convertidos em geral eram grupos de famílias, deu um caráter específico à imagem do cristianismo como uma família (At 16.31 et al.). Os símbolos de Jesus como o Bom Pastor, o assassinato dos inocentes, as cenas da infância de Jesus, todos sobrevivem na primitiva arte cristã.

No livro apócrifo de Hermas, do NT, foram coletadas algumas histórias populares da infância de Jesus. De todos os conceitos cristãos, os que se aplicam à família como unidade parecem ter sido os mais atrativos. Até mesmo o amor de Cristo pela igreja é declarado como o amor de um marido por sua esposa. Esta imagem do noivo e da noiva é usada nas visões apocalípticas finais da Nova Jerusalém (Ap 18.23; 21.2,9; 22.17). *Veja* Divórcio.

BIBLIOGRAFIA. W. R. Smith, *Kinship and Marriage*, 2ª ed. (1903); T. G. Soares, *The Social Institutions and Ideals of the Bible* (1915); J. Doler, *Das Weib in Alten Testament* (1920); V. Aptowitzer, "Spuren des Matriarchats im jüdischen Schrifttum" *HUCA* IV (1927), 207-405; V (1928) 261-297; E. B. Cross, *The Hebrew Family* (1927); M. Tschernowitz, "The Inheritance of Illegitimate Children According to Jewish Law", *Jewish Studies in Memory of I. Abrahams* (1927), 402-415; M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (1928); S. Feigin, "Some cases of Adoption in Israel", *JBL* (1931), 186-200; E. M. Mac Donald, *The Position of Women as Reflected in Semitic Codes* (1931); C. H. Gordon, "Fratriarchy in the OT", *JBL* (1935), 223-231; C. H. Gordon, "The Status of Women as Reflected in the Nuzi Tablets", *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, XLIII (1936), 146-169; A. Margolius, *Mutter und Kind im altbiblischen* (1936); M. Burrows, "The Complaint of Laban's Daughters", *JAOS* LVII (1937), 259-276; C. H. Gordon, "The Story of Jacob and Laban in the Light of the Nuzi Tablets", *BASOR* 66 (1937); M. Burrows, *The Basis of Israelite Marriage* (1938); "Levirate Marriage in Israel", *JBL* LIX (1940) 23-33; "The Ancient Oriental Background of Hebrew Levirate Marriage", *BASOR* 77 (1940), 2-15; M. I. Rostovtzeff, *The Social and Economic History of the Hellenistic World*, 3 vols. (1941); D. Jacobsen, *The Social Background of the OT* (1942); E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws* (1944); J. Pederson, *Israel, its Life and Culture. I-II* (1946), 46-60; I. Mendelsohn, "The Family in the Ancient Near East", *BA* XI (1948), 25-40; A. van Selms, "The Best Man and the Bride", *JNES* IX (1950), 65-75; J. Murray, *Divorce* (1952); W. H. Russell, "New Testament Adoption — Graeco-Roman or Semitic", *JBL* LXXI (1952), 233, 234; D. R. Mace, *Hebrew Marriage* (1953); J. Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum* (1954), 69-114; A. van Selms, *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature* (1954); K. Elliger, "Das Gesetz Leviticus 18", *ZAW* LXVII (1955), 1-25; R. de Vaux, *Ancient Israel*, Vol. I (1957), 19-64; R. Yaron, "On Divorce in OT Times", *Révue Internationale des Droits de l'Antiquité VI* (1957); S. Kardimon, "Adoption as a Remedy for Infertility in the Period of the Patriarchs", *JSS* III (1958), 123-126; R. Yaron, "Aramatic Marriage Contracts from Elephantine", *JSS* III (1958), 1-39; I. Mendelsohn, "On the Preferential Status of the Eldest Son", *ASOR* 156 (1959), 38-40; A. N. S. White, *Roman Society and Roman Law in the NT* (1963).

W. White Jr.

FAMÍLIA, PAI DE (איש, *homem, marido*, οἰκοδεσπότης, *senhor da casa*). Tradução em Mateus 24.43 (NVI, BJ, "dono da casa"); em Provébios 7.19 "marido"; em Mateus 13.27, 20.1 e Marcos 14.14 "dono da casa" (ARC, "pai de família" e "senhor da casa"; NVI, "dono do campo", "proprietário", "dono da casa"; BJ, "proprietário", "pai de família", "dono da casa") (KJV *goodman*, pai

de família, dono da casa; RSV *householder*, chefe de família, dono da casa).

FANUEL (φανουήλ). O pai da profetiza Ana (Lc 2.36).

FARAÓ (פרעה; LXX φαραώ: do egípcio *pr*-(ʿ), *casa grande*). Título dos reis do antigo Egito.

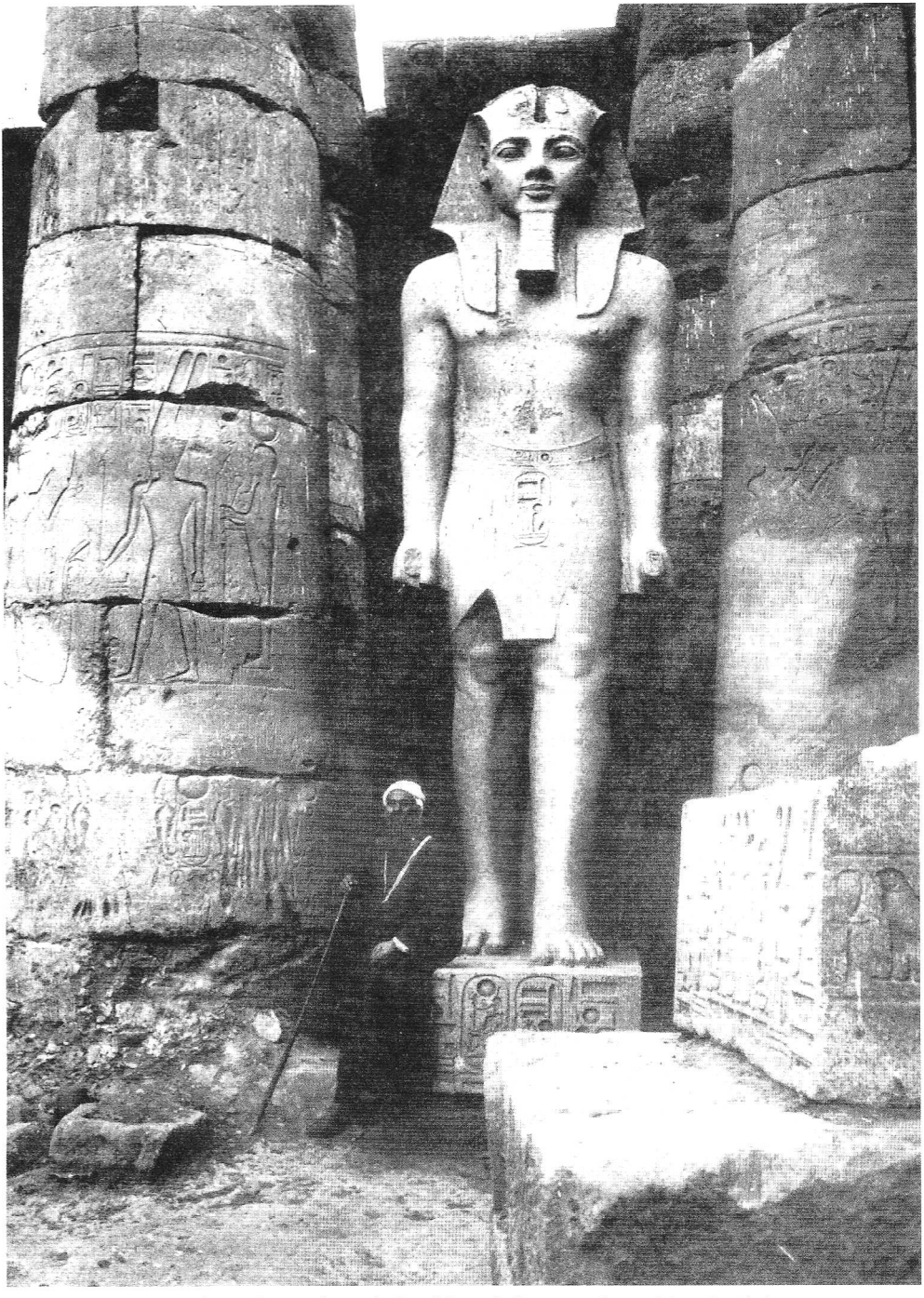
I. Origem e história do título. O termo egípcio "casa grande" apareceu pela primeira vez no Reino Antigo e foi usado para denotar o palácio do rei, a instituição que era a sede do governo. No Reino Novo (c. 1550-1070 a.C.) o termo foi aplicado também à pessoa do próprio rei, pelo menos em documentos escritos. Naquele período, assim como nos períodos precedentes e subseqüentes, os reis egípcios tinham um nome pessoal individual (e.g., Amenophis, Ramsés) como "Filho de Ra", precedido por outros quatro títulos com um nome correspondente. O último desses quatro nomes especiais era o "Rei Superior e Inferior do Egito"; este nome e o nome pessoal foram inscritos num anel comprido modernamente conhecido como um "cartouche". Considerando que esses nomes e títulos oficiais foram sempre usados para propósitos formais e em cabeçalhos de documentos, o termo mais popular "faraó" era usado dentro do corpo desses documentos e, é claro, na fala cotidiana — e.g., os trabalhadores do Tebas oriental referiam-se a "Faraó, nosso bom deus", e assim sucessivamente. Esse uso informal e popular de "faraó" por si só, sem um nome próprio, é comum no AT, algumas vezes lustrado por seu equivalente em hebraico "rei do Egito." O uso exclusivo do título "faraó", sem o nome, desde o Pentateuco até Salomão, iguala-se bem no uso egípcio ao Reino Novo e na vigésima primeira dinastia.

Posteriormente, da vigésima segunda dinastia em diante, o uso popular egípcio começou a adicionar o nome do rei ao título, e.g., "Faraó Sensoque" no monolito do Oásis Dakhleh, provavelmente datado da época de Sensoque I, o Sisaque da Bíblia. Este uso está corretamente refletido nas referências mais específicas do AT ao primeiro milênio a.C., e.g., ao Faraó Neco ou Faraó Hofra (Jr 44.30; 46.2), ao invés das contínuas referências gerais a "Faraó" também encontradas. Pode-se comparar às referências assírias a "Rei do Egito Pir'u (Musri)."

II. O papel do faraó. O papel do rei era vital para a civilização e a sociedade do antigo Egito. Ele era para o seu povo um deus entre os homens e um homem entre os deuses, um homem possuidor de um ofício divino, a intermediação entre o povo do Egito e os deuses do cosmos. Nos tempos mais remotos, o próprio rei encarnava um deus na terra, especialmente o deus falcão Horus do Alto Egito. No decorrer do Reino Antigo, sua posição de divindade diminuiu de nível quando, como Filho de Ra, tornou-se, em certa medida, subordinado a outra divindade, ao invés de ser ele mesmo uma divindade autônoma. No Reino Novo, o faraó era, ainda, considerado como o executor de decretos ou planos desse ou daquele deus, especialmente Amon. Em todos os tempos (de acordo com as evidências), o rei, como representante dos deuses e como o governador do Egito, tinha de apoiar o *maat*, a ordem mundial justa e correta, garantindo de uma sociedade estável e organizada, na qual a justiça deveria predominar. Sendo também o representante do povo do Egito junto aos deuses, o faraó era o em princípio o único sumo sacerdote dos deuses do Egito — esta é a razão da sua presença em toda parte, em inumeráveis cenas de templos, com o rei ofertando aos deuses. Na prática, é claro, o papel era desempenhado por sumos sacerdotes humanos e, principalmente, não pertencentes à linhagem real; o faraó em pessoa intermitentemente, oficiava apenas em grandes festivais de estado. Ramses II, por exemplo, celebrou em pessoa o magnificente Festival Opet do deus Amon em Tebas, no início do seu reinado, antes de nomear o novo sumo sacerdote de Amon.

Os faraós do Egito constituíram algumas das monarquias mais estáveis já vistas, raramente interrompidas por conspirações ou insurreições internas. A razão principal foi, talvez, a continuidade da tradição e especialmente da ligação religiosa entre o faraó e seu predecessor. Parece que o próprio enterro do seu predecessor era o primeiro dever (e um ato legitimado) de um novo rei, como Horus para com seu pai Osiris, e não dependia de qualquer parentesco entre o novo rei e seu predecessor. No trono, o monarca vivo era a incorporação do deus Horus,; quando morto, ele era identificado com Osiris, no reino dos mortos abençoados, e reunido à augusta companhia de sua longa linhagem de predecessores. Os "Antepassados Reais" (i.e., todos reis mortos) tinham parte vital no culto diário do templo, sendo associados com os deuses para o bem-estar do Egito.

Talvez não seja irrelevante ver essa posição elevada dos faraós como o pano de fundo de uma passagem como a de Êxodo 7.1 (Moisés como



Uma das muitas estátuas do Faraó Ramsés II, que pode ter sido o Faraó da Opressão, ou do êxodo.© *M.P.S*

"Deus" para Faraó), e naquele evento do juízo sobre os deuses do Egito (Êx 12.12). Quando uma passagem como a de Isaías 19.11 põe na boca dos conselheiros de Faraó a declaração "Eu sou filho de sábios, filho de antigos reis", pode-se ver um reflexo aqui da aura de uma antiga tradição presente naquele Período Recente (sendo Isaías contemporâneo da 22ª e 23ª à 25ª disnatias) e até muito depois, e das ligações familiares dos oficiais do Período Recente com a realeza passada (mostrada pelas genealogias daquele período).

III. Os faraós nas Escrituras (1) *Época de Abraão (Gn 12.15-20).* Se Abraão viveu no início do segundo milênio a.C. (aproximadamente 2000-1800), foi contemporâneo do Reino Médio, e provavelmente da décima segunda dinastia (1991-1786 a.C.), e assim de um dos reis Amenotepe(I-IV) ou Sesostris (I-III). Naquela época, a capital do Egito era *Ithet-Tawy*, ao sul de Mênfis, e os faraós também tinham uma residência próxima da terra de Gósen (cp. J. van Seters, *The Hyksos* [1966], 132, 133).

(2) *O faraó de José (Gn 37-50).* Se José existiu c. de 1700 a.C., ele provavelmente viveu no fim da décima terceira dinastia e no início do período dos hicsos (décima quinta dinastia). Nesse caso, o rei que nomeou José como alto oficial pode ter pertencido à mesma dinastia; a mudança de poder de um ao outro ocorreu provavelmente cerca de 1650 a.C. (*veja*, Egito, Terra do).

(3) *O(s) faraó(s) (Êx 1, 2).* A identificação depende da data atribuída ao Êxodo e na identificação aceita para o faraó do Êxodo. Se este último foi Ramses II, a opressão pode ter-se estendido de Seti I a Harmhab e talvez até Amenophis III. Adotando-se a teoria de que o faraó do êxodo foi Amenofis II, a opressão pode ter ocorrido sob Totmés III.

(4) *O faraó do Êxodo (Êx 5-12)* não pode ser identificado com absoluta certeza. Opiniões mais antigas favoreceram Amenofis II, da décima oitava dinastia (c. 1440 a.C.), ou Merempta, da décima nona dinastia (c. 1220 a.C.). Essas opiniões não são facilmente sustentáveis hoje (especialmente a segunda), e Ramsés II (predecessor de Merempta) pode ser um provável candidato (*veja* Êxodo, O).

(5) *O faraó que gerou Bitia, uma esposa de Merede (1Cr 4.17)* não pôde ser identificada até o presente, uma vez que a época em que viveu Bitia não é facilmente averiguável.

(6) *O faraó contemporâneo de Davi, que aceitou o pequeno príncipe Hadade de Edom como refugiado, quando Joabe saqueou aquela terra (1Rs 11.14.22).* O reinado de Davi (c. 1010-970 a.C.) foi contemporâneo da vigésima primeira dinastia, no Egito. Como a dinastia terminou com Psusenes II (c. 959-945 a.C.), os contemporâneos egípcios de Davi seriam os reis Amenemope, Osocor, e Siamun; desses, Amenemope ou Siamun mais provavelmente deve ter sido o anfitrião de Hadade. Infelizmente, nenhum detalhe das famílias desses reis é conhecido. *Veja* Egito, Terra do.

(7) *O rei cuja filha casou com Salomão* e que entregou Gezer como dote (1Rs 9.16). Reinando por volta de 970-930 a.C., Salomão teria sido contemporâneo de Siamun e Psusennes II, da vigésima primeira dinastia. Siamun é o candidato mais provável para o papel de sogro de Salomão, uma vez que ele governava nos primeiros anos de Salomão, quando o casamento provavelmente ocorreu (cp. Malamat, *JNES*, XXII [1963], 9-17). Um fragmento de relevo de Tanis, mostrando Siamun golpeando um asiático, pode refletir uma "ação policial" sua na Filistia, quando poderia também ter capturado Gezer.

(8) *Sisaque (q.v.)*, o Sensoque I que fundou a vigésima segunda dinastia no Egito, de origem Líbia (1Rs 14.25,26).

(9) *Zerá derrotado por Asa (2Cr 14.9-15)* não era provavelmente um faraó, uma vez que seu nome não é identificável com Osorkon como se pensou.

(10) *Então (q.v.), a quem o último rei israelita, Oséias, pediu ajuda contra a Assíria (2Rs 17.4)*? Ele não é chamado faraó no AT, mas pode ter sido o obscuro Osorcon IV, do fim da vigésima segunda dinastia.

(11) *Vigésima quinta dinastia dos faraós.* Sua impotência militar é bem conhecida de Isaías (30.1ss.). Em 701 a.C., Shebithu provavelmente ascendeu ao trono, enviando seu irmão Tiraca para a Palestina numa tentativa fútil de derrotar os assírios (cp. Is 36.6; 37.9).

(12) *Tiraca (q.v.), principal rei da vigésima quinta dinastia*, contemporâneo de Ezequias e Senaqueribe (Is 37.9) apesar dele tornar-se rei apenas em 690 a.C. (cp. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* [1966], 82-84).

(13) *Neco (q.v.), segundo governador da vigésima sexta dinastia*, que derrotou e matou Josias de Judá, quando Josias tentou impedir a intervenção do faraó no conflito entre Assíria e Babilônia (2Rs 23.29). A tentativa de Neco, de conquistar a Síria Palestina para o Egito, foi frustrada por Nabucodonozor da Babilônia.

(14) *Hofra (q.v.)*, pertencente à mesma dinastia, sendo citado apenas em Jeremias 44.30, mas é provavelmente o rei a quem se referem muitas outras passagens; *veja* Hofra. Ele encorajou teme-

rariamente Zedequias de Judá a rebelar-se contra Nabucodonozor da Babilônia, mas deixou de dar ajuda efetiva no momento crítico. Após o desastre militar na Líbia, ele foi mais tarde destronado e morto (profetizado em Jr 44.30).

(15) *Em Cânticos de Salomão 1.9, a amada é como uma égua de suas carruagens*, uma reflexão poética sobre as famosas carruagens do Egito no Reino Novo e posteriormente. A poesia lírica egípcia também fez semelhantes comparações, por exemplo "como um cavalo pertencente ao rei, escolhido de mil corcéis" (Gardiner, *Library of A. Chester Beatty* [1931], 35).

BIBLIOGRAFIA. Sir A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar* (1975), 75 e nº 10; H. W. Fairman em S. H. Hooke, ed., *Myth, Ritual, and Kingship* (1958), 74-104; J. Vergote, *Joseph en Égypte* (1959), 45-48; Hayes, *JEA*, XLVI (1960), 41, 42; G. Posener, *De La Divinité du Pharaon* (1960); P. derchain, "Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de lórdre cosmique" in *Le Pouvoir et le Sacré* (1962), 61-73.

K. A. Kitchen

FARAÓ HOFRA. *Veja* Hofra.

FARAÓ NECO. *Veja* Neco.

FARAQUIM (B) φαρακέμ, (A) φαρακείμ, o cabeça de uma família de servos do templo que retornou com Zorobabel (1Esd 5.31, KJV Faracim). O nome não é encontrado nas listas paralelas de Esdras 2.51 e Neemias 7.53.

FARATON (פרצתון; *uma altura, um cume*). Na KJV de 1 Macabeus 9.50, a tradução é Piratoni. Essa era uma cidade na região montanhosa dos amalequitas, dentro do território efraimita e fortificada por Báquides (1Mac 9.50). No AT Abdom, o juíz, e Benaia, o oficial militar, eram piratonitas (Jz 12.13-15; 2Sm 23.30; 1Cr 27.14). Alguns estudiosos, porém, não concordam com a identificação de Robinson de Faraton com a casa de Abdom, que é Fer'ata, mais de 11 km a sudoeste de Siquém. Eles distinguem entre a Faraton mencionada em 1 Macabeus 9.50, e a Piratom que era a pátria do juiz efraimita Abdom, filho de Hilel (Jz 12.13-15) e de Benaia, capitão de Davi (2Sm 23.30; 1Cr 11.31; 27.14).

J. M. Houston

FARÉS. Forma usada pela BJ para Perez em Mateus 1.3; Lucas 3.33.

FARFAR (פרפר). Um dos "rios de Damasco" mencionado por Naamã (2Rs 5.12); sua localização é incerta. Talvez signifique dois afluentes do El-Barada, que fluem através de Damasco. É mais provável, porém, que os dois rios sejam os dois maiores rios da planície de Damasco, o próprio El-Barada (normalmente identificado com o Abana, (q.v.) e o El-Awaj, "O Tortuoso", a ser identificado com o Farfar. Isso levaria à compreensão de que "Damasco" refere-se à planície inteira. El-Awaj origina-se no contraforte leste do Monte Hermon e flui para o leste passando uns 16 km no sul de Damasco. Durante seu antigo curso ele era conhecido pelo nome "Sabirany", mas de Kisweh até sua dispersão em vários córregos que o drenam no Bahrit el-Hijanej (Lago Hijaneh), ele é conhecido como El-Awaj. Seu fluxo de água varia grandemente de acordo com a estação, sendo maior na primavera quando a neve das montanhas derrete e diminui consideravelmente no verão. Grande parte da produtividade da planície sul de Damasco é devida a suas águas; e suas águas geladas e frescas, particularmente no início da primavera, forneciam um contraste favorável às águas freqüentemente lentas do Baixo Jordão.

BIBLIOGRAFIA. "Damascus" e "Pharphar." HDB (1900).

A. Bowling

FARISEUS (פרושים; φαριοσαῖοι). Uma das mais importantes seitas judaicas dos períodos intertestamentário e do NT, que determimou depois o caráter do Judaísmo reconstituído.

1. Significado de "fariseu"
2. Origem e história
3. Composição e organização
4. Ensino em relação a outras seitas
   a. Lei oral
   b. A vida futura
   c. Livre arbítrio e determinismo
   d. Angelologia
   e. Humanidade
5. Jesus e os fariseus
6. Importância do Farisaísmo

1. Significado de "fariseu". A etimologia mais amplamente aceita é a que se baseia na palavra hebraica פרש, que significa "separar." Um fariseu, de acordo com essa explicação, é um "separatista" ou uma pessoa separada. Apesar da óbvia conveniência da designação "separado", não está totalmente claro em que sentido ela deve ser compreendida. Os fariseus se separaram da casa dos asmoneus, dos gentios e suas abominações, da assimilação cultural do modo de vida helênico, ou principalmente "do povo da terra" — a grande massa de judeus que pouco se importava com as coisas da lei? Na verdade o fariseu vivia separado de tudo isso, mas não se sabe qual aspecto histórico particular, se houve algum, foi o responsável pela designação פרושים.

Alguns argumentam que o uso inicial de פרושים referia-se à separação de grupos de pessoas ou coisas, defendendo que a "separação" mencionada era quanto a interpretação da Escritura, pois um dos significados de פרש é "dividir" ou "interpretar." De acordo com isso, a sugestão é que, o que quer que "fariseu" veio a significar posteriormente, seu significado inicial era "intérprete" e referia-se às habilidades exegéticas excepcionais desses homens. Isso, porém, parece muito menos provável do que a explicação anterior.

Uma alternativa interessante e muito plausível nega que o nome derive do verbo פרש, e encontra sua origem, ao invés disso, na palavra aramaica para "persa" (raiz, פרסי). Essa explicação vigorosamente defendida por T. W. Manson,está baseada na forte semelhança entre as várias doutrinas dos fariseus e as do Zoroastrianismo, a religião da Pérsia (*veja abaixo*). Mediante seus ensinos um tanto inovadores os fariseus devem ter sido considerados como "persianizadores" Seja ou não essa a verdadeira etimologia de "fariseu", o jogo de palavras e sua conveniência dificilmente não foram compreendidas, por exemplo, pelos saduceus que consideravam-se puristas quanto à doutrina. Pode ser que ambas as etimologias fossem populares na época do NT; parece provável, porém, que "fariseu" foi originalmente cunhado para refletir as tendências separatistas dessas pessoas.

2. Origem e história. As raízes dos fariseus podem ser traçadas de volta aos "hasidins" do 2º séc. — aqueles "homens piedosos" de Israel cuja lealdade à sua aliança com Yahweh os impeliu a resistir a crescente pressão na direção da helenização. A insurreição dos Macabeus (167 a.C. e anos seguintes) contra as políticas insânias de Antíoco Epífanes teve o apoio total dos hasidins. Mas com a rededicação do Templo em 164 a.C. e a aquisição da liberdade religiosa em 162 a.C., os hasidins, que estavam preocupados principalmente com a vida religiosa e não com a política do país, separaram-se cada vez mais das intrigas dos hasmoneus. Entre as muitas seitas geradas pelos hasidins estava a dos fariseus, e eles na verdade, talvez mais do que qualquer outra seita, podem ser considerados como os continuadores diretos dos hasidins no período do NT. A referência histórica mais antiga aos fariseus é encontrada em Josefo (Jos. *Anti.* XIII. V. 9), que os apresenta, juntamente com os saduceus e essênios, como os representantes de diferentes pontos de vistas doutrinários sustentados na época em que sua narrativa descreve (cerca de 145 a.C.).

O próximo fragmento de informação sobre a história dos fariseus também é de Josefo (Jos. *Anti.* XIII. X. 5; cp. BT, *Kidd.*, 66[a] para um registro similar). Ele fala de João Hircano (filho de Simão Macabeu) que era o sumo sacerdote sob quem a independência política foi por fim alcançada (128 a.C.), e que era também um discípulo dos fariseus. Hircano convidou os fariseus para um grande jantar, e durante as festividades ele compartilhou com eles seu desejo de alcançar a retidão e de agradar a Deus, indicando que ele ficaria feliz em ouvir deles algo que o ajudasse a melhorar. Todos concordaram que ele já era um homem justo. Porém um certo homem chamado Eleazar, um indivíduo perverso segundo Josefo, sugeriu que Hircano de fato deveria renunciar o sumo sacerdócio e contentar-se com o governo civil apenas, visto que havia o boato de que a mãe de Hircano fora cativa dos selêucidas antes de seu nascimento. A implicação era que o pai verdadeiro, e dessa forma da linhagem sacerdotal, de Hircano era questionável. A ofensa compreensível sentida por Hircano foi agravada por um saduceu chamado Jonatas, que insistiu que esse era o ponto de vista geral dos fariseus apesar de sua sonora negação. Quando os fariseus negaram que o insulto feito por Eleazar exigia a pena de morte, Hircano, atendendo o clamor de Jonatas, afastou-se dos fariseus e opôs-se de maneira muito hostil a suas atividades. Assim, na linha das informações históricas mais antigas o início do rompimento entre os fariseus e os governantes é evidente e os governantes, dali em diante, tenderam a aderir ao ponto de vista dos saduceus. O rompimento que iniciou aqui, e continuou a crescer, provou ser de grande importância, uma vez que os fariseus, de acordo com Josefo (Jos.

Anti. XIII. X. 5), mantinham grande influência sobre as massas. Este fato em si é visto por muitos como estando na raiz das disputas entre Hircano e os fariseus.

Historicamente, está claro que diferenças mais fundamentais foram responsáveis por essa divisão dentro do Judaísmo. A crescente orientação política dos asmoneus, personificada, por exemplo, na adoção do diadema real por Aristobulo I (Jos. *Anti.* XIII. xi. 1; *War* I. iii. 1), estava em desacordo com a orientação religiosa exclusivista dos fariseus. Durante os reinados de Aristobulo I e Alexander Janeu, a ruptura entre as duas facções continuou — com os fariseus usufruindo uma crescente popularidade entre o povo. Quando Janeu foi derrotado pelos árabes nabateus, a população descontente tirou vantagem da situação e instigou uma rebelião contra Janeu que durou aproximadamente seis anos (94-88 a.C.). Embora os fariseus não sejam especificamente mencionados nos registros de Josefo (Jos. *Anti.* XIII. xiii. 5; XIV. 2; *War* I. iv. 6), eles devem ter tido um papel importante nessa rebelião, e estiveram bem representados entre os oitocentos judeus crucificados como vítimas da vingança de Janeu. Josefo menciona que Janeu se referia aos fariseus em seu leito de morte (76 a.C.) e atribui seu conflito com a nação ao cruel tratamento que ele lhes deu (Jos. *Ant.* XIII. xv. 5). Josefo também conta que Janeu aconselhou sua esposa, Alexandra, sobre o poder dos fariseus entre o povo, encorajando-a assim, por razões muito práticas, "a conceder algum poder" a eles (Jos. *Anti.* XIII. xv. 5). A rainha Alexandra, cujo irmão, Simão ben Shetach, era líder dos fariseus, achou esse conselho adequado, e durante sei reinado o poder dos fariseus cresceu consideravelmente, na verdade cresceu de tal forma que Josefo diz que eles possuíam a autoridade real enquanto que Alexandra ficava apenas com os fardos (*War* I. v. 2).

Os fariseus prosperaram sob o reinado de Simão enquanto Alexandra viveu. Quando ela morreu, (67 a.C.) ocorreu uma luta pelo trono entre seus dois filhos, Hircano II, o herdeiro legítimo que também obteve o apoio dos fariseus, e seu irmão mais novo, Aristóbulo II, que era apoiado pelos saduceus. Aristóbulo provou ser o mais forte dos irmãos. Hircano logo se rendeu a ele e o destino político dos fariseus declinou. Para os fariseus, porém, os assuntos políticos eram secundários, e a adversidade parece ter tido apenas o efeito de aprofundar e fortalecer seu compromisso e eficácia religiosas. Embora Hircano recuperasse o sumo sacerdócio graças aos esforços do oportunista Antípater, isso somente ocorreu às custas da soberania política. Essa divisão dentro do Judaísmo provou, assim, ser o principal fator no colapso dos asmoneus e da concomitante subserviência a Roma.

Os fariseus mantiveram sua influência sobre as massas em meio a todas essas vicissitudes, de forma que até mesmo Herodes, uma marionete de Roma, era cuidadoso para não ofendê-los indevidamente. Ele não tinha qualquer consideração por seus ensinos religiosos, mas estava muito consciente da ameaça que eles representavam para a estabilidade do seu reino. Nessa época, de acordo com Josefo, os fariseus eram "mais de seis mil" (Jos. *Anti.* XVII. ii. 4). Isso, porém, refere-se provavelmente apenas aos membros no sentido mais pleno e não inclui muitos dos que também deveriam ser contados entre os fariseus. (T. W. Manson estima que cerca de cinco por cento da população poderia ser contada entre os fariseus.) Eles mantiveram também uma importante representação, embora provavelmente não controladora, no Sinédrio nesse período do NT (apesar das reivindicações talmúdicas).

Nos evangelhos os fariseus aparecem freqüentemente como os principais antagonistas de Jesus. Eles são retratados como os "peritos" religiosos do dia em que foram levados a examinar e por fim a condenar as obras e palavras de Jesus. Eles são várias vezes ligados aos saduceus (e.g., Mt 16.1), e até mesmo aos herodianos (e.g., Mt 22.15s.; Mc 3.6; 12.13) com quem eles não tinham nada em comum, mas com quem eles podiam se unir contra Jesus (Mt 22.34). Essas passagens refletem sem dúvida o lugar que os fariseus mantinham na administração do Sinédrio. Na verdade, a considerável influência dos fariseus tornou-se aparentemente um expediente para os saduceus, politicamente mais poderosos, respeitarem e, de vez em quando, cederem à opinião dos fariseus. De acordo com Josefo, os saduceus tinham repetidamente que se submeter, embora contra a própria vontade, às ordens dos fariseus "uma vez que de outro modo as massas não os tolerariam" (Jos. *Anti.* XVIII. i. 4; cp. a aceitação do Sinédrio da recomendação de Gamaliel em Atos 5.34ss.).

A grande revolta judaica que levou ao colapso de Jerusalém, em 70 d.C., deve sua vitalidade mais aos zelotes do que aos fariseus. De fato, os fariseus parecem que se opuseram em princípio à revolta e estarem entre os primeiros a fazer paz com os romanos. De acordo com o Talmude, antes mesmo das hostilidades se resolverem, Johanan

Ben Zakkai pediu e recebeu permissão das autoridades romanas para estabelecer uma escola em Jamnia (Jabné). Aqui e depois, em Tiberíades, uma sucessão de rabinos famosos como Gamaliel II, Akiba, Ismael e Meir continuaram o processo de estabelecer e perpetuar a essência do Judaísmo. Sem o seu Templo, a religião judaica foi forçada a assumir uma nova característica, e quando após a última rebelião judaica (132 d.C.) toda a esperança de reconstruir o Templo se perdeu, foi o trabalho desses homens que assumiu uma nova importância. A Mishna, compilada pelo Patriarca Judá (c. 200 d.C.), que é a obra culminante desses estudiosos — e, por sua vez, um novo começo na história da erudição judaica — é um monumento da erudição farisaica e uma testemunha do triunfo final do Farisaísmo que, dali em diante, tornou-se sinônimo do Judaísmo.

3. Composição e organização. Por meio de contraste com os saduceus, que pertenciam quase que exclusivamente a aristocracia, os fariseus eram em grande parte membros da classe média. Eles tendiam a ser homens de negócio — os comerciantes e negociantes de seus dias — e isso aparentemente responde pela grande quantidade de material talmúdico dedicado às complexidades do mercantilismo. Eles eram homens seriamente preocupados em cumprir a lei e tinham, dessa forma, se separado da grande massa da população — os assim denominados "povo da terra" (*am ha-aretz*) — por sua rígida adesão às minúcias de sua tradição legal. O fariseu comum não tinha uma educação formal na interpretação da lei e, portanto, tinha de recorrer ao erudito profissional, o escriba (cuja maioria era da classe dos fariseus), quanto a assuntos legais. Apesar da grande maioria dos fariseus serem burgueses leigos, parece haver um certo número de sacerdotes e levitas que também eram fariseus. Eles eram um número relativamente pequeno dentro de seu próprio grupo, mas eram apesar disso comprometidos com os ideais farisaicos, vendo neles um meio de elevar a pureza dos leigos a um nível aproximado ao do sacerdotal (idealisticamente concebido).

Os fariseus, como os outros grupos separatistas (e.g. os essênios), estavam organizados em comunidades distintas e fechadas. A *haburah*, "comunidade", mencionada nos materiais talmúdicos é provavelmente uma comunidade farisaica, e o *haber*, "companheiro" ou membro da comunidade, um fariseu. Aparentemente muitas dessas comunidades santas existiam nos arredores de Jerusalém, onde sua concentração intensificou sua eficácia. A admissão a essas comunidades era rigidamente regulamentada. Um candidato deva primeiramente concordar em obedecer a toda a detalhada legislação da tradição farisaica, que envolvia o dízimo, cerimônias e dietas especiais de purificação. Ele entrava então num período de provação (cuja duração era, segundo pontos de vistas diferentes, de um mês a um ano) durante a qual ele era cuidadosamente observado com respeito ao seu voto de obediência. A conclusão bem sucedida dessa provação habilitava o candidato a plena membrezia na comunidade.

Cada comunidade estava organizada sob a liderança de um escriba, que servia como uma autoridade profissional na interpretação da lei, e tinha provavelmente outros oficiais também. As comunidades não apenas ofereciam oportunidade para um exame minucioso e encorajamento mútuos, mas também organizavam regularmente encontros para a adoração (normalmente na noite de sábado). O estudo da Torá e uma refeição comunal também eram parte dessas reuniões. A pseudepígrafe conhecida nos Salmos de Salomão é um documento que era usado nas comunidades farisáicas e, possivelmente, nas liturgias dos seus cultos de adoração. Ela teria causado não apenas uma forte polêmica anti-saducéia, e assim uma lembrança da razão da existência da comunidade, mas também expressaria as esperanças da comunidade farisaica. O alcance e o impacto dos fariseus não era, é claro, limitado a essas comunidades fechadas. Através das atividades da sinagoga, que serviram como o braço dos fariseus, especialmente no ensino da Torá e na administração da caridade pública, o Farisaísmo influenciou um grande segmento da população, muitos dos quais inclinavam-se aos pontos de vistas dos fariseus sem tornarem-se plenamente membros da comunidade.

As comunidades fechadas dos fariseus são assim paralelas e intimamente relacionadas ao grupo separatista dos essênios, conhecidos hoje particularmente a partir dos Documentos de Damasco, e também, numa extensão menor, conhecidos através do Manual de Disciplina de Qumrã. Sem identificar os fariseus com os essênios, pode-se prontamente admitir que eles tinham muito em comum, quanto às metas e metodologias como também quanto ao ambiente comum que constituíram a força motivadora de ambos os movimentos.

4. Ensino em relação a outras seitas. A principal característica do Farisaísmo não deve ser encontrada em seu zelo pela lei, pois essa era

uma característica de todas as seitas religiosas entre os judeus na época do NT. Deve ser encontrada, ao invés disso, na importância peculiar atribuída à lei oral conforme contrastada com a lei escrita ou Torá.

a. *Lei oral*. O problema básico era a autoridade da lei oral. Os fariseus aceitavam juntamente com a Torá, como igualmente inspirada e autoritativa, todo o material explicativo e suplementar produzido e contida na tradição oral. Esse material aparentemente começou a se desenvolver durante o exílio babilônico por causa das novas circunstâncias trazidas sobre o povo judeu. O exílio foi visto como uma punição divina pela negligência da lei e, portanto, durante esse período houve um sério retorno à lei. Uma exposição detalhada da lei apareceu na forma de prescrições altamente específicas e inumeráveis que se destinavam a "construir uma cerca" ao redor da Torá escrita e, dessa forma, proteger-se contra qualquer possível violação da Torá por ignorância ou acidente. Além disso, as novas circunstâncias dos períodos do exílio e pós-exílico envolviam assuntos não abordados na Torá escrita; conseqüentemente uma nova legislação devia ser produzida por analogia e inferência da que já existia. O conteúdo dessa lei oral continuou a se desenvolver e a crescer em volume durante os períodos intertestamentário, NT e pós NT, por fim adquirindo uma forma escrita na Mishna (200 d.C.). Para os fariseus, a lei oral tornou-se tão altamente venerada que foi considerada remontar ao próprio Moisés e ter sido transmitida oralmente durante séculos, paralelamente à lei escrita que também derivou dele.

Josefo refere-se diversas vezes às perícias "na interpretação da lei pela qual os fariseus se tornaram conhecidos" (e.g., Jos. *Life*, 38). Dentre as várias seitas eles eram considerados como "os intérpretes mais acurados da lei" (Jos. *War* II. Viii. 14) e também eram conhecidas por sua austeridade de vida (Jos. *Anti.* XIII. i. 3). Josefo especifica além disso que foi exatamente essa obsessão para com os "regulamentos passados por gerações anteriores e não registradas nas Leis de Moisés" (Jos. *Anti.* XIII. x. 6) que constituiu a ruptura entre os fariseus e saduceus. Com isso pode-se comparar a referência do NT a predisposição farisaica para com a "tradição dos antigos" ou a "tradição de homens" (cp. Mt 15.1-9; Mc 7.1-23; cp. Jos. *Anti.* XIII. xvi. 2). O NT é abundante em alusões às preocupações escrupulosas dos fariseus com as minúcias de seu legalismo: o dízimo das ervas (Mt 23.23; Lc 11.42); o uso de filactérios e franjas proeminentes (Mt 23.5); a observância cuidadosa do ritual de purificação (e.g., Mc 7.1ss.); jejuns freqüentes (Mt 9.14); distinção em juramentos (23.16ss.), etc.

A Mishna oferece ilustrações ainda mais notáveis dessa definição precisa da lei. Ela é praticamente uma enciclopédia do legalismo farisaico, que instrui o leitor com detalhes quase inacreditáveis sobre cada área de conduta concebível. É impossível fazer justiça a esse material tentando descrevê-lo; o melhor a fazer é fornecer exemplos do conteúdo da Mishna. Esse material legal da Mishna é descrito como *Halacha* (literalmente "caminhando"), o que prescreve, conforme contrastado com outros tipos básicos de material na tradição oral (especialmente nas Gemaras e Midrash) conhecido como *Haggadah*, ou o que edifica e instrui.

Sob a direção dos escribas, os fariseus tenderam a proliferar a *Halacha*. Essa preocupação para com o cumprimento de cada partícula pode dar a impressão de que os fariseus eram excessivamente rígidos e intolerantes. Não há dúvida de que eles eram rigorosos, mas é interessante notar que em sua interpretação da Torá escrita eles eram sempre mais liberais do que os saduceus literalistas. Além disso, mesmo entre eles mesmo havia espaço para a discordância. Nas últimas décadas do 1° séc. a.C., surgiram duas escolas rivais de interpretação entre os fariseus. Uma, liderada por Shammai, era rigorosa e irredutivelmente conservadora; a outra, liderada por Hillel, era liberalmente inclinada e desejava "reconciliar" as leis com as situações atuais da vida. A rivalidade entre essas duas escolas é permanentemente registrada na Mishna, onde os pontos de vista são freqüentemente contrastados. Nos evangelhos algumas questões colocadas diante de Jesus pelos fariseus parecem ter como pano de fundo, se não seu verdadeiro motivo, disputas entre essas duas escolas de interpretação (e.g., divórcio, Mt 19.3ss.). Os judeus estudiosos judaicos freqüentemente comparam Jesus a Hillel e argumentam que em muitos aspectos ele poderia ser considerado como um discípulo de Hillel. No entanto, em pelo menos um aspecto — a respeito do divórcio (Mt 19.9) — Jesus concordou com Shammai contra Hillel. Hillel, na verdade, antecipou o resumo de Jesus da lei em sua formulação negativa da Regra de Ouro: "O que vós quereis que os homens vos façam, assim fazei-o vós também a eles; essa é toda a lei, o resto é comentário" (BT *Shabbath* 31a). Nas décadas anteriores à catástrofe de 70 d.C. parece que a atitude mais severa dos shammaitas tendeu a prevalecer entre os fariseus

em geral. A partir da reconstrução que se seguiu foi o ponto de vista um pouco mais moderado dos hillelistas que triunfou. Assim, a divisão entre os fariseus chegou ao fim, a qual poderia ter sido desastrosa para história restante do Farisaísmo.

A lei oral dos fariseus, porém, é inquestionavelmente impressionante. Isso não é verdade apenas quanto a sua extensão, complexidade da estrutura e inventividade (para não dizer genialidade) de sua exegese, mas também como uma expressão monumental da preocupação para com a retidão. Embora se saiba que a hipocrisia existia, não há como impugnar os motivos desses homens em geral. Todavia parece haver uma fraqueza inevitável num sistema dedicado à formulação de preceitos microscópicos. Assuntos verdadeiramente significativos facilmente se perdem na confusão de detalhes triviais. Pior que isso, freqüentemente a mesma máxima da lei supostamente elucidada pelas especificações da tradição oral tende a tornar-se vítima e ser anulada pela casuística dos escribas. Estas, é claro, estão entre as principais críticas aos escribas e fariseus expressas por Jesus (*veja abaixo*).

b. *A vida futura*. Entre outras características doutrinárias dos fariseus, as que tem a ver com a vida futura colocam-se particularmente em contraste com as opiniões dos saduceus. No magnífico compêndio de adoração farisaica, os Salmos de Salomão, as expectativas escatológicas de um Messias que restauraria o destino de Israel são proeminentes. Os fariseus esperavam pelo dia quando o regime maligno da época (especialmente a maldade dos saduceus) seria dissolvido e o reino glorioso de justiça para um reto Israel seria inaugurado. A retidão que eles seguiam com tanto zelo serviria, assim eles esperavam, como um catalisador para a vinda do Messias. Não era apenas aqui, porém, que os fariseus diferiam dos saduceus com respeito ao futuro, pois os fariseus também ensinavam que haveria um futuro para os mortos. De acordo com Josefo, os fariseus acreditavam na imortalidade da alma e na recompensa e retribuição depois da morte (Jos. *Anti.* XVIII. i. 3; *War* II. viii. 14). Em passagens posteriores ele fala da alma movendo-se para "outro corpo". Parece mais provável que Josefo pretendia descrever a ressurreição do corpo a seus leitores helenistas do que defender a doutrina de transmigração da alma dos fariseus. Esses ensinos eram completamente rejeitados pelos saduceus (que sustentavam a antiga noção do Seol; cp. Mt 22.23) presumivelmente sob o argumento de que esses ensinos não eram encontrados na Torá escrita e, portanto, eram importações estrangeiras. A amarga disputa entre os fariseus e os saduceus sobre essa questão é humoristicamente ilustrada pela maneira inteligente de Paulo em incitar um grupo contra o outro ao referir-se à questão da ressurreição dos mortos em seu julgamento perante o Sinédrio (At 23.6ss.). O triunfo final da concepção farisaica é muito evidente na forte declaração da Mishna de que "aquele que diz não haver ressurreição dos mortos prescrita na Lei" (mas as últimas três palavras são omitidas em alguns MSS) "não tem parte no mundo por vir" (Sinédrio 10.1).

c. *Livre arbítrio e determinismo*. Sobre essa difícil questão os fariseus sustentavam uma opinião mediadora de que é impossível o livre arbítrio e a soberania de Deus anularem-se mutuamente. Como Josefo expõe, "Embora eles postulassem que tudo é realizado pelo destino, eles não privaram a vontade humana de perseguir o que está em poder do homem" (Jos. *Anti.* XVIII. i. 3; cp. *Anti.* XIII. v. 9; *War* III. viii. 14). Pela palavra "destino", um termo familiar no Estoicismo, Josefo pretendia comunicar a seus leitores helenistas a idéia judaica de "providência." Ao manter a antinomia de ambos os lados, os fariseus evitavam os pontos extremos dos saduceus e essênios. O primeiro argumentava que o livre arbítrio era, no fim das contas, determinativo do curso da história (Jos. *War* II. viii. 14; *Anti.* XIII. v. 9), enquanto que o último ia ao outro extremo, argumentando que tudo era determinado por antecedência e que, portanto, a vontade humana não era a conseqüência (Jos. *Anti.* XIII. v. 9; cp. *Anti.* XVIII. i. 5). Novamente o predomínio do ponto de vista farisaico no Judaismo posterior é evidente a partir da Mishna, como se pode ver no exemplo da declaração de Akiba "tudo está previsto, mas é dada a liberdade de escolha" (*Aboth* 2.16).

d. *Angelologia*. Os fariseus aceitavam uma hierarquia de anjos e demônios muito desenvolvida. Embora Josefo não diga nada sobre o assunto, o NT (At 23.8) relata que os saduceus diferiam dos fariseus, argumentando que não há nem "anjos, nem espírito". Parece improvável que essa evidência do NT deva ser tomada num sentido absoluto, uma vez que há evidência de anjos nos livros de Moisés, os quais os saduceus aceitavam como autoritativos. Os saduceus teriam protestado, porém, contra a proliferação dos anjos no período intertestamentário, e especialmente a individualização e personalização desses seres,

assim como a estruturação deles em hierarquias de dois reinos opostos, favorecida pelos fariseus. Sem dúvida os fariseus eram acusados de adotarem sua angelologia e demonologia de fontes babilônicas e persas. Na Apócrifa, e especialmente na literatura apócrifa, essa angelologia prosperou. Na tradição judaica recente, o conceito rabínico de anjos permaneceu aparentemente incerto e há sinais de um debate contínuo sobre o assunto.

e. *Humanidade*. Os fariseus eram defensores da igualdade humana. Ao contrário dos saduceus aristocráticos que, segundo seus interesses, defendiam o *status quo*, os fariseus podem ser caracterizados em vários aspectos como representantes de um movimento democrático. O antagonismo farisaico ao reinado político dos aristocratas constitui a principal razão para a popularidade dos fariseus entre as massas. Na verdade, a posição social dos fariseus como plebeus e o ódio resultante da parte dos patrícios saduceus é considerado por Finkelstein de importância crucial na compreensão do Farisaísmo. Por exemplo, Finkelstein aponta para a fome dos fariseus por igualdade com a aristocracia como a principal razão para favorecerem as doutrinas da escatologia, determinismo e angelologia, com suas promessas intrínsecas aos oprimidos. De fato, os fariseus olhavam arrogantemente para o *am ha-artez*, "o povo da terra", que não dava valor à Torá, mas isso se dava precisamente porque os fariseus estavam interessados em fazer a retidão da vida um fenômeno "democrático" ao estendê-la além da classe sacerdotal. Os fariseus, na verdade, possuíam uma admirável reverência pela humanidade, e juntamente com essa reverência uma alta consideração pela tolerância (cp. a restrição de Gamaliel em At 5.34ss.) e um grande amor pela paz. O famoso ditado de Hillel, registrado na Mishna era "Sejam discípulos de Arão, amando e perseguindo a paz, amando o gênero humano e trazendo-os para perto da Lei" (*Aboth* 1.12).

Em resumo, é óbvio que a ênfase do seu ensino recaía mais para o lado ético do que para o lado teológico. Ou seja, eles estavam muito mais preocupados com a ortopraxia do que com a ortodoxia. Além de sua fascinação para com as minúcias legais e a grande massa de teologia que eles tinham em comum com outros judeus do 1º séc., havia doutrinas especiais peculiares ao Farisaísmo. Os saduceus alegavam que esses ensinos distintos dos fariseus (i.e., ressurreição e vida futura; angelologia e demonologia) foram emprestados dos persas e babilônicos, e especialmente da religião de Zoroastro. Não se pode negar que essas opiniões, que também são compartilhadas pelo Cristianismo do NT, eram de grande importância na Pérsia e Babilônia, e que o contato dos judeus exilados com essas culturas estimulou o pensamento judaico sobre esses assuntos. Embora permitindo isso, porém, fica difícil acreditar que os judeus que de outro modo se separaram efetivamente da contaminação pagã durante o exílio pudessem ter adotado idéias que eram estranhas a sua lei escrita. É muito mais provável que certas idéias que estavam até certo ponto implícitas, mas pouco desenvolvidas na revelação escrita, receberam um novo ímpeto e um desenvolvimento subseqüente consoante, e não contraditório, àquela revelação. A justificação farisaica sobre esses pontos de vista parece, assim, ser válida.

Um ponto final que deveria ser notado é a tensão dentro do Farisaísmo, que era tanto um movimento conservador como progressivo — um movimento que defendia a tradição, mas que capitalizava uma adaptação. Seguramente aqui está algo de gênio no movimento farisaico. Ele estava apto para avançar conforme a mudança do tempo e das circunstâncias, fazendo-se relevante à grande maioria da população, todavia permanecendo verdadeiro a seus compromissos básicos.

5. Jesus e os fariseus. Se os fariseus da época de Jesus aderiam a tudo o que foi esboçado acima como essencial ao Farisaísmo, como podemos responder pelas denúncias severas que eles receberam dos lábios de Jesus? Considerado à primeira vista, Mateus 23.13-39 apresenta um quadro nada atrativo dos fariseus. Jesus os acusa de hipocrisia e pretensiosidade, e pronuncia sobre eles uma sucessão de desventuras (sete ao todo) culminando na terrível exclamação climática: "Serpentes, raça de víboras! Como escapareis da condenação do inferno?" (23.33). É uma tragédia que a partir desse capítulo em Mateus a palavra "fariseu" veio significar popularmente um justo em si mesmo, hipócrita pedante. Infelizmente nem mesmo a erudição cristã ao longo dos séculos pôde se libertar do injusto preconceito contra os fariseus. Um pouco dessa falha se deu, sem dúvida, devido ao anti-semitismo que era muito comum, mas em sua maioria foi o resultado da negligência da literatura rabínica (a Mishna, a Tosefta, etc.) como fontes históricas válidas. Essa literatura — se fosse considerada — seria tida como contradizendo a figura do Farisaísmo nas fontes primárias, Josefo e o NT. Se as fontes rabínicas contradizem o NT, foi argumentado, muito pior para as fontes rabínicas. Nunca se considerou,

porém, que a contradição pode ser apenas aparente e não real. Mesmo que o peso maior fosse dado ao NT, isso não impediria de ver as qualidades positivas do Farisaísmo conforme revelado na literatura rabínica. Segundo corretamente insistem os estudiosos judeus, e os estudiosos cristãos têm crescentemente admitido, aquele quadro do Farisaísmo não pode ser completamente uma invenção. Embora, a partir de uma perspectiva histórica, a superioridade dos documentos do NT em relação à Mishna e às compilações rabínicas posteriores como fontes para nosso conhecimento sobre o 1º séc. não possam ser questionadas, deve-se reconhecer todavia que uma boa quantidade do material posterior provê informação acurada sobre o Judaísmo nesse período.

Nos evangelhos está claro que Jesus não ataca um espantalho; suas críticas aos fariseus podem ser consideradas como apropriadas e justificadas. Essas críticas referem-se às áreas de ensino e prática. No primeiro caso — e principalmente os *escribas* farisaicos — o conteúdo da lei oral estava em questão. Com ironia devastadora Jesus exclamou, "Jeitosamente rejeitas o preceito de Deus para guardardes a vossa própria tradição" (Mc 7.9; cp. Mt 15.3). A "tradição de homens" tomou o lugar, e de fato anulou, os mandamentos da palavra de Deus (Mc 7.8,13). Jesus não questionou a legítima autoridade daqueles escribas, nem questionou tudo que eles ensinavam. Eles "na cadeira de Moisés, se assentaram" e o povo deveria praticar e guardar tudo o que eles dissessem (Mt 23.2s.). Apesar de certamente haverem "os preceitos mais importantes da lei", nem mesmo o costume farisaico de dizimar a hortelã, o endro e o cominho deveria ser negligenciado (23.23). Ao mesmo tempo, muito da minúcia legal da tradição oral constituia um fardo muito difícil e desnecessário, a qual os fariseus nada fizeram para aliviar (23.4; cp. At 15.10). Sua evidente inabilidade de manter uma consistência entre sua tradição a lei escrita os fez, como Jesus colocou, líderes cegos de cegos (Mt 15.14; cp. 23.16,17,19,24,26). A culpa deles jaz no fato de que eles não entravam no reino de Deus, nem (o que é ainda pior) por seus ensinos "deixavam entrar os que estão entrando" (23.13).

Ainda mais pernicioso do que o ensino dos fariseus, porém, era a lacuna entre aquilo que eles professavam e aquilo que eles praticavam. Sua preocupação exagerada para com o exterior levou-os naturalmente a negligenciar não apenas as partes mais importantes da lei, mas também o interior do homem e as questões do coração. A hipocrisia resultante foi descrita por Jesus com as palavras de Isaías (29.13 em Mc 7.6s.), sobre um povo que honra o Senhor com seus lábios, mas cujos corações estão longe dele. Na verdade, a intenção dos fariseus era limpar o exterior do copo e do prato enquanto o interior permanecia sujo (Mt 23.25s.); eles eram como sepulcros caiados, que disfarçam uma corrupção interna (23.27s.). Um pouco disso pode ter sido o produto inevitável do legalismo farisaico. O que não era inevitável, porém, era o orgulho do qual os fariseus eram simultaneamente culpados. Sua motivação em defender suas observâncias era errada: "Praticam, porém, todas as suas obras com o fim de serem vistos dos homens" disse Jesus (23.5). Eles amavam a honra especial que lhes era dada como homens que eram supostamente sérios quanto a sua piedade (23.6ss.), mas seu orgulho era totalmente sem fundamento — pois a verdade era, conforme Jesus a resumiu, "eles pregam, mas não praticam" (23.3).

Surpreendentemente, pode ser demonstrado a partir do Talmude que a hipocrisia não era desconhecida dos fariseus. Uma passagem famosa denuncia seis tipos de hipocrisia farisaica (BT, *Sotah*, 22b), exibindo muitas das mesmas falhas citadas por Jesus. Pretensão e hipocrisia são fortemente condenadas na literatura talmúdica (e.g. JT, *Berakoth* f. ix, 7; 13), e a partir disso pode-se concluir com muita propriedade que todos esses vícios constituíam um problema especial para os fariseus. O aspecto a ser notado aqui é que a literatura da tradição farisaica não sanciona de forma alguma a hipocrisia. Na verdade, ela se une a Jesus em seu castigo pela hipocrisia. Sem negar que a hipocrisia existia entre os fariseus, pode-se ver que simplesmente comparar as duas é cometer um erro infeliz.

Deve-se notar também que a condenação dos fariseus nos evangelhos não é universal. Ou seja, não se deve concluir que todos os fariseus eram como os descritos em Mateus 23. Os evangelhos contêm referências a fariseus que eram homens admiráveis. Nicodemos é um excelente exemplo do que se esperava que um fariseu fosse. Ele foi um genuíno investigador da verdade (Jo 3.1ss.), pediu justiça em favor de Jesus (7.50), e permaneceu como um seguidor de Jesus mesmo após os discípulos o haverem abandonado (19.39). José de Arimatéia, um membro do Sinédrio que esperava pelo reino de Deus (Mc 15.43), e que era quase certamente um fariseu, não consentiu com a decisão tomada contra Jesus (Lc 23.51). Ele foi um discípulo de Jesus "secretamente, por medo dos judeus" (Jo 19.38) e tomou as providências finais para o sepultamento do corpo de Jesus.

Pode ter havido muitos outros fariseus que creram em Jesus, embora secretamente. Mesmo aqueles que não eram necessariamente crentes podem ter mostrado características admiráveis: Gamaliel argumentou a favor da tolerância (At 5.34ss.); outros advertiram Jesus sobre uma investida contra sua vida (Lc 13.31); outros mostraram hospitalidade para com Jesus (Lc 7.36ss.; 11.37; 14.1). Inicialmente a grande massa dos fariseus teria considerado o ministério de Jesus apenas com interesse. Logo, porém, à medida que os fariseus perceberam a singularidade reivindicada por Jesus, a oposição começou a se fortalecer e sua hostilidade para com ele cresceu. Por conseguinte nos evangelhos estão sempre escondidos como um grupo, até que finalmente tomam parte na prisão de Jesus (Jo 18.3).

Para resumir, um exame justo dos registros do evangelho e da literatura talmúdica leva a concluir que não há necessidade de haver uma contradição absoluta entre as duas concepções sobre o Farisaísmo. No principal, o registro do evangelho sobre os fariseus é negativo. Duas coisas, porém, devem ser notadas: (1) nem todos os fariseus eram maus; e (2) o Farisaísmo, como concebido idealmente, deveria ter sido algo bom. A segunda é precisamente a razão de Jesus atacar os fariseus. Em nenhuma parte Jesus aparece mais com um profeta do AT do que em Mateus 23. Ele chama os fariseus para retornarem aos "preceitos mais importantes da lei" (23.23). Ele os chama para fechar a lacuna entre aquilo que eles professavam e o que eles praticavam. Isso é porque eles estavam tão perto (e ainda tão longe) de serem o que eles deveriam ter sido, e todavia, ao mesmo tempo, faziam um barulho tão grande sobre suas supostas realizações (cp. Lc 18.11), que Jesus os colocou à prova nesses tons ominosos.

Não é preciso dizer que essa crítica era extremamente dolorosas aos fariseus. No entanto, não é aqui que jaz a disputa deles com Jesus, pois eles também eram, pelo menos teoricamente, contra a hipocrisia (se apenas eles pudessem vê-la). Sua verdadeira disputa era muito mais profunda: eles não tinham nada a ver com as reivindicações pessoais de Jesus e a centralidade dessas reivindicações em sua mensagem. Jesus, na verdade, coloca-se no lugar central previamente sustentado pela Torá como a revelação de Deus ao homem.

A disputa que Jesus teve com os fariseus era também tão profunda, que necessariamente permaneceu implícita, e não explícita, nessa fase em sua obra redentiva. A questão é, que mesmo que eles tivessem cumprido o que eles estabeleceram teoricamente, vivendo de maneira bem sucedida de acordo com uma tradição oral reformada, eles não teriam nenhuma reivindicação para com Deus. "Assim também vós, depois de haverdes feito quanto vos foi ordenado, dizei: Somos servos inúteis, porque fizemos apenas o que devíamos fazer" (Lc 17.10). O mérito perante Deus baseado em obras de justiça é inútil, e sendo assim toda a perspectiva farisaica estava viciada por essa decepção básica. E foi deixado para Paulo tornar isso explícito em termos claros.

6. Importância do Farisaísmo. A preocupação geral para com os vícios dos fariseus tem, infelizmente, obscurecido não apenas os aspectos bons do Farisaísmo, mas também seu verdadeiro caráter e importância. O Farisaísmo é admirável em sua tentativa, embora fútil, de colocar todas as áreas da vida em sujeição à lei. Talvez mais importante que o triste fracasso de seu legalismo neste aspecto seja a fonte de piedade que motivava todo o fenômeno conhecido como Farisaísmo. Era o desejo por um Israel íntegro e a esperança da vinda do reino messiânico que motivava esses homens. O tom de piedade e expectativa do farisaico Salmos de Salomão é virtualmente indistinguível daquele, tão altamente honrado pelos cristãos, encontrado nas declarações poéticas de Lucas 1 e 2. Deus estava a ponto de fazer uma grande obra a favor de seu povo, e como preparação era necessário que o povo retornasse novamente para a lei. Os escribas e os fariseus, portanto, fizeram da lei uma influência na vida das massas como nunca antes ela havia sido. Apesar dos excessos e falhas, o Farisaísmo realizou muito até o ponto em que permaneceu bíblico. O Farisaísmo era no fundo, embora tragicamente fracassado, um movimento pela retidão. Foi essa preocupação pela retidão que levou os fariseus a seu legalismo com tanta paixão. Convencidos de que eles tinham atingido a retidão que buscavam, os fariseus se tornaram presa de sua própria satisfação pessoal e inconscientemente eles rejeitaram sua única esperança de retidão. Não obstante, essa busca básica pela retidão é responsável pelo que pode ser considerado como atrativo e bíblico acerca do Judaísmo farisaico e rabínico. Esse Judaísmo posterior tem relação de continuidade com o Farisaísmo e, como se poderia esperar, expõe alguns dos mesmos vícios e virtudes. Não foi sem razão que G. F. Moore escreveu "O Judaísmo é o monumento dos fariseus" (II, 193). Exatamente por essa razão, porém, a disputa entre Jesus e os fariseus tem sua contrapartida moderna entre o Judaísmo e o Evangelho.

BIBLIOGRAFIA. Fonte primária de material além do NT e Josefo inclui: *The Mishna* (tr. H. Danby, 1933); e *The Babylonian Talmude* (trad. para o inglês, org. I. Epstein,, 1935-1952; reimpresso em 1961).

Material secundário: E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, Divisão II, vol. II (1890); I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* (1ª série, 1917; 2ª série, 1924); A. T. Robertson, *The Pharisees and Jesus* (1920); R. T. Herford, *The Pharisees* (1924); K. Kohler, "Pharisees", Jew Enc vol IX (nova ed., 1925), 661-666; F. C. Burkitt, "Jesus and the Pharisees", JTS, XXVIII (1927), 392-397; G. F. Moore, *Judaism* (3 vols., 1927-1930); *Judaism and Christianity* (3 vols., org. respectivamente por W. O. E. Oesterley, H. Loewem e E. I. J. Rosenthal; 1937-1938); W. O. E. Oesterley, *The Jews and Judaism During the Greek Period* (1941); J. Z. Lauterbach, *Rabbinic Essays* (1951); T. W. Manson, *The Servant-Messiah* (1953); W. D. Davies, *Introduction to Pharisaism* (1954; reimpresso 1967); A. F. J. Klijn, "Scribes, Pharisees, High-priests and Elders in the New Testament", *Novum Testamentum*, III (1959), 259-267; T. F. Glasson, "Anti-Pharisaism in St. Matthew", JQR, LI (1960-1961); 316-320; L. Finkelstein, *The Pharisees* (2 vols., 1962); M.Block, "Block, "Pharisees", IDB, III (1962), 774-781; A. Finkel, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth* (1964); J. Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* (trad. para o inglês, 1969).

D. A. HAGNER

FARMASTA (פדמשתא). Um dos dez filhos de Hamã (Et 9.9).

FAROS. Forma usada pela BJ para PAROS em Esdras 2.3; 8.3.

FARZITA. Forma usada pela BJ para PEREZITA em Números 26.20. *Veja* PEREZ.

FASAELO (φάσηλος). A forma latinizada é Fasael. 1. Um dos filhos do indumeu Antipater (feito governador da Judéia por César após a derrota de Pompeu em Farsália, 48 a.C.) e irmão mais velho de Herodes o Grande. Após a vitória de Antônio e Cássio em Filipos (42 a.C.), Antônio fez os dois dedicados irmãos uma junta de tetrarcas em comum, que extraía dinheiro dos judeus para seu patrono necessitado. O rival deles, Antigono, subornou as forças partas, tomou Jerusalém e capturou Fasaelo enquanto Herodes escapava. Fasaelo, desesperado por seu destino, cometeu suicídio. Algumas construções foram nomeadas em honra a esse homem, e.g., uma torre em Jerusalém, conhecida mais tarde como a "torre de Davi".

2. O filho do homem mencionado acima, que gerou a Cipros, esposa de Agripa I.

BIBLIOGRAFIA. C. L. McGinty, *From Babylon to Bethlehem* (1929), 171ss.; C. M. Grant, *Between the Testaments* (não datado), 94s.; N. H. Snaith, *The Jews from Cyrus to Herod* (não datado), 52s.

R. F. GRIBBLE

FASCINAR (Βασκαίνω, Gl 3.1, *enfeitiçar e depois cativar alguém*; εξίστημι, At 8, 9, 11, *atingir alguém com perplexidade ou confusão*; ARA, *iludir*).

Embora as duas palavras sejam traduzidas de forma similar pela KJV nas duas passagens citadas, têm significado e contextos diferentes. A palavra de Gálatas 3.1 significa, entre outras coisas, "lançar um feitiço". O uso de uma metáfora tão forte indica a seriedade do erro atribuído aos cristãos da Galácia.

Em Atos 8 o caso é diferente. A palavra empregada para descrever o efeito das obras de Simão sobre o povo de Samaria tem uma gama de significados. Entre eles, significa "tirar alguém do seu juízo", "confundir" e "causar admiração". A idéia de admiração está presente na maioria das referências bíblicas (e.g., Mt 12.23; Lc 2.47; At 2.7,12). A palavra tem um significado mais forte em Marcos 3.21 e 2 Coríntios 5.13, onde ela sugere estar louco. O substantivo equivalente, do qual se deriva a palavra "êxtase", é usado no NT significando "admiração" ou "transe" (e.g., At 3.10; compare com 11.5). Versões mais modernas da Bíblia interpretam o verbo em Atos 8.9,11 em termos psicológicos (e.g., "deslumbrados"), e não em termos mágicos. De fato, a mesma palavra aparece no versículo 13 descrevendo a admiração do próprio Simão diante dos milagres operados pelos cristãos.

W. L. LIEFELD

FASEA. Forma usada pela BJ para PASÉIA em Neemias 7.51.

FASELIS. Uma colônia grega na Lícia fundada por Rodes na primeiro grande movimento de colonização grega no 7º séc. a.C. Ela era membro da Liga Deliana, a confederação dominada por Atenas, de 454 a 417 a.C. Ela foi governada

pelos Ptolomeus do Egito de 309 a 197 a.C. A partir desse ano ela ficou sob o domínio da Síria Selêucida, que controlava seu interior. Faselis está incluída na lista das cidades para as quais os romanos enviaram circulares a favor dos judeus em 139 a.C., quando a República, em sua busca por uma fronteira estável, começou a perceber que seu poder não poderia evitar o envolvimento no leste mediterrâneo (1Mac 15.16-24). Situada na costa liciana, Faselis era um importante lugar de parada na rota comercial leste-oeste, e na época em que as frotas piratas cilicianas dominavam o leste do Mediterrâneo, a cidade serviu de base para Zenicetes, o líder dos piratas; daí sua captura e punição com a perda de território nas mãos do romano Servilius Isauricus, em 77 a.C.

E. M. Blaiklock

FASIRON (φασιρών). Uma tribo desconhecida dominada por Jônatas no deserto próximo a Bet-Basi; ou talvez um líder nabateu (1Mac 9.66).

FASSUR. Forma da BJ para Pasur.

FASUR. Forma usada pela BJ para Pasur, em Esdras 2.38 e Neemias 7.41.

FAUNA. As fontes de evidências serão examinadas em três seções. (1) Material antigo fornecido pelos exploradores, arqueólogos, etc., e a evidência textual, incluindo a filológica. (2) O estudo da flora e da fauna dessas áreas atualmente, considerado à luz da história a fim de avaliar o potencial, permite que sejam extraídas algumas inferências. Este será tratado regionalmente. (3) A área em geral foi muito afetada pelas atividades humanas que, em alguns casos, não deixaram nenhum sinal da vegetação original. Essas são discutidas com alguns detalhes historicamente, após consideração e rejeição da teoria de que a extensa deterioração da flora foi devida principalmente à piora climática desde os tempos bíblicos. Muitas espécies são mencionadas, mas suas descrições completas são encontradas em artigos individuais.

I. Fontes de informação acerca da fauna primitiva
  A. Introdução
  B. Material antigo
  C. Evidência bíblica
II. Regiões naturais
  A. Introdução
  B. Deserto
    1. Descrição
    2. Grandes mamíferos
    3. Pequenos mamíferos
    4. Carnívoros
    5. Pássaros
    6. Répteis
    7. Mar Morto
    8. Grandes oásis
  C. Dunas de areia
  D. Planícies e as Planícies de Sarom e Esdraelom
  E. Vale de Fenda
  F. Região montanhosa
    1. Descrição
    2. Mamíferos
    3. Pássaros e insetos
    4. Cobras
    5. Gado doméstico
  G. Região montanhosa da Transjordânia
  H. Áreas pantanosas
    1. Extensão anterior
    2. Mamíferos
    3. Pássaros
III. Resultados da interferência humana
  A. Introdução
  B. Mudança climática ou dano humano?
  C. Efeito geral da ocupação humana
  D. O Crescente Fértil
  E. Palestina
  F. Desenvolvimentos modernos
  G. Resultados da introdução de novas plantas e animais
  H. Conclusões

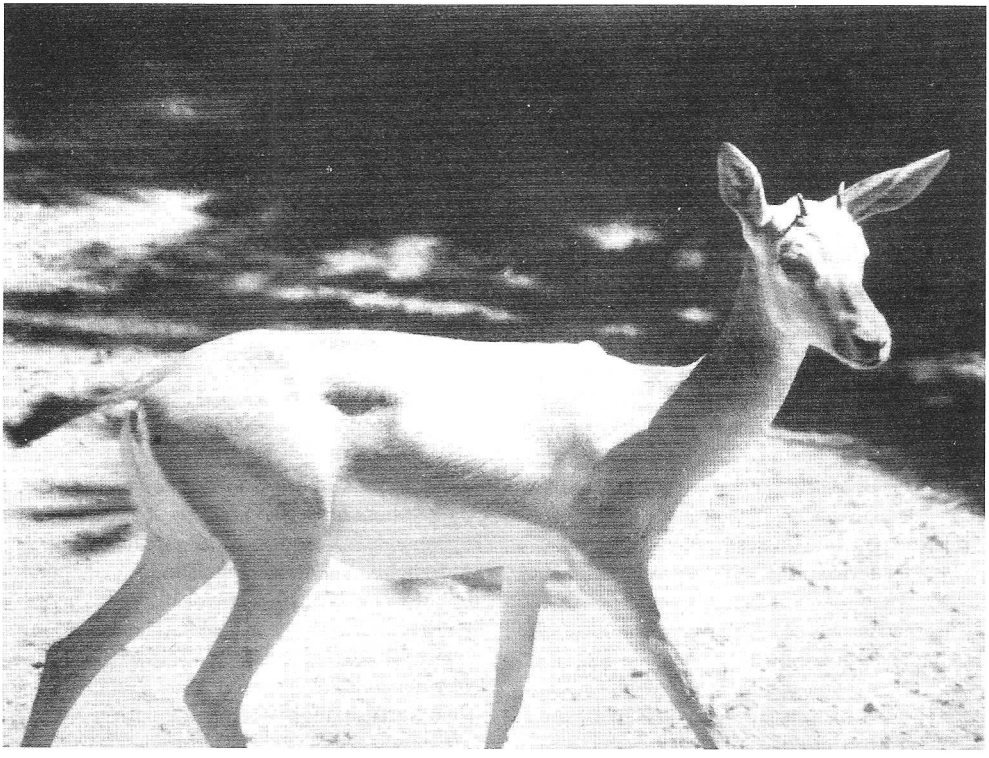
I. Fontes de informação acerca da fauna primitiva

A. Introdução. Qualquer descrição da fauna da Palestina no período bíblico deve ser baseada claramente na reconstrução. Esta seção considera as fontes da literatura e outras informações registradas sobre as quais está baseada.

B. Material antigo. Os fatos fornecidos pelo paleontologista referem-se grandemente a faunas mais antigas que provavelmente viveram em condições climáticas tão diferentes que são apenas de interesse acadêmico. O material arqueológico está se tornando muito mais relevante agora do que vestígios de animais que estão sendo



Uma típica vista do deserto no Arabá. © *M.P.S.*



Uma gazela próxima a Emaús. © *Lev*

examinados de forma mais crítica mediante os métodos mais modernos. Em particular a obra do recente F. E. Zeuner é inestimável por seu tratamento dos ossos encontrados em contextos humanos, especialmente porque ele procurou diferenciar os animais selvagens de suas formas domésticas modificadas. É auspicioso que muito de seu trabalho diga respeito à Palestina e às terras vizinhas. Por sua natureza, este material limita-se basicamente a três grupos: (1) Animais domésticos. (2) Animais selvagens, especialmente de caça, cuja carne era comida e os ossos, chifres e galhadas eram usados para fazer armas e ferramentas. (3) Outros animais associados à superstição ou religião. O grande volume de material ilustrado e escrito, datado e localizado, resultante de escavações é uma fonte igualmente útil de dados. Os desenhos de cavernas pré-históricas são de menos importância aqui que em outra parte.

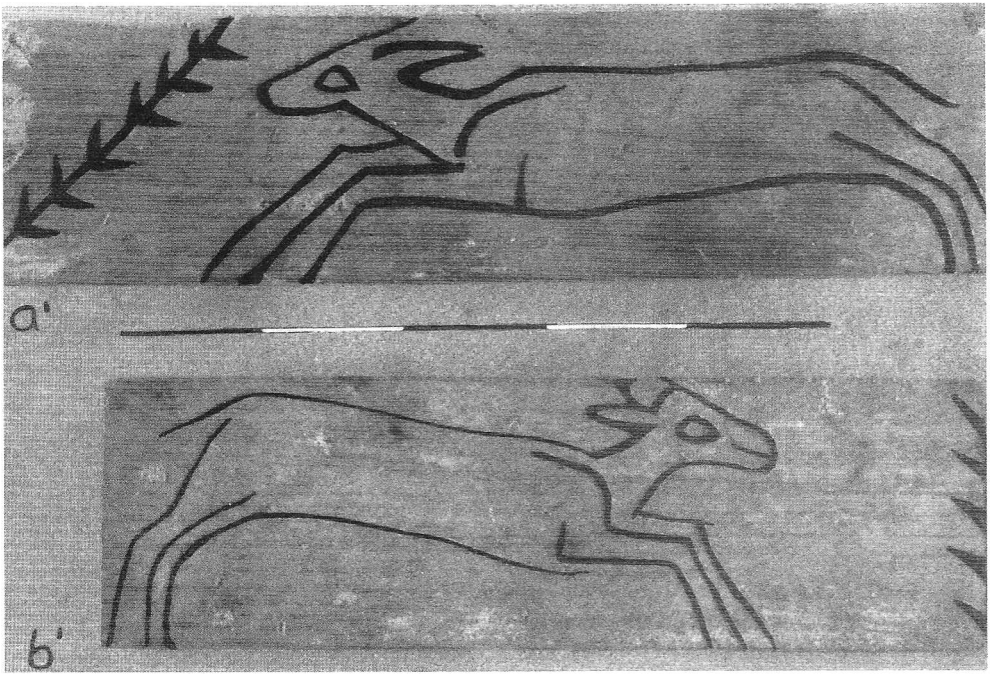
C. Evidência bíblica. A própria Bíblia fornece não apenas os nomes de vários animais, muitos de raízes de significado conhecidas, mas também considerável informação sobre eles, quer declarados explicitamente quer deduzidos do contexto. É impraticável, entretanto, procurar nas Escrituras algo parecido com uma catalogação de animais outrora encontrados na Palestina. De modo geral os animais são apresentados como parte integral da vida das pessoas comuns. Assim, a freqüência com que um animal é mencionado, com sua série de nomes, é uma boa indicação de sua importância, seja econômica ou cerimonial; e.g., carneiro, com cerca de 400 ocorrências, e gado, com cerca de 450, no AT e NT, muito mais numeroso que algumas outras espécies selvagens ou domesticadas. Os animais bíblicos são estão basicamente limitados a: (1) Animais domésticos e animais selvagens limpos usados como alimento. (2) Animais que eram um perigo ou incômodo para a vida humana, gado, colheitas e outras posses, classificados desde leões a várias espécies de traças. (3) Animais familiares vistos ao longo da beira de estradas, ao redor das casas, etc., inclusive andorinha, corvo e pardal. (4) Uma classe especial de animais limpos proibidos como alimento. Como é explicado em mais detalhes onde são discutidos individualmente, esta proibição não era apenas arbitrária, mas era em muitos casos baseadas na higiene sadia não entendida ou propriamente praticada por mais de 3000 anos.

Há alguma dificuldade em se identificar (1) e (2), pois muitos são mencionados freqüentemente ou ocorrem em contextos significativos; (3) contém uma ampla variedade de animais, a maioria das vezes pequenos, nem todos podem ser denominados com certeza; (4) inclui a maioria dos nomes incertos, apresentados em uma quantidade de pouco mais de duas listas simples. Mesmo aqui há exceções: o hebraico פרס, traduzido por quebrantoso (Lv 11.13) é um bom exemplo da ajuda dada pela filologia. Listado entre os pássaros imundos, é claramente uma ave de rapina; o nome "quebrador de ossos" descreve precisamente os hábitos do urubu negro e do urubu barbudo. (*Veja* Águia Pescadora). Tal facilidade de nomear é excepcional. Alguns nomes não têm origem conhecida do significado e não são conhecidos em algumas formas cognatas modernas; além disso, elas aparecem apenas nessas listas. Deveria ser observado que é perigoso confiar no hebraico moderno, no qual alguns nomes são dados para animais completamente diferentes. Crê-se que todos os nomes de animais usados na KJV, ASV e RSV (com suas respectivas traduções na ARA) têm verbetes individuais. Os animais mencionados principalmente em contextos figurativos, nos livros poéticos, de sabedoria e proféticos, são algumas vezes difíceis, mas em muitos casos tentativas de identificação podem ser feitas.

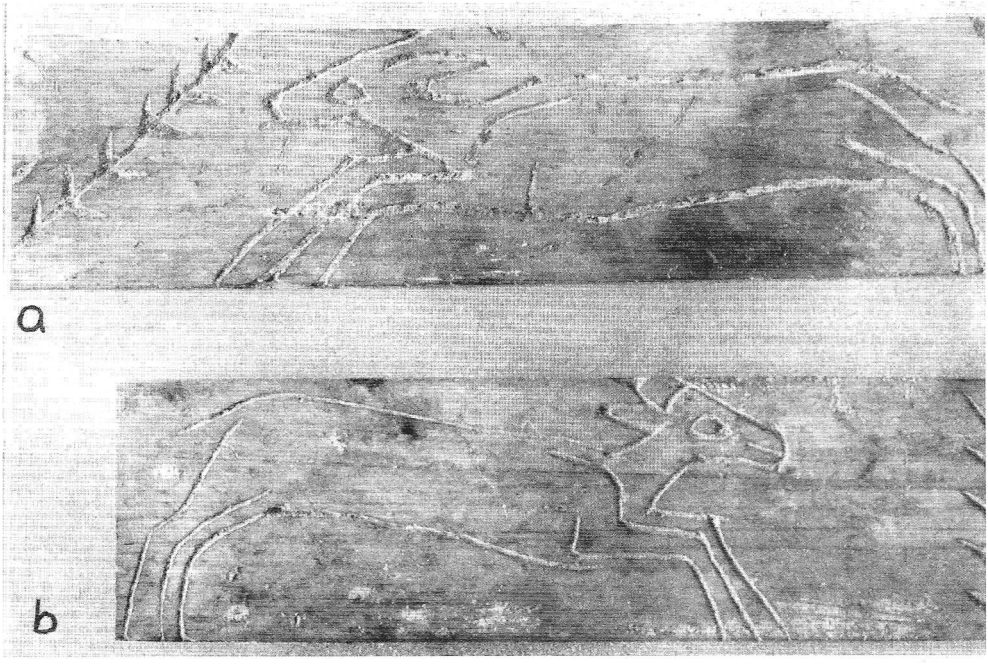
II. Regiões Naturais

A. Introdução. Embora a Palestina como tal não exista mais, é um termo útil para a área onde muito da história bíblica ocorreu. Por um período após a I Guerra Mundial ela cobriu o atual Israel e toda terra a oeste do Vale da Fenda e Jordão; é nesse sentido rude que ela é usada aqui. A topografia é tal que as regiões nas quais esta área está dividida estão demarcadas muito claramente; os aspectos geográfico e botânico são primariamente tratados em maiores detalhes em outra parte. Esses fatores, por sua vez, determinam a fauna potencial, embora as regiões geográficas e da fauna raramente coincidam exatamente, e o homem tem um impacto tão esmagador sobre a flora e a fauna que as fronteiras naturais encontram-se, às vezes, completamente camufladas. (*The Geography of the Bible* por Denis Baly [1957] define bem essas regiões.). O objetivo dessa discussão é relacionar o que é visto hoje com a flora e a fauna originais.

B. Deserto. ***1. Descrição.*** A maior parte do sul e leste da Palestina consiste de deserto e área próxima ao deserto. Várias superfícies desde de areia profunda, passando por cascalho, até rocha mais ou menos nua; topografia desde de escarpas



Um esqueleto delineado, incrustado, representando uma gazela correndo. © *Kelso*



íngremes a planícies quase niveladas; e altitude desde de muito abaixo do nível do mar até um pouco além de 609 m acima do nível do mar. A chuva, principalmente 508 a 2.032 mm, geralmente ocorre nas poucas e violentas tempestades de inverno, o suficiente para causar uma inundação local, especialmente nas áreas loesse onde a superfície do solo rapidamente forma uma crosta impermeável, mas é freqüente passar um ano completamente sem chuva em uma parte ou outra do deserto. Não há cobertura fechada, todavia poucas áreas grandes estão inteiramente sem árvores ou arbustos, que podem extrair a umidade do fundo do solo, embora muitos *Wadis* sejam delineados com plantas específicas de floresta. Alguns solos são potencialmente férteis, especialmente o loesse, e rapidamente tornam-se temporariamente coberto com grama e plantas floridas após a chuva. Este é o único material verde fresco disponível ao rebanho doméstico ao redor da margem do deserto, e o conhecimento local familiar aos beduínos lhes permite fazer pleno uso dele. Mesmo nos montes ao redor do Mar Morto, as centenas de rastros de trilhas abertas pela pastagem de carneiro e cabras são claramente visíveis em todas as estações, embora talvez usadas apenas por um curto período uma vez por ano. O deserto está sujeito a grandes variações de temperatura, diurnas ou anuais. No verão, a temperatura da superfície do solo durante o dia seria letal para pequenos animais, cuja atividade fica limitada à noite; as noites de inverno podem ser muito frias e os animais podem ser ativos no final da noite e início da manhã. Dentro do deserto há algumas áreas onde nenhum animal pode viver, e a densidade média da vida animal é baixa em toda parte.

2. Grandes mamíferos. Gazelas e Orix do deserto são os únicos animais selvagens grandes capazes de sobreviver em tais ambientes; são grandes e rápidos o suficiente para viajar muito em busca de alimento e altos o suficiente para se manterem acima do calor ardente do solo. A cor pálida do pelo dá algum grau de camuflagem e também reduz a absorção do calor do sol, enquanto que com sua fisiologia adaptada raramente precisam beber água, obtendo a maior parte de sua umidade de seu alimento. São poucos em número e calculados em muitos quilômetros quadrados por cabeça. O Íbex núbio — uma das cabras da montanha — está em casa em alguns dos montes do deserto, incluindo aqueles a oeste do Mar Morto, ao redor de En-Gedi, onde é agora protegido. Somente camelos podem servir como animais de carga nas condições do deserto. Plantas espinhosas fornecem comida quando lhes é permitido vaguear livremente, mas os camelos necessitam de acesso ocasional à água e se são usados por muito tempo em viagens, pesadamente carregados, devem ser bem alimentados.

3. Pequenos mamíferos. Esses são mais numerosos e variados. O Gerbo egípcio, conhecido na II Guerra Mundial como o "Rato do deserto", vive uma vida semelhante a do não aparentado Rato Canguru dos desertos da Califórnia e Arizona, passando o dia em tocas onde as temperaturas mais baixas e a umidade relativa mais alta dão condições mais moderadas, e saem à noite em busca de sementes, frutos e raízes suculentas. Outros roedores pequenos — várias espécies de gerbos, mangustos e ratos da areia — também vivem em ambientes secos, mas são mais típicos da margem do deserto com chuva acima de 2.032 mm.

4. Carnívoros. Com suas possíveis presas tão escassas os carnívoros são ainda mais raros, e o único verdadeiro felino parece ser o Caracal ou Lince do Deserto; uma variedade fraca e muito pequena do leopardo (q.v.) e vive próximo, em vez de no deserto. A Raposa Feneco, com orelhas enormes, é uma verdadeira figura do deserto, menor que a raposa comum, mas com os mesmos hábitos onívoros. O movimento lento do Porco-espinho Árabe é bem conhecido; alimenta-se principalmente de pequenos invertebrados e répteis.

5. Pássaros. Os Abutres Grifom e Preto e o grande Abutre europeu ou Abutre barbudo estão em uma posição especial. Pouca quantidade basta para limpar uma grande área do deserto, na qual sobrevivem enquanto circulam ou voam lentamente a grande altitude. Não é possível a identificação precisa, mas grandes aves de rapina no céu seriam um sinal familiar aos israelitas em suas peregrinações no deserto. Nos períodos de migração esses incluíam águias, abutres e bútios; pelo resto do ano, principalmente abutres. Os pássaros migrantes são sem dúvida os animais mais visíveis do deserto, os maiores geralmente voam alto no céu, os menores viajam em distâncias mais curtas e param onde for possível comer e beber água. Como a Codorniz que ainda voa para o norte em abundância, essas aves migrantes são viajantes que cruzam o deserto em vez de residir nele. Em contraste, o Pombo-da-rocha, do qual os pombos domésticos são descendentes, aninha-se em penhascos do deserto, voando muito a cada dia para encontrar alimento e água.

6. Répteis. Embora os números totais sejam baixos e sua distribuição irregular, o deserto tem uma surpreendente variação de répteis, nenhum muito grande e a maioria deles carnívoros. Eles incluem um lagarto que come planta — Uromastyx, lagarto de cauda espinhosa. Tendo pouco ou nenhum meio interno para regular a temperatura corporal, os répteis são ainda mais restritos em seus períodos de atividade; eles precisam passar o calor do dia e as partes frias da noite em segurança no subsolo, onde a apenas poucos centímetros da superfície a temperatura é muito reduzida. É provável que algumas cobras do deserto sejam quase independentes de água, obtendo toda umidade necessária de suas vítimas. A "Boa da Areia", uma serpente estranguladora, vive em uma parte arenosa e tem um movimento típico de "nadador" para se esconder. Pelo menos quatro víboras estão amplamente distribuídas, incluindo duas cujas mordidas podem ser fatais ao homem (*Veja* SERPENTE). Todas são altamente adaptadas a uma vida no deserto com um movimento conhecido como "sinuoso"; o mesmo método de progressão sobre a areia solta foi desenvolvido independentemente por espécies de cascavéis americanas, que são as cascavéis com guizo do deserto. Muitas cobras provavelmente caçam uma série de presas, mas parece que elas dependem em alguma medida de vítimas de acidentes dos bandos de pequenos pássaros migrantes que passam para o norte entre fevereiro e maio, e para o sul novamente no final do verão e outono. Alguns répteis do deserto entram em um estado de hibernação, chamado de torpor estival, no período mais quente. Muitas espécies de cobras podem sobreviver sem comida por muitos meses.

7. Mar Morto. Este é um verdadeiro deserto, fisiológicamente, por seu alto conteúdo mineral, cerca de vinte e cinco por cento, torna-o inútil para beber e nenhuma forma de vida conhecida vive nele.

8. Grandes oásis. Dentro do deserto encontram-se grandes oásis com abundante água no subsolo, e.g., Yotvata; ou com fonte de água canalizada, e.g., Ein Gedi. Os campos e pomares irrigados formam um habitat artificial e atraem a fauna não típica do deserto circundante.

C. Dunas de areia. Uma característica da costa mediterrânea, desde os arredores de Gaza até além de Haifa, é uma faixa descontínua de dunas de areia bastante móveis; de poucos quilômetros de extensão e 46 m de altura. Essas não devem ser confundidas com as verdadeiras dunas do deserto, que raramente contém vegetação. As dunas costeiras desfrutam razoável precipitação de chuva, mas formam um habitat quase desértico, pois até uma camada de solo ser formada a água não pode ser retida, e apenas plantas adaptadas florescem. Os animais típicos são os do deserto arenoso menos extremo, especialmente os pequenos roedores cujos rastros e entradas para as tocas são bastante vistos, pois tais áreas podem suportar uma população muito densa. Os porcos-espinhos também são típicos, as espécies do leste e do oeste encontram-se em algum lugar desta área. Como em litorais semelhantes em outras partes do mundo, a dunas são, em grande medida, o resultado da atividade humana ao destruir a cobertura de floresta e tornar o movimento da areia mais fácil. O homem está agora revertendo esse processo mediante a fixação das dunas, e assim recriando um habitat mais favorável para a agricultura e a vida animal em geral.

D. Planícies e Planícies de Sarom e Esdraelom. Muito desta região é potencialmente fértil e tem sido cultivada em graus variados desde o começo da história. Em anos recentes, todas as partes adequadas têm sido tão intensamente ocupadas que pouco ou nenhum traço de sua cobertura original existe agora. Gozando de chuva regular, embora algumas vezes marginal, e antigamente coberta com floresta, arbustos e pântanos, são agora um complexo de colônias, pomares e campos, na maior parte irrigados. As florestas eram a casa de veados, notadamente o gamo e o cervo, e possivelmente o cervo vermelho também, mas esses foram expulsos há muito tempo e os sobreviventes mais próximos estão, hoje, na Pérsia e na Turquia. Leões caçavam aqui, embora não tanto quanto numa fragmentada região montanhosa e numa área mais baixa mais distante. A existência de pássaros é provável ser hoje mais numerosa, pois fazendas e pomares freqüentemente sustentam uma fauna de pássaros mais rica e maior do que as florestas virgens. Muitos pássaros são residentes e pequenos; os migrantes atravessam, mas são menos visíveis, pois viajam sobre uma extensa costa e têm mais cobertura. Os canteiros densos de cardos de látex freqüentemente cobrem as margens da estrada e regiões irregulares são deixadas sem cultivo, fornecendo comida para muitos pintassilgos e abrigo para outros pássaros pequenos. É provável que muitos animais familiares aos pastores de ovelhas da região montanhosa também descessem para as planícies em algumas estações.



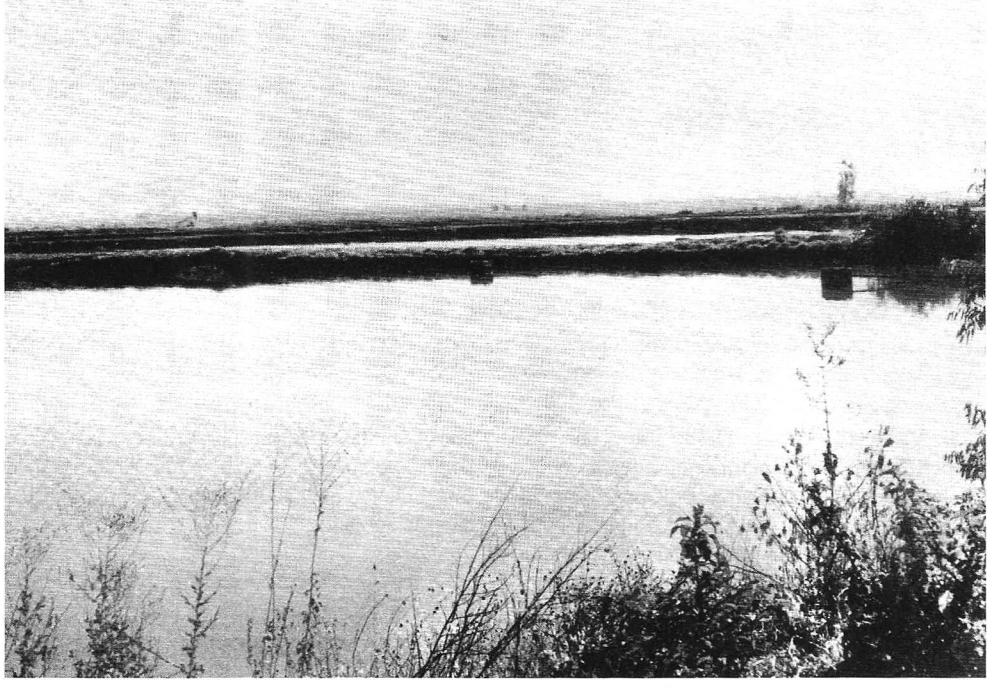
Bodes de pêlo preto. O bode palestino típico é o de pêlos pretos. As tendas dos beduínos são feitas de pêlo. Estes estão em Petra. © *Lev*

E. Vale da Fenda. Desde a área do Hulé até perto de Jericó encontra-se uma região semi-tropical com algumas plantas típicas do Vale do Nilo, incluindo o papiro. O tipo de peixe mais procurado é a Tilapia, um gênero de ciclídeo bem representado na África Central, onde é um dos principais peixes para alimento dos grandes lagos. O vale em si, profundamente cortado, é revestido em algumas partes com quase floresta impenetrável, na qual o javali, peixes-gato e talvez outros animais grandes sobrevivam, mas pouco é conhecido sobre esta área hoje, pois muito dela está ao longo de uma fronteiras onde naturalistas não são apoiados.

F. Região montanhosa. ***1. Descrição.*** Muito da narrativa bíblica se passa nos montes — do norte da Galiléia, através de Samaria, até além de Belém. A precipitação de chuvas geralmente está acima de 6.096 mm, embora decresça



Grandes áreas da Palestina sofrem erosão por causa do uso impróprio por parte do homem. © *Lev*



A irrigação torna a terra anteriormente inútil em fértil. © *Lev*

rapidamente no leste ou no lado do sotavento. No norte cresciam grandes carvalhos, mas agora são raros; em muito dessa área o clímax natural é o cerrado com árvores mais altas crescendo em bolsões de solo mais profundo. A oliveira é a árvore mais comum.

2. Mamíferos. Outrora essa região forneceu um amplo conjunto de vida animal, porque oferecia alimento e pastagem, enquanto que a formação rochosa dava abrigo a mamíferos tão variados quanto o Urso pardo e o Hirace do rochedo sírio — o coelho. Os veados eram os mais importantes ungulados selvagens, com a Gazela da Palestina. O primeiro foi extinto há muito tempo; a Gazela da Palestina foi capaz de sobreviver em regiões mais secas ao sul e, sob proteção, tem obtido um bom restabelecimento, vivendo em quantidades consideráveis por todas as montanhas da Judéia e até na Planície de Esdraelom, onde se tem pouca notícia de tratores trabalhando nos campos. Ursos e leões estão extintos, mas há a hiena listrada e o lobo, em pequenos números. O leopardo caçou no passado nesses montes e somente sobrevive no Vale do Jordão. Carnívoros menores são comuns no local — raposa, chacal, mangusto e texugo — e a um dia de jornada através desses montes não é incomum ver um cadáver atropelado na estrada (*veja* 3 F [5] abaixo). Toupeiras abrem caminho em pequenos montes irregulares onde o solo é profundo o suficiente, mas nunca aparecem acima do solo.

3. Pássaros e insetos. A perdiz do rochedo é ouvida diariamente em algumas épocas, mas prefere correr para voar e raramente é vista. A cobertura variada nos montes faz destes o lar de muitos pássaros e os migrantes menores atravessam sem serem percebidos. O Gaio e o Corvo cristado, residentes na Palestina, são freqüentemente vistos e ouvidos, o último espera na margem da estrada para pegar pequenas vítimas de acidente. As maiores aves de rapina residentes são raras agora e o principal animal que se alimenta de carniça é o Urubu egípcio preto e branco, que ainda freqüenta os montes de lixo fora das cidades. A formiga ceifeira é ativa durante toda a primavera, ajuntando alimento para armazenar debaixo do solo; a trilha de cascas, removida antes da armazenagem e jogada fora, marca claramente a entrada.

4. Cobras. A maior cobra venenosa — a Víbora da Palestina — é encontrada nos montes, bem como em muitos outros ambientes que não o verdadeiro deserto. Alcançando o comprimento de mais de 1,20 m e espessura de 2,5 cm, deve ser tratada com respeito. É considerada responsável por mais acidentes humanos que qualquer outra cobra, porque vive basicamente em áreas habitadas.

5. Gado doméstico. Carneiros e cabras sempre foram os principais animais nos montes, o último causando sérios danos à vegetação por seus hábitos de pastagem. Eles podem até subir em árvores para pegar o que não podem alcançar do chão. Os montes ondulados no norte da Galiléia são mais apropriados para a criação de gado. Os montes não são realmente uma área de camelo, mas os camelos ainda são mantidos em pequeno número como animais de carga e para trabalho em fazenda, em algumas áreas árabes, notadamente em Samaria, ao redor de Nazaré e no distrito druso do norte de Israel, onde parecem estranhamente fora de lugar na verdejante zona rural.

G. Região montanhosa da Transjordânia. Ao leste, além do Jordão, estão mais cadeias de montanhas e um extenso planalto — a região de Amom, Edon e Moabe. Essas são distintamente mais secas que as montanhas ocidentais que fazem os ventos diminuir muito da sua chuva, mas os pontos mais altos são bem altos — mais de 1.500 m acima do nível do mar — e as condições gerais são mais extremas, com o deserto adjacente. Nos tempos primitivos os leões e os leopardos eram bem conhecidos, embora seja difícil falar com certeza de suas presas. A área talvez fosse apropriada para a raça persa de gamo, que vivia na mata pobre e bosques secos. O Onagro estava na extremidade de sua pastagem aqui e ainda era muito comum em alguns lugares um século atrás, embora agora extinto (*Veja* Asno selvagem). Talvez viesse apenas à beira das montanhas nas quais os leões o caçariam; na África as zebras são suas presas favoritas e isto poderia ter sido verdadeiro do onagro intimamente relacionado. Grandes números de carneiros eram mantidos em Amom e Moabe como é sugerido pela taxa que o rei Mesa de Moabe pagava anualmente — 100.000 cordeiros e a lã de 100.000 carneiros (2Rs 3.4,5). Se a terra podia suportar tais números, embora habilmente administrada, presumivelmente teria muitos ungulados selvagens, mortos por carnívoros oportunos. Muito desta área era região de camelos, embora talvez mais ao redor do que no alto nas montanhas, e esses forneciam o transporte básico para os comerciantes, cujas rotas passavam diretamente através dessas terras.

H. Áreas pantanosas. ***1. Extensão anterior.*** Existiam antigamente áreas consideráveis de pântanos: algumas, talvez todas, resultantes da atividade humana ao redor do antigo Lago Hulé, que também tinha muita água exposta; sobre as Planícies de Sarom e de Esdraelom; e próximo à costa norte de Haifa. A primeira era mantida permanentemente molhada pelo lago através do qual o Jordão fluía, mas as outras áreas talvez ficassem em parte secas no verão. Agora, todas foram drenadas e recuperadas (*veja* 3 F [4] abaixo), mas outrora formaram grandes barreiras a exércitos invasores e eram uma séria ameaça à saúde, pois o mais importante inseto que vivia lá era o mosquito *Anopheles*, portador da malária.

2. Mamíferos. Esses pântanos tornaram-se um habitat apropriado para o peixe-gato. Rãs de vários tipos e tartarugas aquáticas eram comuns. Quando o javali foi expulso de outras partes, os pântanos tornaram-se um abrigo seguro, e sua principal fortaleza hoje encontra-se ao redor do Vale Hulé e na densa floresta que reveste o Baixo Jordão.

3. Pássaros. Acima de tudo os pântanos eram áreas de reprodução para muitos pássaros amantes da água, especialmente os membros da família da garça; eles também eram refúgios para inúmeros pernaltas (pássaros da margem) patos, andorinhas-do-mar e garças nas migrações norte-sul, bem como forneciam alojamentos no inverno para um grande número de galeirões e patos. Um grupo de pequenos lagos de água salgada no litoral, no meio do caminho entre Haifa e Tel Aviv, de pântano inútil recuperado, é agora um santuário da vida selvagem, e durante a migração primaveril está cheia de pássaros que se dirigem para suas áreas de reprodução em todas as partes da Europa central, oriental e norte.

III. Resultados da interferência humana

A. Introdução. Grandes áreas da Palestina e terras adjacentes se tornaram degradadas através dos séculos de maus tratos e erosão; a flora foi empobrecida e a fauna diminuída. Em algumas partes, tanto na cidade como na zona rural, o homem usou o solo tão completamente que não há mais qualquer traço da cobertura original. Como resultado direto, a condição de muitos animais mudou radicalmente; poucos são conhecidos, como prova a evidência histórica, por terem sido exterminados da área como um todo ou em grandes partes dela. Esta mudança é basicamente quantitativa, mas até certo ponto qualitativa também. A ação humana sozinha explica a posição nas áreas ocupadas; isto é também verdadeiro como um todo?

B. Mudança climática ou dano humano? Somente um outro fator precisa ser considerado aqui — o clima. Tem este, talvez, se tornado menos favorável desde o período bíblico? Se isto ocorreu, complicaria grandemente a avaliação das condições, digo, 4.000 anos atrás, pois o potencial inicial seria diferente; ele poderia incluir algumas espécies não presentes na lista, isto é, aqueles que vivem em condições mais úmidas; e excluído outros, isto é, aqueles que necessitam de condições mais secas. Uma escola de pensamento reivindica que a destruição da cobertura de árvores tem um efeito adverso sobre o clima — especialmente quanto a chuva — enquanto que a plantação de árvores o melhora. É verdade que a terra com boa cobertura de árvores torna melhor o uso de água disponível; aquela floresta sobre um topo de montanha algumas vezes também pode originar uma nuvem de chuva, mas este efeito é tão marginal quanto insignificante. Também é reivindicado que houve um longo período de oscilação para um clima seco, por aqueles que não podem considerar a Palestina, com seu clima atual, como equiparada potencialmente a "terra que mana leite e mel"; eles também mistificam a idéia de que o norte do Neguebe foi ocupado com sucesso por pelo menos dois longos períodos bastante separados. Entretanto, toda evidência é contra qualquer mudança climática significativa, de modo que a vegetação de várias regiões é ainda potencialmente a que havia quando os primeiros patriarcas viram Canaã. A maciça redução na área e na qualidade da cobertura é devida exclusivamente à ação do homem, direta ou indireta. Observando o Neguebe, os botânicos e os agricultores recentemente reconstruíram os aterros nabateus em Avdat abandonados em cerca de 100 d.C., e seu sistema especializado de irrigação foi usado para estabelecer fazendas e pomares que sugerem que o índice pluviométrico não é menor agora do que foi naquela época. Clima inalterado pressupõe um ápice inalterado na vegetação; a fauna, que depende disso, é assim potencialmente a mesma. Isto simplifica um pouco a interpretação, embora a influência do homem através dos tempos seja destrutiva e complexa. Isso será discutido nas seções posteriores.

C. Efeito geral da ocupação humana. Com o avanço da civilização e o rápido

crescimento da população, este agora se torna o fator determinante em quase todas as partes do mundo e num passo crescente, mas este processo começou muito cedo, especialmente nas terras ao redor da Palestina. Os homens afetam a vida animal principalmente de duas formas. Primeiro, pela ocupação da terra, transformando a floresta e o cerrado em fazendas e cortando áreas muito grandes para combustível, mudando dessa forma o habitat que muitos animais freqüentam; alguns, porque não existe nenhum espaço para eles, outros porque não toleram a interferência. Em geral, as espécies maiores são mais adversamente afetadas; os tipos menores podem ser ajudados pela atividade humana e se tornam muito mais numerosos como resultado, alguns até mesmo se transformam em pestes que devem ser controladas. Em segundo lugar, o homem toma medidas contra vários animais, ou matando-os ou afugentando-os. Esses caem em diversas classes: (1) Os animais roedores e de pastagem, e.g., antílopes, gado e cavalos selvagens, que competiam com o gado doméstico. Muitos desses, e outros também, eram bons para alimento ou desejados como troféus e, portanto, eram caçados ou presos. (2) As feras — lobo, urso, leão, etc — que eram inimigos potenciais do próprio homem e sua criação. (3) Os animais, que não são predadores, mas que são perigosos à vida e à saúde, e.g., cobras venenosas e uma enorme coleção de insetos nocivos. O resultado total é reduzir seriamente o conjunto de muitos animais que outrora eram comuns. Por exemplo, dentro dos períodos históricos o leão era encontrado em muitos lugares do sudoeste da Ásia, mas agora está reduzido a um pequeno grupo de uns 200 na Península Gir da Índia. Os auroques, ancestral do importante gado de criação, desapareceu bem cedo no séc. 17, e os antepassados selvagens de ambos os tipos de camelos foram provavelmente extintos logo que estes foram domesticados.

D. O Crescente Fértil. Desde o começo da civilização o homem tem estado ativo na exploração e destruição de seu meio ambiente, mas seu impacto tem variado de região para região e no curso do tempo. Na Mesopotâmia, por exemplo, longos períodos de relativa paz permitiram o desenvolvimento de grandes cidades e culturas baseadas na agricultura eficiente. Muito da flora e fauna selvagem desapareceu e, a tempo, a difundida desidratação causou a degradação irreversível do habitat. Essa última não ocorreu no Egito, onde o Nilo periodicamente renova a fertilidade da terra, bem como a rega. A grande fauna sobreviveu apenas em regiões como montanhas e desertos, que eram autoprotetoras e nas reservas de caça que os reis estabeleceram e guardavam cuidadosamente para seu próprio prazer.

E. Palestina. Como um todo, esta área não desfrutou de um período de prolongada paz, aparentemente o mais longo ocorreu sob Davi e Salomão; este começou no final do reinado de Davi e durou até antes da morte de Salomão (antes da invasão hebraica a terra foi possuída por uma miscelânea de tribos e nações e é duvidoso se a ocupação foi sempre completa.) Século após século viu agitação e luta armada de guerrilha, ou campanhas maciças. Exceto, talvez, pelo Vale de Esdraelom,, poucas partes foram usadas intensivamente, e durante todo este período a fauna selvagem foi provavelmente menos afetada do que nas terras mais próximas. Vários períodos sucessivos de deportação e dispersão, com grandes desastres resultantes, mantiveram baixa a população e a Palestina continuou ser uma área agitada sob o governo grego e depois o romano até bem dentro da era cristã. Parece provável que pela maior parte desses períodos muito da vegetação natural permaneceu intacta e um santuário para os animais selvagens, com comparativamente pouca mudança na fauna desde os dias dos juízes até o período das cruzadas. Se esta hipótese é verdadeira, a vida selvagem que os escritores bíblicos, de Moisés em diante conheceram, era mais rica e muito mais produtiva que é hoje, e chegava muito mais perto da vida diária das pessoas comuns. Uma área limitada estaria sob cultivo em qualquer tempo; rebanhos e manadas eram levados a amplas áreas para encontrar pasto, mas sempre controlados e protegidos contra predadores e piratas de outras tribos. Sob tais condições, o solo da encosta permaneceu estável e salvo, com pouca ou nenhuma erosão séria. Entre o surgimento do Islamismo e o final do séc. 19 o dano foi maior que em todos os séculos precedentes, embora seja difícil saber exatamente quando esta séria mudança começou. O dano teve três causas principais:

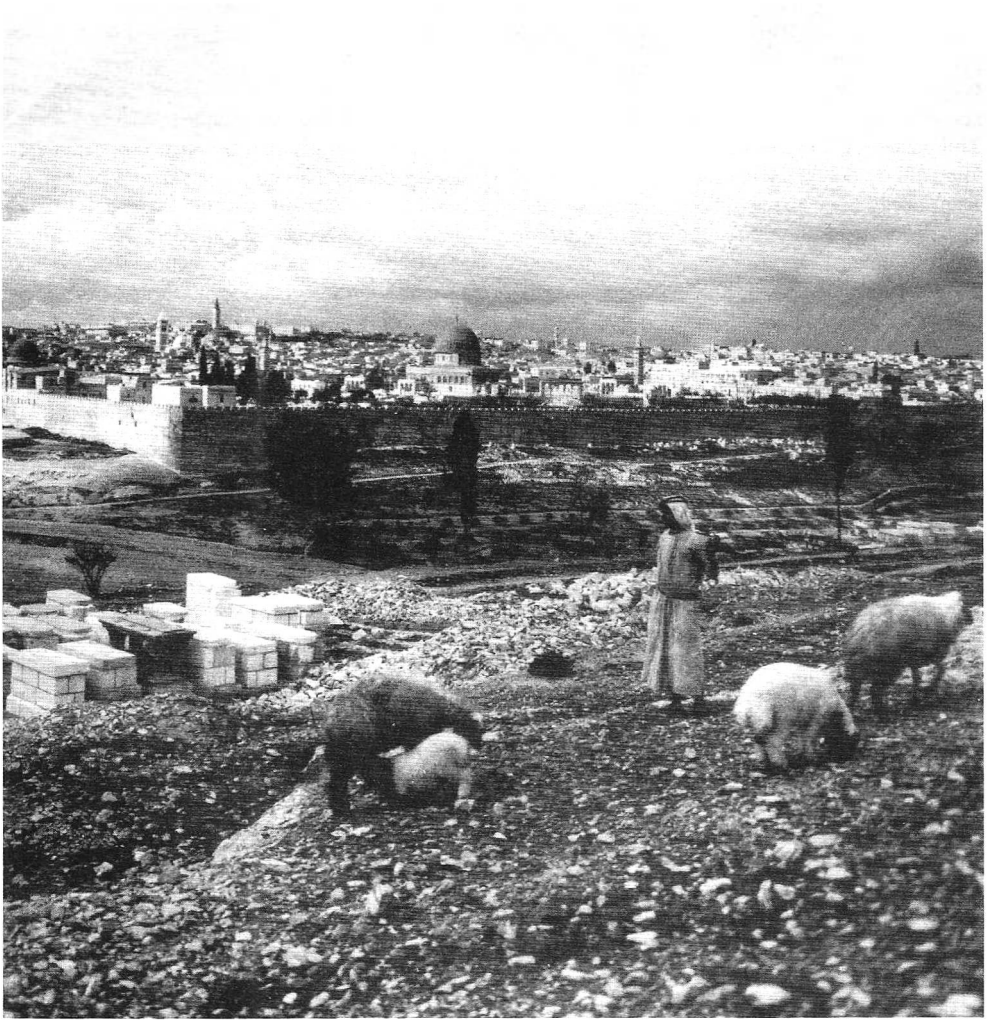
(1) Criação, especialmente de cabras, pastagem descontrolada e destruição da vegetação de todos os tipos, deixando encostas íngremes expostas às tempestades de chuva de inverno, que rapidamente removeram a fina camada de solo que fora acumulada lentamente durante muitos séculos. Esta falta de controle continua em muitas regiões árabes hoje; nos locais junto à fronteira de Israel/Jordânia forma-se na primavera uma notável vegetação verde de um lado, onde as cabras sempre devem ficar

amarradas, é um contraste marcante ao castanho do solo exposto do outro.

(2) Muitas árvores, dentro e fora das áreas cultivadas, foram cortadas para lenha, carvão e madeira, com efeito semelhante. Durante um período do governo turco foi imposta a taxa da árvore, que os árabes evitaram simplesmente cortando suas árvores.

(3) À medida que o solo se deteriorou a quantidade da produção diminuiu e grandes áreas tiveram de ser entregues ao cultivo, incluindo algumas de inclinações mais íngremes. Isso seria razoavelmente seguro se fossem usados métodos conservadores de cultivo, com aragem apenas ao longo dos contornos, mas este princípio de modo geral não foi entendido, embora os fenícios o praticassem primitivamente, e o resultado de praxe foi a erosão progressiva. O cultivo de encostas na Galiléia Superior foi um fator do assoreamento do Lago Hulé com muito sedimento, criando deste modo pântanos, que foram drenados durante os anos de 1950.

Em regiões comparativamente quentes, onde a chuva variável na maior parte vem em forma de pesadas tempestades no inverno e na primavera, quando o solo tem menos cobertura natural, essas mudanças podem ser quase irreversíveis. A situação pode ser restaurada somente ao longo do tempo, com esforço esmerado, aragem em curva de nível e plantio, o que é altamente caro, pois tal trabalho dificilmente pode ser mecanizado.



Um pastor e seu rebanho. © *M.P.S.*

F. Desenvolvimentos modernos. O séc. 20 tem introduzido vários fatores novos que complicam ainda mais a situação. Os primeiros dois são diretos e os outros indiretos em seus efeitos.

(1) Os rifles de alta potência trouxeram perigo aos maiores animais do deserto que no passado eram acessíveis somente com grande dificuldade. O transporte motorizado rápido e o advento da grande riqueza do petróleo tornaram as coisas muito piores e dentro de poucos anos o Orix do deserto era o primeiro na lista mundial de espécies ameaçadas. As Gazelas Dorcas e da Palestina foram grandemente reduzidas.

(2) A criação do estado de Israel atraiu zoólogos e naturalistas de países com uma tradição de conservação da vida selvagem que era inteiramente nova. O estabelecimento de santuários e reservas naturais, com uma atitude mais humana nacional, fez de Israel uma área onde a vida animal de todos os tipos é menos atormentada do que o foi por um longo período, e as gazelas estão novamente a salvo; mas este fator não pode ajudar o Orix, do qual o mais próximo está cerca de 1.600 km de distância, no sul da Arábia. Em alguns outros estados a atitude oficial em relação à vida selvagem está mudando um pouco, mas isso vai contra a filosofia árabe que atribui pouca consideração pelos animais selvagens, grandes ou pequenos, exceto algo que Alá providenciou para eles comerem — e irá providenciar. Essa insensível desconsideração pela vida selvagem contribui marcantemente para a quantidade maior de dano indireto que a fauna sofreu nos últimos séculos.

(3) Os extensos programas de reflorestamento nas regiões de proteção e na margem das estradas e em pomares, e a introdução de cultivo irrigado sobre grandes áreas têm criado novos ambientes e condições que permitem que muitas espécies, especialmente de pássaros, melhorem sua condição radicalmente . Por exemplo, a Pomba da palmeira, antigamente uma grande espécie africana, tem se expandido tão extensamente e se tornado tão numerosa que é localmente uma peste e parece estar expulsando a rola. O Rouxinol africano também veio do sul e instalou-se em jardins e pomares, sendo útil ao homem quando pega insetos para alimentar seus filhotes, mas causa dano posterior quando do amadurecimento do fruto.

(4) Os programas de recuperação da terra começam freqüentemente com a ajuda internacional. O objetivo é recuperar a cobertura arborizada nas encostas destruídas pela erosão, freqüentemente com introdução de espécies de árvores que produzirão com o tempo uma colheita mais vantajosa que o cerrado nativo. Desta forma, o resultado final pode ser diferente do clímax da vegetação original, mas sempre mais favorável a maior variedade de vida animal que a cobertura degradada que substitui. A drenagem do Lago Hulé é um tipo diferente de recuperação, o que tem resultado na principal mudança do uso da terra; a área continua útil como um lugar de descanso e alimentação para aves migratórias, mas não é mais um habitat adequado para os grandes animais selvagens e grandes bandos de pássaros aquáticos que antigamente viviam ali.

(5) A agricultura de cultivo intenso tem resultado em sérias pragas de roedores, especialmente ratos-silvestres. Esses freqüentemente são combatidos com venenos permanentes como o tálio; os animais mortos e moribundos são atacados por pássaros e feras, e esses por sua vez morrem, sendo comidos com resultados fatais por chacais, hienas, abutres e outros animais carniceiros. Antes que o perigo fosse percebido, a população reprodutora de alguns dos animais envolvidos tinha sido reduzida em cerca de dez por cento. Muitos anos de proteção serão necessários para restaurar a situação completamente. Uma cadeia de prejuízo semelhante começou com o uso de inseticidas resistentes.

G. Resultados da introdução de novas plantas e animais. Há ainda outra forma pela qual o homem tem afetado a fauna da Palestina — pela introdução deliberada de plantas e animais de outras regiões. Entre as primeiras devem ser listada colheitas de muitos tipos, poucas das quais são verdadeiramente nativas; essas são uma parte integral da agricultura, cujo efeito geral tem sido discutido. Isso é verdade também entre animais domesticados; mesmo que descendam de uma espécie outrora local, o impacto deles sobre a terra é muito diferente e isso também é um acompanhante da agricultura. A introdução de animais selvagens exóticos tem ocorrido em uma escala mais limitada do que em muitas regiões temperadas, onde esta prática algumas vezes resulta em prejuízo catastrófico, primeiro para a vegetação e depois para os animais nativos. Esses poucos, como podem ser citados na Palestina, são quase domesticados e destes apenas a carpa é digna de discussão. Esta criação cultivada tem sido feita em pequenos lagos de peixe durante muitos séculos (*Veja* Pesca). Ela é agora a base de uma intensa indústria de reprodução de peixes em grandes complexos de pequenos lagos artificiais, especialmente no Vale do Jordão. Fugitivos ocasionais encontram seu

caminho para o Lago da Galiléia, onde eles são apanhados por rede de pescadores; a carpa ocupa um nicho feito pelo homem e é improvável que sua introdução afete outros peixes ou animais de outras classes, simplesmente porque é comestível e valioso e, portanto, digno de controle.

H. Conclusões. Os fatores acima são provavelmente os mais importantes, e se associam para produzir a flora e a fauna, transformada e empobrecida, que um visitante a Terra Santa vê hoje. Os pássaros, especialmente as pequenas aves migratórias, têm mudado menos. Os mamíferos maiores estão reduzidos a um minúsculo vestígio, visto apenas pelo entusiasta ativo, mas em locais que correspondem à proteção. O gado continua ser o animal mais notável, mas até aqui uma importante mudança está acontecendo. Intensa administração prudente e econômica do animal está colocando o gado e o carneiro, e até os frangos, mais ou menos permanentemente em estábulos ou sob cobertura, especialmente nas colônias do deserto, como Yotvata e Ein Gedi, enquanto o trator está constantemente substituindo o asno, o cavalo e o camelo em todas as partes para o trabalho nos campos, e a bicicleta e o carro estão tomando conta do transporte pessoal.

BIBLIOGRAFIA. H. B. Tristam, *The Natural History of the Bible*, 9ª ed. (1898); N. Glueck, *The River Jordan* (1946); W. F. Albright, *The Archeology of Palestine*, 2ª ed. (1954); D. Baly, *The Geography of the Bible* (1957) (com bibliografia completa classificada por região); F. S. Bodenheimer, *Animal and Man in Bible Lands* (1960) (com referências bem detalhadas dos autores clássicos); P. Merom, *The Death of the Lake* (s. d. mas c. 1961) (um registro ilustrado da drenagem do Lago Hulé); F. E. Zeuner, *A History of Domesticated Animals* (1963) (com referências exaustivas, esp. a periódicos científicos); D. L. Harrison, *Mammals of Arabia*, Vol. I (1964), Vol. II (1968), Vol. III (1972) (uma obra definitiva que cobre as áreas do sul da Palestina).

G. S. Cansdale

FAVA (פול, pode ser *ervilha*). As favas são mencionadas duas vezes: 2 Samuel 17.28 e Ezequiel 4.9.

Todos os botânicos concordam que *pol* é a fava bem conhecida *Faba vulgaris*. É uma planta anual, que produz flores aromáticas e compridas, seguidas de vagens longas e finas. As plantas medem 90 cm de altura e crescem bem eretas. Os grãos dentro das vagens são graúdos, quase redondos e, quando amadurecem, são pretos ou marrons. O aroma que emana de uma plantação de favas pode ser sentido em meados de janeiro até meados de março; sua fragrância atravessa grandes distâncias. Na Palestina, fava seca é misturada com farinha para se fazer pão. Também pode ser cozida como legume.

Grandes favas foram encontradas nos ataúdes de múmias no Egito.

W. E. Shewell-Cooper

FAZENDEIRO (אכר, *lavrador*, γεωργός, *trabalhador rural* NEB *viticultor*, RSV *arrendatário*, Mt 21.33ss, Mc 12:1ss, Lc 20.9ss, NEB *jardineiro*, RSV *vinhateiro*, Jo 15.1). Alguém que cultiva o solo.

No AT *'ikkār* (LXX *geōrgos*) também é usado para quem trabalha na lavoura temendo a seca (Jr 14.4) e profissionalmente trabalha como pastor (31.24). Entretanto, outros contextos mais específicos descrevem o fazendeiro como um lavrador que tem uma parelha (Jr 51.23) ou um trabalhador da vinha (Am 5.16; cp. 2Cr 26.10).

O termo *geōrgos* ocorre geralmente no NT para quem trabalha na lavoura (2Tm 2.6, Tg 5.7). Na parábola dos lavradores maus (Mt 21.33, Mc 12.1, Lc 20.9) e no discurso de Cristo acerca da verdadeira vinha, os fazendeiros são os viticultores. *Veja* também Comércio, Ocupações e Profissões, Agricultura.

M. R. Wilson

FÉ, FIDELIDADE. Esses dois conceitos são centrais no pensamento bíblico. Eles lidam com a relação entre Deus e os homens. São, em alguns aspectos, correlativos, pois a fé do homem é aquilo que responde a e é sustentada pela fidelidade de Deus. Em outros aspectos pode ser um desenvolvimento de pensamento, pois a fé por parte do homem deveria levá-lo à fidelidade. Novamente, a idéia de fé pode mover-se da atitude subjetiva de confiança para "a fé" — a qual Deus revelou objetivamente através de ação, palavra e sinais a fim de que fosse crido. Intimamente associado aos dois substantivos encontra-se o adjetivo "fiel" e o verbo "ter fé em", "confiar", "acreditar". Em algumas partes da Bíblia, o verbo é mais proeminente que o substantivo. Como sempre, nas Escrituras, a iniciativa divina é enfatizada ou admitida, e o fato de que o Deus vivo está desejoso de entrar em um relacionamento com os homens e tem mostrado a eles que é digno de sua confiança, é o que dá à fé bíblica seu caráter distinto. Fé como é demonstrado

no AT é uma necessidade, mas preliminarmente incompleta para sua plena possibilidade através de Cristo no NT.

I. Fé e fidelidade no AT.
  A. Terminologia
    1. אמן
    2. בטח
    3. חסה
    4. Palavras intimamente relacionadas
  B. Apresentação teológica
    1. Criação e providência
    2. Redenção
    3. Promessas e sinais
    4. A aliança
    5. Pessoal

II. Fé e fidelidade no Judaísmo
  A. A apócrifa e Pseudepígrafa
  B. Filo
  C. Qumrã
  D. Os rabinos

III. Fé e fidelidade no pensamento grego
  A. Clássico
  B. Helenístico

IV. Fé e fidelidade no NT
  A. Terminologia
    1. *Pisteuō*
    2. *Pistis*
    3. *Pistós*
    4. Palavras negativas
  B. O uso pelos escritores no NT
    1. Os evangelhos sinóticos
      a. Fidelidade de Deus
      b. Fé humana
    2. O evangelho e as epístolas de João
      a. Fidelidade de Deus
      b. A natureza da fé
      c. O objeto da fé
      d. A base da fé
      e. O resultado da fé
      f. O desenvolvimento da fé
      g. Fidelidade humana
    3. Atos dos Apóstolos
      a. Fidelidade de Deus
      b. Fé dos homens
    4. As epístolas paulinas
      a. Fidelidade de Deus
      b. Fé e o Evangelho
      c. Fé e justificação
      d. Fé e relacionamento
      e. A vida de fé
      f. Fidelidade humana
      g. A fé
    5. A Epístola aos Hebreus
      a. Fidelidade de Deus
      b. Fé do homem
    6. A Epístola de Tiago
    7. As Epístolas de Pedro e Judas
    8. Apocalipse
  C. Fé e fidelidade na teologia do NT

I. Fé e fidelidade no AT

A. Terminologia. Há três grupos principais de palavras no AT que são usadas para descrever essas idéias. Há também várias outras palavras e idéias que estão relacionadas a elas.

1. אמן. Proveniente de um significado original relacionado a "firmeza" e "estabilidade", daí a idéia de "confiança" e "constância" que é proeminente no AT. A palavra "Amém", que é freqüentemente usada no AT e NT, mostra a afirmação confiante que está associada ao verbo. No reflexivo (*niph'al*) o verbo pode ser usado para Deus (Dt 7.9) ou para seus servos (Nm 12.7). Pode ser estendido para testemunhas (Is 8.2; Jr 42.5) e para uma cidade (Is 1.21,26). Pode ser usado para o testemunho (Sl 19.8) e para promessa (2Cr 1.9). Pode não ter nenhuma conotação moral, como quando se refere às pragas (Dt 28.59). É usado superficialmente, mais freqüentemente no *hiph'il*, onde há o sentido ativo de crédulo ou confiante. Este pode estar numa forma absoluta (Sl 116.10), mas é mais comum ser seguido por כי, "aquele" e o objeto da oração (Êx 4.5) ou pelas preposições ב, ou ל. Essas podem combinar com Deus (Gn 15.6; Is 43.10), ou com homens (Êx 4.1; 19.9) ou com coisas, geralmente palavras ou mensagens (1Rs 10.7; Sl 106.12). Não há razão para supor que as preposições são diferentes quanto ao significado. As palavras hebraicas são geralmente traduzidas na LXX por πιστεύω, "crer", "acreditar", ou pelo adjetivo πιστός,"fiel".

Duas palavras derivadas de אמן são encontradas freqüentemente no AT: אמת e אמונה. Falando de modo geral, elas estão mais ligadas ao sentido passivo de fidelidade do que ao ativo de crente, e isso é refletido pelo fato de que a LXX as traduz por ἀ λήθεια, "verdade", 119 vezes e por πίστις, "fé", apenas vinte e seis vezes. Elas podem se referir à fidelidade de Deus (Sl 25.10; 36.5) ou de seus servos (Js 24.14; 1Sm 26.23). Parece haver uma pequena diferença entre os dois substantivos, que classifica ao lado צדק, "eqüidade", e חסד, "miseri-

córdia" ou "amor pactual", como palavras-chave da religião hebraica. Elas estão especialmente proeminentes no Livro dos Salmos.

2. בטח. Esta palavra é usada no AT sessenta vezes num sentido secular, contra cinqüenta e sete num sentido religioso. Sendo uma importante palavra devocional, tem um lugar especial no Livro dos Salmos, onde é encontrada trinta e sete vezes. Seu sentido é o de "sentir-se seguro". Este sentimento pode ser injustificado (Jz 18.7,27, onde a palavra é usada para uma cidade confiante) ou colocado em lugar errado, na força humana (Jr 17.5) ou em ídolos (Sl 115.8). Mas essencialmente, em seu sentido positivo, é aquela atitude do homem em relação a Deus, reconhecendo-se como quem depende e crê somente em Deus (Sl 31.14). O substantivo בטח tem o sentido de segurança ou proteção, e pode igualmente ser usado como verdadeira ou falsa segurança. O verbo normalmente é traduzido na LXX por πέποιθα, "confiar", ou ελπίζω "esperar".

3. חסה. O significado desta palavra é "procurar refúgio" e no AT é usada predominantemente no sentido religioso (Sl 7.1). Seu principal uso está no Livro dos Salmos, onde seu significado devocional é claro. A LXX igualmente a traduz por *pépoitha* e *elpizō*.

4. Há várias outras palavras que estão intimamente associadas à idéia de fé e fidelidade no AT, particularmente aquelas que indicam esperança (קוה, יחל חכה). De maior importância é a palavra חסד, porque denota o relacionamento entre Deus e o homem e do homem com o homem sob a aliança. Era a aliança que dava forma ao coração da religião de Israel e dava plena oportunidade de expressão a sua fidelidade e fé.

B. Apresentação teológica. A idéia de um Deus fiel e de homens que são chamados à fé nele é absolutamente fundamental para a religião do AT. Será possível resumir aqui apenas algumas áreas nas quais isto é apresentado, mesmo onde nenhuma das "palavras de fé" realmente aparecem.

1. *Criação e providência.* A fidelidade de Deus, que fez o mundo e tudo que há nele, que o governa e provê a subsistência para suas criaturas, é abundantemente ilustrada num salmo da natureza como o Salmo 104. É uma demonstração do fato de que tudo está sob o controle de um Deus em quem se pode confiar. Isso produz no crente obsevador uma resposta de exultação em seu poder e majestade.

2. *Redenção.* A extensão total da redenção de Deus no AT, desde a chamada de Abraão até o estabelecimento do povo em sua própria terra com um local para seu nome habitar, é evidência de sua fidelidade (Êx 33.1; 1Rs 8.56). O ponto central desta redenção está no êxodo, que é um exemplo supremo do Deus fiel em ação (Êx 15.1-17). A resposta do povo quando Deus o libertou foi crer em Yahweh e em seu servo, Moisés (14.31). Os atos poderosos de Deus tinham de ser conservados na lembrança para as futuras gerações. Isso foi feito por meio da celebração da Páscoa, por exemplo (12:24-27). Outra forma era recitação de fórmulas credais (Dt 26.5-9; cp. Dt 6.20-24). Era pretendido que estas guiassem os homens de todos os séculos à fé no Deus remidor (Sl 77; Mq 6.3-5). Além disso, havia Salmos dedicados inteiramente ao período do êxodo, como o Salmo 105, que coloca grande ênfase sobre a fidelidade de Deus, e o Salmo 106, que enfatiza a infidelidade do povo. No Salmo 136 a idéia da fidelidade de Yahweh na redenção está ligada à sua fidelidade na criação, e ambas são causas para o louvor "porque a sua misericórdia dura para sempre". Quando Deus liberta seu povo novamente do cativeiro, é mais uma evidência de sua fidelidade em ação, que pede uma resposta de fé da parte deles (Is 40—55 passim).

3. *Promessas e sinais.* No AT Deus não é apresentado simplesmente fazendo coisas na história. Ele também é apresentado fazendo promessas por meio de palavra e atos simbólicos. O exemplo mais importante de promessa de Deus no AT é encontrado na história de Abraão. De Gênesis 12.1-3 em diante, as improváveis promessas de Deus a Abraão de uma terra e descendentes, foram devagar, mas certamente, contra todas as probabilidades, cumpridas. A grandeza de Abraão está fundamentada no fato de que "creu ele no Senhor, e foi-lhe imputado isto por justiça" (Gn 15.6). Fé no Deus do impossível levou Abraão a uma nova relação com ele, a qual, é claro, também necessitou de obediência para o avanço de sua obra (22.15-18). Todos os aspectos, intelectual, moral e espiritual, da fé podem ser vistos entrelaçados em seu caráter. A fidelidade de Deus está abundantemente escrita sobre as páginas da sua história.

O outro exemplo particular, onde o fiel cumprimento das promessas de Deus é notado, está no estabelecimento da casa de Davi (1Rs 8.1-66). Isso foi algo que se manteve fiel mesmo na hora mais sombria da nação, mas inevitavelmente com uma nova dimensão acrescida a ela (Jr 33.14-26). Os

profetas olhavam para frente, através da história, para um período mais glorioso em que o Messias viria. Houve muitos outros casos quando os profetas interpretaram os tempos e falaram profeticamente em nome de Yahweh, e ele realizou o que disse. Em todos esses casos eles exigiram uma resposta de fé da parte de seus ouvintes.

Além da fidelidade de Deus demonstrada em palavras que se tornam reais, há sinais como palavras visíveis. Sinais notáveis foram realizados antes do êxodo, de modo que o povo pudesse crêr que Deus estava em ação redimindo seu povo (Êx 4.1-5). De vez em quando um homem poderia receber a direção de Yahweh através de um sinal especial (Jz 6.36-40). Esses sinais eram para dar confiança aos homens, estabelecendo que suas atitudes para com Deus estavam corretas (Is 7.3-17). Se os homens não cressem, eles não poderiam ser estabelecidos.

4. *A aliança.* O foco do Deus fiel que lida com seu povo e a resposta deste a ele está na relação de aliança que ele estabeleceu com eles: Uma aliança era uma obrigação firmada entre duas partes, e no caso de uma aliança na qual Yahweh estava envolvido, era sempre ele quem tomava a iniciativa e quem era a parte dominante na relação. Os termos básicos de uma aliança eram: "Eu serei o vosso Deus e vós sereis o meu povo" — era uma relação de associação com ele da qual deveres variados resultavam. A aliança com Noé incluiu promessas de bênçãos a seus descendentes e a toda humanidade (Gn 6.18; 9.9-17). A aliança com Abraão foi baseada nas promessas de Deus, com o selo da circuncisão como uma lembrança do compromisso de Deus e da obrigação dos homens (17.1-14). A aliança com o povo de Israel após o êxodo estava ligada àquela feita com Abraão (Êx 2.24); foi selado com sangue e incluiu a estipulação de obediência por parte do povo (24.7s.). Sob Josué, o povo renovou a aliança com promessas de obediência (Js 24.24f.). Deus fez uma aliança com Davi e seus descendentes (2Sm. 7.12-17) e a forma pela qual isso demonstrou sua fidelidade é apresentada mais admiravelmente no Salmo 89.

O fato de que Yahweh entrou em aliança com seu povo de diferentes maneiras foi a base para a maioria das exortações para o povo ser fiel a ele. O livro de Deuteronômio constantemente discorre sobre sua fidelidade e os deveres da aliança da nação. As penalidades da infidelidade também são apresentadas. Muitos dos profetas parecem ter tido a idéia da aliança em alguma parte em seu pensamento, mas em Oséias o tema da lealdade de Deus e da deslealdade do homem é absolutamente básica a todo o livro. O Reino do Norte foi para o cativeiro por causa da sua falha em observar a aliança (2Rs 17.15-38) e o Reino do Sul teve de reformar-se drasticamente quando reafirmou a aliança sob Josias (2Rs 23.1-4). Foi no grande empreendimento de Jeremias que ele viu que a reforma externa não iria longe o suficiente e que infidelidade a uma aliança externa era inevitável. Conseqüentemente as novas e dramáticas perspectivas espirituais são esclarecidas por meio de sua profecia da nova aliança (Jr 31.31-34).

A religião do AT era dominada pela lei. Nenhum israelita poderia, de modo concebível, ser ignorante do fato de que ele estava sob a obrigação de ser fiel a Deus. Mesmo em seu melhor, Israel viu que a lei não era legalismo e que as exigências de Deus por sua completa lealdade estavam baseadas em sua prévia ação em lealdade a suas obrigações livremente introduzidas pela promessa divina (Êx 20.1-3). Mas quando Yahweh revelou-se a si mesmo da forma que ele fez, o chamado à obediência nunca poderia estar separado do convite à fé.

5. *Pessoal.* A principal força do AT diz respeito a Deus e seu povo como um todo, mas seria errado inferir disso que não havia algo de individual, de fé pessoal. Isso é abundantemente ilustrado em todos os períodos da história de Israel. A fé pessoal de Abraão, Moisés, Davi ou Elias é algo real e importante, bem como a fé da nação. Os Salmos oferecem exemplos abundantes da confiança em Yahweh em todas as ocasiões. Eles freqüentemente são expressos em tons de profunda devoção pessoal. A fidelidade de Deus é a única coisa em que se pode confiar e é à sombra de suas asas que os filhos dos homens procuram seu refúgio (Sl 36.5-7).

Vemos a fé e a fidelidade no AT deste modo. O Deus que age dá sinais e promessas e entra em relacionamento com seu povo. O homem é totalmente dependente dele e é chamado a reconhecer essa dependência e a obedecer sua vontade. A aliança é o alicerce da vida da nação e em sua vida pessoal "o justo viverá pela fé" (ou fidelidade) (Hb 2.4). Qualquer confiança em alguém ou em alguma coisa que represente exclusão de Deus é condenada (Sl 146), todavia há um transbordar do conceito de fidelidade na conduta para com o próximo (2Sm 2.5). Os profetas insistiram em que o relacionamento para com Deus deve guiar para a justa conduta para com o próximo, e o salmista vê que o homem que vive com Deus e é verdadeiramente estabelecido é o homem em quem

se pode confiar em toda sua conduta para com os outros (Sl 15). Por trás de tudo isso está o caráter do Deus da aliança cuja fidelidade era proclamada na grande congregação (Sl 40.9 s.).

II. Fé e fidelidade no Judaísmo

A. A Apócrifa e a Pseudepígrafa. Embora esses escritos tenham extraído livremente sua herança do AT, pode ser visto uma crescente institucionalização da idéia de fé e fidelidade. Em particular, a observância da lei estava rigorosamente envolvida com isso (Eclo 32.24). A defesa da lei e instituições de Israel como uma expressão de fé é encontrada comoventemente retratada nos combates dos Macabeus. Na Diáspora cresceu uma ênfase sobre a grandeza do Deus de Israel como oposto ao inútil politeísmo das nações. Isso é mostrado, particularmente, em algumas seções da Sabedoria de Salomão. Ali também foi desenvolvido o uso absoluto do termo "o fiel" (οἱ πιστοί), como o piedoso, contrastado com incrédulos dentro e fora do Judaísmo (Sab Sal 3.9-15). Nesse processo houve também algum movimento em direção a um conceito de fé que era mais intelectual e menos uma questão de confiança pessoal. Nos livros apocalípticos a fé está mais relacionada ao futuro e, portanto, em alguns aspectos seria melhor descrita como "esperança". Na vinda do julgamento escatológico ela é o remanescente fiel que será justificado.

B. Filo. O entendimento de Filo do AT foi grandemente influenciado por seu conhecimento da filosofia grega, em particular a de Platão. Como judeu ele cria na grandeza de um único Deus, mas em vez de vê-lo como ativo na história ele o buscava através de um afastamento do mundo. O mundo fenomenal era essencialmente insubstancial, e a verdadeira segurança poderia ser encontrada apenas numa relação mística com a realidade último em Deus. Para ele, nós possuímos a descrição da fé como "rainha de virtudes".

C. Qumrã. Há considerável ênfase nos documentos Qumrã sobre a fidelidade de Deus. A comunidade, inevitavelmente como um grupo dentro de um todo mais abrangente, pensava sobre si mesma como um remanescente fiel. Assim como muitos outros grupos no Judaísmo posterior, sua ênfase não estava tanto sobre uma confiança pessoal ativa em Deus como em uma obediência fiel a seus mandamentos. O comentário de Habacuque enfatiza tanto a fé no Mestre da Justiça (especialmente na veracidade de seus ensinos) quanto na sua justificação por Deus.



Qumrã: olhando do sul, para as ruínas da cidadela. Há uma considerável ênfase na fidelidade de Deus nos documentos de Qumrã. © *Lev*.

D. Os rabinos. O que é verdade sobre a Apócrifa e a Pseudepígrafa até onde diz respeito a institucionalização da fé, era ainda mais marcante no caso da maior parte da literatura rabínica. A fé está intimamente associada à obediência e à fé facilmente se torna fé na tradição dos anciãos e obediência a uma observância legalista da lei e suas muitas sutis interpretações. Existia entre os rabinos homens de confiança pessoal no Deus vivo, mas isso tornou-se fatalmente fácil de ser obscurecido por uma ênfase superior sobre a Torá.

III. Fé e fidelidade no pensamento grego

A. Clássico. Há uma clara inter-relação entre as idéias sobre fé e fidelidade no uso de palavras do grupo πιστις no grego clássico. Tanto o adjetivo *pistós* quanto o substantivo *pístis* podem ser usados num sentido ativo ou passivo — eles podem referir-se a confiante ou a ser digno de confiança. O verbo πιστεύω, pode expressar confiança em pessoas ou coisas. Não há nada necessariamente religioso acerca desses termos, embora pudessem ser usados no campo da religião. Mas nenhuma das palavras por si mesmas sugere imediatamente um significado religioso.

B. Helenístico. Foi nesse período que *pisteúō* tornou-se uma das palavras que poderiam ser usadas regularmente para indicar a convicção de que existiram deuses. Ao mesmo tempo *pistis* começou a adquirir um tom de piedade, pois a crença na existência de deuses naturalmente estendeu-se para um reconhecimento de que eles tinham alguns direitos à submissão humana. Do mesmo modo, seguiram as crenças em certas proposições teológicas, com referência particular ao mundo invisível e a relação do homem com ele. A palavra grupo realmente adquiriu seu direito quando houve competição entre as várias religiões e cada uma proclamava a necessidade de fé na verdade à qual reivindicava estar submetida. O conceito podia variar em seu conteúdo intelectual ou moral, mas nas religiões de mistério era visto como a forma de iluminação e salvação. Embora existam diferenças claras no objeto e na natureza da fé entre os escritos hebraicos e gregos, *pistis* e seus cognatos estavam prontos para os tradutores da LXX quando eles quiseram traduzir *ē'mūn* e seus cognatos para o grego.

IV. Fé e fidelidade no NT

A. Terminologia. Não há necessidade de se enfatizar a centralidade do conceito de fé no NT. As palavras usadas para expressá-las são quase sempre as do grupo *pístis*. Apesar do uso da LXX na tradução de *'emeth* e *'emūnāh* por *alētheia*, esta palavra e seus cognatos quase sempre significam verdade, realidade e autenticidade no NT. Há uma associação com o conceito de fidelidade muito freqüente porque o que é verdadeiro é também digno de confiança. De modo geral, o campo foi deixado inteiramente para *pístis* e as palavras relacionadas a ela.

1. *Pisteúō*. Essa palavra freqüentemente tem um sentido não técnico, mesmo quando está se lida com declarações religiosas. Deste modo é possível crer quando se usa a cláusula *hoti* (Jo 8.24) ou o acusativo e o infinitivo (At 8.37). Da mesma maneira alguém pode dar crédito à declaração (Mc 13.21). Quando ela é seguida por um substantivo que se refere a uma coisa, o objeto de *pisteúō* está no acusativo (1Co 13.7). É mais freqüentemente encontrada com o dativo da coisa (Jo 2.22) ou da pessoa (4.21). É também usada no ativo (2.24) e no passivo (Gl 2.7) no sentido de "confiar". Mais importante é o sentido técnico do cristão confiante que ela desenvolveu. Ela pode ser usada com o dativo de fé em Deus (At 16.34), em Cristo (Jo 8.31) e em seu nome (1Jo 3.23). Existem vários usos preposicionais dos quais o mais importante é *eis* seguido pelo acusativo (Jo 2.11), mas *epi* também é encontrado com o acusativo (Rm 4.5) e com o dativo (1Tm 1.16). O verbo também pode ser completamente usado (Jo 1.7) e o particípio tornou-se um termo técnico para cristãos (1Ts 1.7).

2. *Pístis*. Esse é usado apenas raramente no NT para a fidelidade humana (Tt 2.10) e para a fidelidade divina (Rm 3.3). Na grande maioria dos casos ela significa fé humana em Deus. É uma das grandes "virtudes teológicas" (1Co 13.13). Além disso, pode ser definida pelo uso do genitivo objetivo ou pelas preposições *eis*, *pros*, *epi* ou *en*. A fé pode ser em Deus (Mc 11.22), em Cristo (Rm 3.22), em eu nome (At 3.16). Também pode ser em coisas, como seu sangue (Rm 3.25) ou o Evangelho (Fl 1.27). A palavra *pístis* também pode ser usada num sentido objetivo para a doutrina que deve ser crida (Jd 3).

3. *Pistós*. O adjetivo *pistós* também pode ser usado tecnicamente e não tecnicamente, e tanto no sentido ativo quanto passivo. É geralmente usado para a confiabilidade de servos ou mordomos (1Co 4.2). Deus é supremamente o único em quem a

confiança pode ser depositada (1.9), mas sua palavra e suas promessas são também confiáveis (Ap 21.5). As declarações da verdade cristã também são de confiança (1Tm 1.15). Quando *pistós* é usado no sentido ativo para significar crente, é apenas como um termo técnico (Jo 20.27). Também pode ser usado quase como o equivalente de "cristão" (At 16.1).

4. Palavras negativas. Há várias formações de palavras privativas no grupo *pístis* que podem ser encontradas no NT. *Apistéō* significa desacreditar num sentido geral (Lc 24.41) ou num sentido específico de ser um descrente ou incrédulo (1Pe 2.7). Igualmente ela pode ser usada num sentido de ser desleal (Rm 3.3). *Apistós* pode ser usada num sentido passivo de "incrível" (At 26.8), mas mais freqüentemente significa "incrédulo" (Jo 20.27). O adjetivo pode ser usado como um termo para não cristãos (1Co 6.6). O substantivo *apistía* pode referir-se à infidelidade (Rm 3.3) e também à incredulidade (4.20). O composto *oligó pistos*, "de pouca fé", é uma palavra encontrada apenas nos evangelhos sinóticos.

B. O uso pelos escritores do NT. 1. *Os evangelhos sinóticos.* a. *Fidelidade de Deus.* Deus é retratado nos primeiros três evangelhos principalmente sob duas figuras — como Rei e como Pai. Cada um desses conceitos está associado, de alguma forma, à idéia de sua fidelidade. O reino de Deus não vem inesperadamente, mas porque o tempo está cumprido (Mc 1.15). Os primeiros dois capítulos do Evangelho de Lucas dão uma imagem vívida do povo que esperava em Deus pelo cumprimento de suas promessas feitas sob a antiga aliança (Lc 2.25,38). Aqueles que vêem o início do cumprimento regozijam-se em sua fidelidade. O Magnificat (Lc 1.46-55) é um cântico de louvor a Deus que "Amaparou a Israel seu servo, a fim de lembrar-se da sua misericórdia, a favor de Abraão e de sua descendência para sempre" (Lc 1.54s.). O Benedictus (Lc 1.68-79) também é uma celebração da fidelidade de Deus que agiu "para usar de misericórdia com os nossos pais, e lembrar-se da sua santa aliança, e do juramento que fez a Abraão, o nosso pai" (Lc 1.72s.). Os capítulos de abertura do Evangelho de Mateus também comemoram a fidelidade do Senhor que cumpriu o que havia dito por meio dos profetas (Mt 1.22s.). Esse tema do cumprimento da Escritura é encontrado em outras partes dos evangelhos, mas é uma ênfase particular que é encontrada por todo o Evangelho de Mateus.

Quando Deus é declarado como Pai é transmitida a idéia de sua fidelidade em amor e providência para com seus filhos. Esse tema é particularmente apresentado no Sermão do Monte (com paralelos em Lucas). É o Pai que, em sua fiel providência, "faz que o seu sol se levante sobre maus e bons e a chuva desça sobre justos e injustos" (5.45 ARC). É ele que é fiel em recompensar àqueles que fazem sua vontade (6.4,6,18). É ele que alimenta os pássaros e veste a erva do campo — quanto mais proverá a seus filhos humanos! A compreensão disso deveria conduzir homens a confiarem nele de uma forma que baniria a ansiedade. Fé significará apossar-se de sua providência com seriedade e colocar suas reivindicações em primeiro lugar (6.25-34). É absurdo supor que pais humanos, com toda sua pecaminosidade, falhariam em dar a seus filhos o que eles realmente necessitam. Quanto mais isto é verdade acerca do Pai Celestial (Mt 7.7-11)!

b. *Fé humana.* A resposta dos homens à chegada do reino de Deus em seu meio, na Pessoa de Jesus Cristo, deveria ser "arrependei-vos e crede no evangelho" (Mc 1.15). Aqui, a fé é demonstrada dependente da iniciativa divina. O reino vem quer os homens ouçam quer evitem, mas a reivindicação que ele faz é fé. Essa fé está centrada no Evangelho ou nas boas novas da ação redentora de Deus. Há, portanto, ao menos em alguma proporção, um conteúdo intelectual de fé. Seu conteúdo moral é enfatizado por sua íntima associação ao arrependimento.

Os milagres de Jesus eram sinais da vinda do reino de Deus. Em alguns casos a fé era um pré-requisito necessário para a realização dos milagres por Jesus (Mc 2.5; 5.34; 10.52) e também para o perdão que estava associado a muitos dos milagres de cura. Ele ficou surpreso com a incredulidade de seus próprios conterrâneos (6.5s.). Durante a tempestade no Mar da Galiléia, Jesus repreendeu os discípulos por sua falta de fé em sua habilidade de exercer o poder do Criador em acalmar a tempestade (4.35-41). O mesmo poder que ele possuía para curar estava também acessível àqueles que tinham fé em Deus, pois "Tudo é possível ao que crê" (9.23s.). A ordem de Jesus é portanto: "Tende fé em Deus". Onde há tal fé, os resultados da oração confiante serão extraordinário (11.22-24). Os aspectos moral e intelectual da fé são vistos como estando juntos.

A fé inesperada de alguns, que Jesus elogiou entusiasticamente (Lc 7.9), estava em marcante contraste com a incredulidade de crentes confessos. Os principais sacerdotes estavam cientes de

que eles não creram em João Batista (Mc 11.30s.). Jesus declarou que eles não acreditariam nele se lhes contasse que era o Cristo (Lc 22.67). Eles zombeteiramente sugeriram que acreditariam se ele descesse da cruz (Mac 15.32). Mesmo os discípulos foram lentos em crer em tudo que os profetas tinham falado (Lc 24.25). Contudo, Deus lhes deu o mistério do reino de Deus, enquanto outros eram ensinados por parábolas para confirmá-los em sua cegueira (Mc 4.11s.). Lucas enfatiza que o propósito da atividade satânica é impedir que os homens creiam e sejam salvos (Lc 8.12).

Uma característica interessante e significativa dos evangelhos é a descrição da fé que Jesus tinha em Deus. Isso é bem ilustrado pela forma em que ele se dirigia a Deus como seu Pai. Ele podia usar a palavra íntima *Abba* e mostrar completa dependência dele e de sua vontade (Mc 14.36). Numa famosa declaração, semelhante em pensamento e estilo ao Evangelho de João, ele revela a completa confiança mútua entre eles e a possibilidade de outros entrarem, até certo ponto, no relacionamento singular entre o Filho e o Pai. "Ninguém conhece o Filho senão o Pai, e ninguém conhece o Pai senão o Filho, e aquele a quem o Filho o quiser revelar" (Mt 11.27; Lc 10:22). É por causa desta relação que ele pode dizer a seus discípulos para orarem "Pai Nosso". A fé dos crentes num Deus digno de confiança não é expressa em nenhum lugar melhor do que no Pai Nosso (Mt 6.9-13; Lc 11.2-4). Em Mateus isto é colocado no contexto do ensino acerca do Pai celestial que conhece as necessidades de seus filhos e que perdoa os pecados deles quando estes possuem uma disposição perdoadora. Aqui se vê claramente as conotações pessoal e moral da fé em Deus (Mt 6.7s., 14s.).

Não é revelado nos evangelhos sinóticos a plenitude da fé cristã, pois era essencialmente algo que viria após a ressurreição e o pentecostes. A fidelidade de Deus, revelada no AT, é apresentada numa nova dimensão com a vinda de Jesus Cristo, e a prática de uma nova intimidade com ele é inaugurada através da vida de seu Filho.

2. *O evangelho e as epístolas de João.* O evangelho e as epístolas são tratados juntos sem qualquer julgamento sobre sua autoria comum. Está claro que eles pertencem à mesma escola de pensamento e o conceito de fé é semelhante neles.

a. *Fidelidade de Deus.* O único uso da palavra do grupo *pístis* atribuída a Deus está em 1 João 1.9, onde é dito que ele é "fiel e justo para nos perdoar os pecados". A palavra *alēthēs*, "verdade", é algumas vezes usada para Deus nos escritos de João e seu significado freqüentemente não está longe do de fidelidade (Jo 3.33). Existe a idéia encontrada nos sinóticos do cumprimento da Escritura (13.18; 17.12; 19.24,28,36s.). Deus é retratado como o Autor e Administrador invisível de todo o drama no qual Jesus é o ator principal. Todavia há relativamente pouco que enfatiza diretamente a fidelidade de Deus. Ela é preferivelmente assumida, em contraste com a fé em Deus, a qual está vividamente explícita em todo o evangelho.

b. *A natureza da fé.* Existem várias outras palavras que são usadas ao lado de *pisteúō* no evangelho que nos ajuda a um entendimento mais claro de seu significado. O substantivo *pístis* não é encontrado no evangelho de modo algum e ocorre apenas uma vez nas epístolas de João. A vitória que vence o mundo é descrita como "nossa fé" (1Jo 5.4). Pode ser que o significado aqui seja "nosso credo". A razão pela qual João não usa *gnōsis*, "conhecimento" é geralmente entendida ser aquela que os gnósticos fizeram-se seus proprietários. É menos fácil ver por que *pístis* não é usada. Pode ser que a crescente aplicação dela como "a fé" tornou seu uso um tanto enganoso quando João escreveu. Também é possível que o uso do verbo dá uma representação mais vívida de uma relação dinâmica.

A fé é associada ao conhecimento. Não há dúvida de que o conhecimento é um estágio de perfeição além da mera fé. Ambos dizem respeito a origem divina da missão de Jesus (*ginóskō* Jo 7.17; 17.8; *pisteúō*; Jo 11.42; 16.27-30; 17.8,21). Ambos são formas de se alcançar a verdade (8.32; 14.1) e da compreensão de que Jesus é o Cristo (6.69;11.27). A fé pode ajudar os homens a conhecerem, mas nunca conhecerem de tal forma que não necessitem da fé. A fé também está associada à obediência, pois o crente é contrastado com aquele que não obedece o Filho (3.36).

Existem algumas expressões metafóricas que parecem ser ilustrativas da fé. É dito que crer é o mesmo que "receber" a Cristo (1.11s.; 5.43s.). Também pode ser dito que é "vir a" Cristo (6.35; 7.37s.). Está intimamente associada a amá-lo também (16.27), e de fato está associada de uma forma ou outra com todas as principais idéias do evangelho.

c. *O objeto da fé.* Há várias ocasiões em que o verbo *pisteúō* é usado sem um objeto, quando o sentido deve ser algo como "tornar-se um discí-

pulo" (1.7,50; 4.42,53; 6.47; 19.35). Longe do uso mais comum, entretanto, é a construção *pisteúō eis*, com Jesus como seu objeto (2.11; 3.16,18, etc.). Isso é desconhecido no grego secular, e das quarenta e cinco ocorrências no NT trinta e sete estão em João ou 1 João. A expressão sugere sem dúvida alguma não apenas crença intelectual, mas também compromisso moral para com a pessoa de Cristo e é absolutamente central ao pensamento de João. Há também vários locais onde *pisteúō* é seguido pela cláusula *hoti*, que descreve algo acerca da pessoa e missão de Cristo que deveria ser crida. Os homens deveriam crer que ele era o "Eu sou" (8.24; 13.19), e que ele era o Cristo (20.31), como Marta reconheceu (11.27); que ele e o Pai habitavam mutuamente um no outro (14.11) e que ele veio do Pai (11.42; 17.8), como os discípulos confessaram em João 16.27,30.

Fé em Jesus também pode ser descrita como fé em seu nome (1.12; 2.23; 3.18). Isso faz referência provavelmente ao seu caráter, mas também, é provável, ao seu domínio. Isso pode enfatizar o sentido de fidelidade e obrigação que a fé nele traz. Também há referências ao crer nas palavras de Jesus (2.22; 4.21; 14.11). O crer em Moisés no AT é unido ao crer nele (5.46). Fé em Jesus era a entrada para a fé em Deus, o Pai (5.24; 14.1).

d. *A base da fé*. Visto que tal tremenda importância está vinculada à fé no Evangelho de João, o evangelista enfatiza o sólido fundamento que a fé em Jesus terá. O conceito de evidência (*marturía*) é mencionado freqüentemente como algo que mostra o caminho para a fé. João Batista veio "para que testificasse a respeito da luz, a fim de todos virem a crer por intermédio dele" (Jo 1.7). Jesus tinha um testemunho maior que o de João para levar o povo à fé. Havia a evidência de suas ações e a evidência de seu próprio Pai, mas a incredulidade deles em Jesus mostrou sua falha em receber a palavra do Pai (5.30-40). É declarado na Primeira Epístola de João que há testemunho divino bem como humano de Jesus como o Filho de Deus. Isso se destinava a levar os homens a crer nele. Há aqueles que não fazem de Deus um mentiroso recusando-se a crer na evidência que ele dá (1Jo 5:6-12). Jesus igualmente dá seu próprio testemunho, que os homens não aceitam (Jo 3.11).

Em João, a fé é relacionada a ver e ouvir. Ver o Filho é a introdução natural ao crer no que diz respeito a seus contemporâneos (6.40), mas era possível ver e não crer (6.36). Não era possível ver o Pai diretamente, mas crer era a entrada para a vida eterna (6.46s.). A fé levaria a ver glória de Deus (11.40). A fé de Tomé na ressurreição de Cristo foi baseada na visão, mas Jesus pronunciou uma grande bênção sobre aqueles que não vêem e ainda assim crêem (20.29). A idéia da visão varia entre a literal e a metafórica. No primeiro sentido ela pode ou não ser o prelúdio para a fé. No segundo, crer é ver. Ouvir pode igualmente ser um processo puramente natural, que não leva à fé (6.60-65). Os homens que não ouvem a palavra de Deus nas palavras de Jesus não podem vir a crer (8.43-47). Por outro lado, os homens podem ouvir sua palavra e crer no Pai que o enviou, e não encontrar julgamento e morte, mas vida (5:24).

Em quatro ocasiões em João a preposição *diá* "por causa de", é usada para descrever a causa imediata da fé. O propósito da vinda de João Batista como testemunha era "para que todos cressem por ele" (1.7 ARC). Muitos dos samaritanos de Sicar creram em Jesus por causa do testemunho da mulher que ele encontrou no poço, embora no final a base da fé deles foi a palavra de Cristo em vez da dela (4.39-42). Jesus orou não somente por seus discípulos mas "por aqueles que vierem a crer em mim, por intermédio da sua palavra"(17.20). Não era somente a palavra falada que tinha esse efeito; era também a palavra em ação. Seus discípulos foram incitados a crer por causa das obras que ele tinha feito (14.11).

Algumas das obras são descritas como "sinais". Elas não são apenas milagres num nível físico, mas também ilustrações dramáticas da vida espiritual que Jesus levava. Portanto, elas pretendiam levar os homens a crer em Jesus (2.11,23; 4.50,53), embora freqüentemente fossem causa de conflito (11.45-47; 12.9-11). Não mais que nos evangelhos sinóticos está Jesus deseja fornecer meros milagres como a base para a fé (4.48).

e. *O resultado da fé*. A primeira conseqüência da fé, mencionada no quarto evangelho, é se tornar filho de Deus (1.12). Isso significa que os homens podem em alguma medida entrar na relação que Jesus tem com seu Pai, que é uma parte tão integral do evangelho, embora as palavras para fé e fidelidade não sejam usadas para descrevê-la. Aos homens é dito que recebam a luz (12:36) e satisfação (6.35; 7.37s.). Decididamente a figura mais freqüente, porém, é a da vida eterna ou como é constantemente chamada, simplesmente "vida". O propósito do amor de Deus era que o crente tivesse a vida eterna (3.15s.; 6.40), aqueles que crêem têm a vida eterna aqui e agora (3.36; 6.47; 1Jo 5.13). O propósito do evangelista ao escrever com uma seleção de sinais que Jesus realizou era

produzir fé em Jesus como o Cristo e o Filho de Deus e, desse modo, levar os homens à vida em seu nome (Jo 20.31).

A bem-aventurança da fé é contrastada com a infelicidade da incredubilidade. Quem crê não é condenado, mas quem não crê já está condenado (3.18). Aquele que crê passou da morte para a vida e não entra em julgamento, mas aquele que pratica o mal entra (5.24,29). A menos que os homens creiam, eles morrerão em seus pecados (8.24), e o pecado é essencialmente falta de fé nele (16.9). Há um paradoxo no evangelho entre o famoso universal "todo aquele que" (3.15s.; 6.40; 11.26; 12:46) e a incapacidade de alguns em crer no cumprimento da profecia (12.37-43), porque eles não são "de Deus" (8.45-47) e não pertencem às ovelhas de Jesus (10.25s.).

f. *O desenvolvimento da fé.* É interessante notar como o fluxo e refluxo da fé é dramaticamente revelado no Evangelho de João. A primeira pessoa que disse crer foi Natanael, que confessou Jesus como Filho de Deus e Rei de Israel, mas tinham coisas maiores para ver do que aquela em que Jesus o viu debaixo da figueira (1:45-51). Após o sinal nas bodas em Caná os discípulos de Jesus creram nele, mas até agora com fé imperfeita (2.11). Muitos creram em seu nome quando ele purificou o Templo, mas Jesus os conhecia e a natureza de sua fé bem o suficiente para não confiar-se a si mesmo a eles (2.23-25). A incapacidade dos líderes religiosos de crer nas coisas terrestres os impedia de crer nas coisas celestiais (3.12). Os samaritanos, entretanto, creram nele e o confessaram como "o Salvador do mundo" (4.39-42). O oficial cujo filho foi curado por Jesus não apenas creu em sua palavra, mas toda sua casa também creu (4.46-53). "Os judeus" não podiam crer porque também estavam interessados no prestígio e nem sequer acreditavam realmente em Moisés (5.44-47). Aqueles que viram a alimentação dos cinco mil apenas viram e não creram (6.36). Mesmo alguns dos discípulos de Jesus não creram (6.64), mas Pedro falou pelos doze quando disse "e nós temos crido e conhecido que tu és o Cristo, O Filho de Deus" (6.69). Essa fé não foi partilhada por seus irmãos durante o ministério (7.5). Muitos creram quando ele falava acerca de sua origem e destino (8.30s.), mas outros não criam nele quando falava a verdade (8.45-47). O cego que ele curou disse "Creio Senhor", embora primeiramente não sabia que era o Filho do homem (9.35-38). "Os judeus" não podiam nem eram capazes de crer na evidência de que ele era o Cristo (10.24-26), mas do outro lado do Jordão muitos que lembraram o que João Batista disse acerca dele creram nele (10.40-42). A morte de Lázaro forneceu uma oportunidade para seus discípulos crerem (11.15) e antes dele ser ressuscitado Marta confessou, "Creio que tu és o Cristo, o Filho de Deus, que havia de vir ao mundo" (11.27). Depois da ressurreição muitos dos judeus creram nele (11.45), de modo que os principais sacerdotes e os fariseus tiveram medo de que todos cressem nele (11.48). O milagre continuou a levar muitos à fé (12.11). Muitos outros, entretanto, não creram nele apesar dos sinais (12.37), ou se criam tinham medo de admitir isso (12.42s.). Na última semana do ministério os discípulos precisavam crer que o Pai estava no Filho e vice-versa (14.10s.) embora cressem que ele veio de Deus (16.30; 17.8). A plenitude da fé não poderia vir até a ressurreição (2.22) e foi o discípulo amado o primeiro a ver o túmulo vazio e crer (20.8). Somente após a ressurreição Tomé, maravilhado, dirigiu-se a Jesus em termos de adoração como "Senhor meu e Deus meu!" (20.26-29). Dele foi a primeira confissão adequada de fé.

g. *Fidelidade humana.* Embora as palavras *pístis* sejam usadas quase inteiramente no sentido de colocar a confiança em Jesus ou Deus, se a leitura correta de João 20.31 for um presente do subjuntivo, isso significará "mantenha a fé" (NEB), sugerindo uma atitude de contínua fidelidade. Somente aqueles que permanecem na sua palavra são verdadeiramente seus discípulos (8.31). Eles estão nele ou permanecem nele e guardam seus mandamentos (15.1-11). A fidelidade que têm uns para com os outros é descrita como "amor", que é derivado do seu prévio amor por eles e é a marca do verdadeiro discipulado (13.34s.; 15.12).

3. *Atos dos Apóstolos.* a. *Fidelidade de Deus.* Esse tema é enfatizado de duas formas em Atos. Em primeiro lugar, o que Deus já fez em Cristo é prova de sua fidelidade. O *kerygma* apostólico é estabelecido sobre o fato de que ele tem sido fiel a suas promessas. A encarnação mostrou isso, pois, como Paulo disse na sinagoga em Antioquia da Pisídia, "Da descendência deste (a de Davi), conforme a promessa, trouxe Deus a Israel o Salvador, que é Jesus" (At 13.23). Seu sofrimento e morte era o cumprimento da Escritura e mostrou a providência de Deus sem desculpar a culpa dos agentes humanos (2.22-24; 3.18; 13.27-29). Os apóstolos trouxeram as boas novas de que "a promessa que foi feita aos pais, Deus a cumpriu, a nós, seus filhos, ressuscitando

a Jesus" (13.32s.; 26.6-8). Essas eram "as santas e fiéis bênçãos de Davi" (13.34). A ressurreição era uma das grandes peças da evidência da fidelidade de Deus e é descrita como uma "segurança" ou "garantia" (*pistis*) do julgamento futuro (17.31). A outra era a presença e o poder do Santo Espírito. O derramamento do Espírito era "a promessa do Pai" (1.4; 2.33), e o recebimento do dom do Espírito por aqueles que se arrependeram era uma promessa a todos aqueles a quem Deus chamou para si (2.38s.). O retorno de Cristo na hora oportuna marcará o estabelecimento de "todas as cosias, de que Deus falou pela boca de todos os seus santos profetas, desde o princípio"(3.21 ARC).

A segunda forma pela qual a fidelidade de Deus é enfatizada está no modo pelo qual sua presente atividade é vista governar a vida da igreja e o progresso da missão cristã. Foi ele que "todos os dias acrescentava o Senhor à igreja aqueles que se haviam de salvar" (2.47 ARC). Seu anjo guiou Filipe ao eunuco etíope (8.26-40) e libertou Pedro da prisão (12.6-11). Seu Espírito enviou Barnabé e Saulo em sua jornada missionária (13.1-4), guiou o Concílio de Jerusalém (15.28s.) e conduziu os apóstolos para a Europa (16.6-10). Ele guiou Paulo em sua indireta e perigosa jornada para Roma (19.21s.; 23.11; 27.21-26). Há também duas ocasiões em que se registra Paulo mencionando a fidelidade de Deus como Criador e Juiz que "não se deixou a si mesmo sem testemunho, beneficiando-vos lá do céu, dando-vos chuvas e tempos frutíferos, enchendo de mantimento e de alegria os vossos corações" (14.17s.; cp. 17.24-31 ARC).

b. *Fé dos homens*. Esse é, de certa forma, um tema até mais proeminente em Atos que a fidelidade de Deus, a qual é a resposta. O verbo *pisteúō* freqüentemente é usado sem um objeto no sentido de crer no *kerygma* e desse modo tornar-se um cristão (2.44; 4.4,32; 5.14; 11.21; 13.12,39; 14.1; 15.7; 17.12; 18.8,27; 19.2,18; 21.20). (Também cp. o adjetivo *pistós*, em 10.45; 16.1,15). O verbo algumas vezes é seguido por um substantivo para indicar em quem o povo cria — o Senhor (9.42; 14.23; 18.8), o Senhor Jesus Cristo (11.17; 16.31; cp. 10.43; 19.4; 22.19) ou Deus (16.34). A resposta parece ter sido superficial somente no caso de Simão (8.13). O compromisso com Cristo deve ter como prelúdio o crer nas Escrituras (24.14; 26.27) ou crer num evangelista (8.12). O ato inicial da fé precisa ser sucedido por uma confiança constante nas promessas de Deus (27.25).

O substantivo *pístis* não ocorre freqüentemente. Ele pode ser usado em caráter absoluto (6.5; 11.24; 14.9,27; 15.9) ou com referência a Cristo explicitamente (3.16; 20.21; 24.24; 26.18). Também tem o significado "a fé" — o corpo da doutrina cristã (6.7; 13.8; 14.22; 16.5). Desse modo vemos que o exercício ativo de fé dependente de um ato objetivo de Deus. A fé é associada ao arrependimento (11.21; 20.21) e tem conseqüências morais (24.24s.). Ela leva ao perdão (10.43; 26.18), à purificação (15.9) e à justificação (13:39). Ela é o resultado do chamado de Deus (13.48) e é devido à sua graça (18.27). Ela é acompanhada pelo dom do Espírito (10.43s.; 11.17; 19.2). Ela pode ser causada por um milagre (5.14; 13.12), pelas Escrituras (17.12) ou pela pregação do Evangelho (4.4; 18.8). Algumas vezes ela envolve cura (3.16; 14.9). Seu resultado natural é um propósito comum com os outros crentes (2.44; 4.32) e alegria (16.34). Alguns discípulos notáveis podem ser descritos como "cheios de fé" (Estevão em 6.5; Barnabé em 11.24).

Nenhuma das palavras do grupo *pistis*é usada para descrever fidelidade humana, mas esta idéia é encontrada em relação a Deus quando o verbo *prosménō* ("permanecer") é usado (11.23; 13.43). Lealdade a Deus e à fraternidade cristã está implícita em todo o livro, e talvez se encontre expressão mais clara no incidente que envolve Ananias e Safira (4.32-5.11).

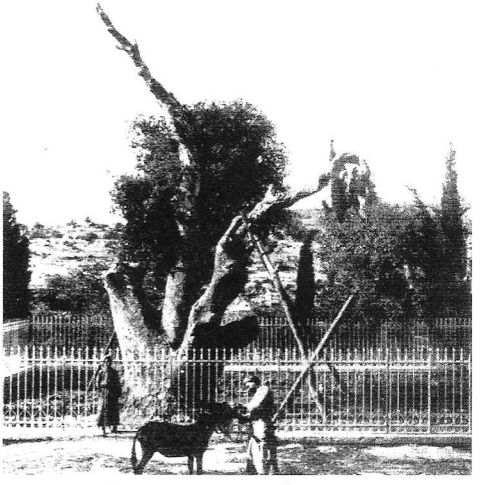
4. *As epístolas de Paulo*. Nem Paulo, o homem, nem seus escritos possivelmente podem ser compreendidos a menos que nós entendamos o significado de fé para ele. Desde seu encontro com o Cristo ressurreto na viagem a Damasco a totalidade de seu pensamento e vida foram dominados pelas idéias da fidelidade de Deus e a necessidade de uma resposta de fé no homem. Se existe um tratamento sistemático desses temas apenas em Romanos, sua realidade de vida muitas vezes jorra espontaneamente nas situações pastorais variadas que ele aborda em todas as epístolas. Toda sua doutrina da salvação e teologia podem ser resumidas sob o tópico da fé, mas teremos de nos concentrar nas passagens onde as palavras *pistis* ou idéias intimamente associadas estão presentes.

a. *Fidelidade de Deus*. Este é o fundamento sólido sobre o qual todo o restante da teologia de Paulo é construída (Rm 3.3). O adjetivo *pistós* é usado seis vezes com referência a Deus ou a Cristo. Deus é fiel no cumprimento de suas promessas (2Co 1.18). Ele é fiel em continuar a operar em e a preservar aqueles que chamou para si (1Co 1.9; 10.13; 1Ts. 5.24; 2Ts 3.3). Mesmo "se sormos in-

fiéis ele permanece fiel, pois de maneira nenhuma pode negar-se a si mesmo" (2Tm 2.13). Por ele ser fiel é que existem declarações acerca do que fez, que também são completamente fidedignas (1Tm 1.15; 3.1; 4.9; 2Tm 2.11; Tt 3.8). O ensino cristão como um todo pode ser descrito como "a palavra fiel" (Tt 1.9).

Também encontramos em Paulo um considerável número de referências a ἔλεος, "misericórdia". Esta é a palavra que traduz *hesed* na LXX. Nos evangelhos, seus principais usos estão em duas citações repetidas de Oséias 6.6; Mateus 9.13; 12:7; e ocorre cinco vezes no primeiro capítulo de Lucas. Paulo a usa como saudação, ao lado de graça e paz (1Tm 1.1; 2Tm 1.1) e também como uma bênção (Gl 6.16). Seu uso mais importante como substantivo ou verbo (*eleéō*) está, porém, em Romanos 9 a 11. Nesses capítulos Paulo mostra como a fidelidade de Deus foi demonstrada apesar da infidelidade de Israel. A palavra de Deus não falhou (Rm 9.6). Não houve injustiça da parte de Deus "não depende de quem quer ou de quem corre, mas de usar Deus a sua misericórdia" (9.16). Ele não rejeitou seu povo (11.1). Os dons e a vocação de Deus são irrevogáveis (11.29). O propósito de Deus é "usar de misericórdia para com todos" (11.32).

Outro assunto importante que ilustra a fidelidade de Deus é o que diz respeito a suas promessas. Este é tratado especialmente em Romanos 4 e Gálatas 3 e 4, onde a história de Abraão é lembrada. Abraão estava "plenamente convicto de que ele era poderoso para cumprir o que prometera" (Rm 4.21), e a promessa foi garantida a todos os seus descendentes (4.16). Os cristãos eram "filhos da promessa, como Isaque" (Gl 4.28).



Carvalho de Abraão, próximo a Hebrom, onde ele edificou um altar ao Senhor. © *M.P.S.*

b. *Fé e o Evangelho.* A fé do cristão começa como uma resposta ao *kerigma*. "Aprouve a Deus", disse Paulo, "salvar os que crêem pela loucura da pregação (o *kerygma*)" (1Co 1.21). Ele expressa o principal impulso do *Kerigma* como a cruz (1.17,18,23,24). A ressurreição também era algo em que se devia crer, pois se não fosse verdade, tanto o *kerigma* quanto a fé seriam vãos (1Co 15.14). A relação entre a fé e o Evangelho é tratada mais completamente em Romanos 10.8-17. Com lógica inflexível Paulo mostra que a salvação depende da chamada de Deus que depende da fé, que depende de um pregador. "De sorte que a fé é pelo ouvir e o ouvir pela palavra de Deus" (10.17 ARC). Além disso a fé é definida como confessar com os lábios que Jesus é Senhor e crer no coração que Deus o ressuscitou dos mortos (10.9). Fé então envolve uma aceitação intelectual e uma resposta moral ao *kerigma* e esse é o meio pelo qual a salvação é vivenciada (1.16). Ela está associada à obediência a ordem de Deus para arrepender-se no Evangelho (1.5; 10.16; 16.26; Gl 3.2; 2Ts. 1.8). Ela é estabelecida pelo poder de Deus em vez de pela sabedoria dos homens (1Co 2.5), mas ainda há a necessidade de pregadores humanos (Rm 10.14s.; 1Co 3.5; 15.11). Todavia subjacente a toda a atividade humana envolvida está a convicção de que a fé é devido à graça — que é um dom de Deus (Ef 2.8).

c. *Fé e justificação.* Embora Paulo use várias figuras diferentes em paralelo umas com as outras a fim de expressar a nova relação com Deus que é introduzida pela fé cristã, a principal figura é a da justificação. Ela significa declarar um homem justo, dando a ele uma posição correta para com Deus. No caso de homens pecadores isso somente pode ser feito através da fé em Cristo e em sua obra de redenção. É algo obtido pela graça de Deus e é um dom a ser recebido pela fé (Rm 3.21-26). A fé que leva à justificação é o correlativo de graça. Graça significa ação divina proveniente do puro amor desmerecido, e fé, portanto, é a humilde e grata aceitação de algo imerecido. Devido ao fato de que o homem preferir obter coisas a fim de ter algo para orgulhar-se, Paulo insiste que o princípio da fé entendido dessa maneira é inteiramente oposto ao princípio das obras — de ganhar a salvação pelas boas ações. Essa era uma tentação

particular para os judeus que guardavam a lei de Moisés e tinham um mais alto padrão moral que seus contemporâneos (3.27-31; 9.30-33; 10.1-8; Gl 2.16; 3.10-14; Ef 2.8; Fl 3.9). Embora Paulo num sentido possa considerar a lei como um curador "antes que a fé viesse" (Gl 3.23-26), ele estava ansioso para mostrar, que longe da anulação da lei por esta fé, ele estava de fato confirmando-a (Rm 3.31).

Para mostrar a importância da fé mesmo no AT ele volta para antes de Moisés, para Abraão. O princípio da fé pode ser encontrado em operação neste caso, pois Abraão "creu no Senhor e foi-lhe imputado isto por justiça" (Gn 15.6; citado em Rm 4.9; Gl 3.6). Isto foi antes da circuncisão ser instituída (Rm 4.10) e até mesmo quatro séculos antes da lei ser dada (Gl 3.17). A religião no caso de Abraão era uma questão de promessa. Deus fez promessas a ele nas quais ele creu, e através dele elas foram feitas a seus descendentes. Esses descendentes precisam agora ser redefinidos em termos daqueles que compartilham a fé de Abraão (Rm 4.11s.; Gl 3.29; 4.28). Pois Abraão não só creu nas promessas, ele creu também em Deus como o único "que vivifica os mortos e chama à existência as coisas que não existem" (Rm 4.17). O equivalente para os cristãos, portanto, é crer "naquele que ressuscitou dentre os mortos a Jesus, nosso Senhor, o qual foi entregue por nossos pecados e ressuscitou por causa da nossa justificação" (4.24s.).

Portanto este é o coração do Evangelho que teve tal poder na vida de Paulo e outros (1.16), "Porque nele se descobre a justiça de Deus de fé em fé, como está escrito: Mas o justo viverá da fé" (1.17; citando Hb 2.4; cp. Gl 3.11 ARC). A ênfase do profeta pode bem ter sido mais sobre a relação contínua de fidelidade do que sobre o ato salvador inicial da fé. O princípio é o mesmo — a fé é o único meio de receber justiça e vida.

d. *Fé e relacionamento.* A justificação pela fé significa não somente aceitar a doutrina, mas também comprometeu-se com uma pessoa. É verdadeiro que é ele quem justifica o ímpio (Rm 4.5). Embora o verbo *pisteúō* geralmente seja usado por Paulo num sentido absoluto (mas é seguido por *eis* em Rm 10.14; Gl 2.16; Fl 1.29), o substantivo *pístis* é destinado mais especificamente a várias ocasiões por estarem relacionadas a Deus (1Ts 1.8) ou a Cristo (Rm 3.22,26; Gl 2.16,20; 3.22,26; Ef 1.15; 3.12; Fl 3.9; Cl 1.4; 2.5; 1Tm 3.13; 2Tm 1.13; 3.15). Intimamente ligada ao centro do pensamento de Paulo está a idéia de "fé-união" com Cristo que é expressa na frase *en Christō*, "em Cristo." É nele que os homens são filhos de Deus pela fé (Gl 3.26). O Espírito Santo também é recebido pela fé (Ef 1.13; Gl 3.5,14).

e. *A vida de fé.* O batismo é o sinal do início da nova vida de fé (Cl 2.11s; cp. Gl 3.26s) e onde quer que se fale dela, presume-se que a fé esteja presente. Mas a fé precisa crescer (2Co 10.15). Ela pode ter deficiências que precisam ser supridas (1Ts 3.10) e o objetivo deveria ser a plenitude da fé (Rm 4.20; 1Ts 1.5), que, contudo, sempre será desprovida de visão (2Co 5.7). Ter fé levará à ação (1Ts 1.3). A fé de uma comunidade pode tornar-se algo bastante conhecido (Rm 1.8; Ef 1.15; Cl 1.4; 1Ts 1.8; Fm 5). A fé trará confiança diante da morte (1Ts 4.14) e pode ser associada à esperança (1Co 13.13). Há alguns membros de igreja que podem ter dons especiais de fé (12.9), mas uma fé deste tipo, sem amor, é vã (13.2). A fé também está envolvida na questão dos escrúpulos religiosos, que Paulo trata em Romanos 14 e 15, onde fracos na fé significa escrupulosidade em excesso. É similar à idéia de consciência (1Co 8.1-13; 10.23-30).

f. *Fidelidade humana.* O adjetivo *pistós* é simplesmente usado para crentes sem distinção entre início e continuação na fé. Ele tem o significado específico de *digno de confiança* quando refere-se a despenseiros do Evangelho (1Co 4.1s.) e ministros (Ef 6.21; Cl 1.7; 4.7). Paulo pode julgar-se ser reconhecido digno de confiança pelo Senhor (1Co 7.25; 1Tm 1.12) e ter o Evangelho confiado (*pisteúō*) a ele (1Tm. 1.11; Tt 1.3). Ele incita Timóteo a encontrar pessoas idôneas ou dignas de confiança para ensinar os outros (2Tm 2.2). A idéia de continuar firmemente na fé é encontrada também como um tema importante (1Co 16.13; 2Co 1.24; 2Ts 1.4), embora a palavra mais freqüentemente usada seja *hupomonē*, "paciente resistência."

A fidelidade também precisa ser demonstrada a outros como parte do fruto do Espírito (Gl 5.22). A fé em Cristo está ligada ao amor (Ef 1.15; 3.17; 6.23; 1Ts 1.3; 3.6; 2Ts 1.3). Fé e amor são duas das "virtudes teológicas" (1Co 13.13). Paulo resume a relação das duas dizendo que "a fé que atua pelo amor" (Gl 5 .6).

g. *A fé.* Há muitas ocasiões em que Paulo se refere à "fé" como o conjunto da crença cristã, embora não seja sempre possível estar certo se *pistis* está sendo usado neste sentido objetivo. Pode

estar se referido a algo a obedecer (Rm 1.5). Paulo era descrito pelos cristãos na Judéia como "aquele que, antes, nos perseguia, agora, prega a fé que, outrora, procurava destruir" (Gl 1.23). É possível que o sentido objetivo seja a intenção em 2 Coríntios 13.5 e Colossenses 1.23; 2.7, embora em todos esses casos ele possa referir-se ao exercício subjetivo da fé. Esse sentido é mais comum nas Epístolas Pastorais, embora novamente não esteja sempre claro que uso está envolvido. Há o mistério da fé (1Tm 3.9) e "as palavras da fé" (4.6). É possível desviar-se da fé ou negá-la (4.1; 5.8; 6.10) ou errar o alvo "desviaram da fé" (1Tm. 6.21). Há várias outras possíveis referências (1Tm 1.2,19; 3.13; 6.12; 2Tm 3.8; 4.7; Tt 1.4,13; 2.2; 3.15).

As palavras negativas para incredulidade são também encontradas em Paulo, principalmente em Romanos e nas Epístolas Pastorais, mas o adjetivo *apistós* é usado quatorze vezes nas cartas aos Coríntios.

5. *A Epístola aos Hebreus.* a. *Fidelidade de Deus.* Este tema é introduzido pela primeira vez quando o escritor mostra que pode-se estar seguro de que Deus punirá o pecado sob a nova aliança ainda mais do que sob a antiga (Hb 2.1-4). Ele não negligenciaria sua obra e amor no trato com os leitores (6.10). Ênfase é colocada na sua promessa sob juramento quando fez a promessa a Abraão. Havia, portanto, "duas coisas imutáveis, nas quais é impossível que Deus minta" e esta era "uma âncora da alma, segura e firme" (6:13-20). A nova aliança é melhor que a antiga porque é decretada sobre promessas melhores, e mostra o amor de Deus e a relação perdoadora para seu povo (8.6-13). A certeza do julgamento sobre o pecado intencional é balanceada pelas promessas e recompensas de Deus para o fiel (10.26-39). As promessas eram para ser recebidas não pelos homens da antiga aliança, mas pelas da nova (10.39s.). Mesmo o sofrimento que eles tiveram de suportar era evidência da fidelidade de Deus (12.3-11). O reino que ele ofereceu era estável (12.25-29). Era o Deus de paz que os salvara mediante a morte e ressurreição de Cristo, que os equiparia para fazerem sua vontade (13.20s.). Talvez este tema seja melhor resumido na frase "Fiel é o que prometeu" (10.23 ARC; cp. 11.11).

b. *Fé do homem.* Este é subordinado a Cristo que era o "misericordioso e fiel sumo sacerdote nas coisas referentes a Deus" (2.17). Se Moisés foi fiel como servo, Jesus foi como filho (3:1-6). Portanto, ele era o fiador de uma aliança melhor (7.22). Ele era o autor e consumador de nossa fé (12.2). Em atenção a ele os homens foram conservados firmes em sua confiança e orgulhosos em sua esperança (3.6). Sustentar sua primeira confiança firme até o fim era a única forma de escapar da incredulidade era característica do povo do primeiro êxodo, que falhou em entrar no descanso prometido por Deus (3.7-4.7). Esta fé envolvia "participar de Cristo" (3.14). Os homens poderiam aproximar-se com confiança do trono de graça para receber misericórdia e ajuda (4.16). Quando repreendidos por sua imaturidade, o escritor considera o arrependimento de obras mortas e a fé em Deus como o ensino cristão elementar (6.1). Ele está ansioso para que eles sejam "imitadores daqueles que, pela fé e pela longanimidade, herdam as promessas" (6.12) e os incita a apossarem-se da esperança apresentada a eles pelas promessas de Deus (6.13-20).

Novamente ele incita os leitores a aproximarem-se "com sincero coração, em plena certeza de fé" e manter firmemente a confissão da sua esperança sem hesitação (10.19-25). Eles não desperdiçaram sua confiança, mas tiveram fé e conservaram suas almas, e ele menciona Habacuque 2.3,4 melhor em seu contexto do que faz Paulo para reforçar seu ponto (10.35-39).

O capítulo 11 é uma das passagens clássicas do NT sobre fé. Ele começa com uma definição: "Fé é o firme fundamento (*hupóstasis*) das coisas que se esperam, e a prova (*élengchos*) das coisas que não se vêem." (11.1 ARC). Esse é o modo pelo qual existe experiência presente de realidades que são futuras quanto ao tempo, ou invisível como pertencente à esfera espiritual. Foi algo encontrado no AT e era necessário para a aprovação divina (11.2-6). Significava confiar no Deus que fez o mundo do nada (11.3), crer em sua existência e sua recompensa aos que o procuram (11.6). Fé desta qualidade, que crê no poder de Deus para trazer o invisível à vida e age com base nesta confiança mesmo quando isto significa sofrimento e vergonha, é agora abundantemente ilustrada conforme o AT. Noé (11.7), Abraão e Sara (11.8-19), Isaque, Jacó e José (11.20-22), Moisés (11.23-28) e uma multidão de outros, todos manifestaram uma fé que, "vendo que ele é invisível", perseverou até o fim. Os homens da antiga aliança não puderam receber o verdadeiro cumprimento das promessas — que está disponível a nós em Cristo (11.39-12.2). A fé deles era para mostrar sua fidelidade para com os outros (13.1-6). Os leitores devem imitar a fé de seus líderes no fiel Jesus Cristo "o mesmo ontem e hoje, é o mesmo e será para sempre" (13.8s.).

6. *A Epístola de Tiago.* Há uma considerável quantidade de referências nesta epístola à fidelidade de Deus. É ele quem dá sabedoria a todos aqueles que a pedem (Tg 1:5) e a coroa da vida que ele prometeu àqueles que o amam (1.12). Toda boa dádiva e todo o dom perfeito vem dele e com ele "não há mudança nem sombra de variação" (1.17). É dele a misericórdia que triunfa sobre o juízo (2.13). Sua vinda é certa, embora demorada (5.7-9). Ele responderá as orações do justo (5.15-18).

A fé ou a fidelidade humanas deve ser testada para produzir firmeza (1.3). Quando ela é exercitada na oração deve ser sem duvidar (1.6) e pode ser usada para a cura do doente (5.15). "A fé em nosso Senhor Jesus Cristo, Senhor da glória" deve ser mantida sem parcialidade (2.1), pois Deus escolheu os pobres deste mundo para serem ricos na fé (2.5). Contudo, mais significativo na epístola é a discussão da relação entre fé e obras (2.14-26). Tiago insiste que a fé não pode salvar um homem, a menos que ela tenha o efeito de trazê-lo de volta. Mesmo Abraão, o grande modelo de justificação pela fé no AT, foi justificado por sua ação no oferecimento de Isaque. À primeira vista isso parece ser uma contradição ao ensino de Paulo, mas um exame mais específico sugere que isto não é provável. A fé é, nesta passagem, simples crença intelectual, tal como os demônios tem — e tremem. Paulo nunca negaria que tal fé precisaria ser provada realmente por ações. As obras não são tratadas como uma forma de adquirir a salvação, como Paulo as trata quando as coloca contra a fé. A justificação também parece ser usada bastante diferentemente, no sentido de vindicação externa em vez de recebedor de recepção de um relacionamento correto com Deus. É muito provável que Tiago estivesse contradizendo deturpações do ensino de Paulo, mas ele não parece responder qualquer carta conhecida de Paulo ponto por ponto. É uma lembrança sadia que a fé não é uma parte isolada da experiência religiosa, mas determina todas as ações de um homem.

7. *As Epístolas de Pedro e Judas.* Na Primeira Epístola de Pedro vemos a ênfase colocada sobre a fidelidade de Deus em face da perseguição à igreja. É ele quem escolheu e predestinou os cristãos (1.2). Foi sua misericórdia que lhes deu o novo nascimento e uma herança segura para a qual eles foram preservados. Por causa disso o resultado da sua fé seria a salvação de suas almas (1.3-9). O plano de Deus antes da criação foi revelado por causa deles e este deveria produzir fé e esperança nele (1.20s.). Sua resposta de fé era uma obediência à verdade, e eles nasceram mediante a mensagem segura do Evangelho (1.22-25). A profecia de Isaías 28.16 é invocada para mostrar que o crente não será decepcionado por Deus. O chamado e misericórdia de Deus alcançam isso, e os incrédulos são destinados à ruína (2.6-10). Cristo deixou um exemplo de confiar a si mesmo "àquele que julga retamente" (2.21ss.). Quando há sofrimento injusto eles devem lembrar que "os olhos do Senhor repousam sobre os justos, e os seus ouvidos estão abertos às suas súplicas" (3.12; citando Sl 34.15). A ardente provação da perseguição é algo a ser aceito com alegria, porque significa participar da glória de Cristo (4.12-14). Aqueles que padeceram segundo a vontade de Deus "encomendem sua alma ao fiel Criador, na prática do bem" (4.19). Porque Deus preocupa-se com eles e os suprirá com força e os glorificará no final, eles devem confiar a ele todas as suas preocupações e ansiedades (5.6-11). Eles devem resistir ao diabo, firmes em sua fé (5.9). A epístola termina com uma nota de Pedro a respeito de Silvano, através de quem ele escreveu, como um "fiel irmão", que presumivelmente transmitiu fielmente sua mensagem por escrito (5.12).

Em 2 Pedro e Judas, *pistós* e *pisteúō* não são usados positivamente. Diz-se que a fé é "na justiça do nosso Deus e Salvador Jesus Cristo" (2Pe 1.1). Trata-se a fé como algo que precisa ser suplementada pela virtude e várias outras qualidades (1.5). "A fé" era algo que "uma vez por todas foi entregue aos santos" e devia ser defendida (Jd 3). Ela poderia ser descrita como "vossa fé santíssima" (Jd 20). Por toda parte das duas epístolas a necessidade de fé constante e fidelidade é colocada contra o pano de fundo da apostasia corrente e a fidelidade de Deus. O julgamento virá como prometido (2Pe 3.8-10) e Deus é "poderoso para vos guardar de tropeços" (Jd 24).

8. *Apocalipse.* A saudação no livro evoca a graça de Deus "e da parte de Jesus Cristo, a Fiel Testemunha" (Ap 1.4s.). Ele é descrito novamente numa forma similar como "o Amém, a testemunha fiel e verdadeira" (3.14) e depois o homem sobre o cavalo branco "se chama Fiel e Verdadeiro" (19.11). Suas palavras, portanto, são fiéis e verdadeiras (21.5; 22.6). Suas testemunhas são igualmente fiéis até a morte, como foi Antipas (2.10,13). Aqueles que estão no exército do Cordeiro são "chamados, eleitos e féis" (17.14). Esta fidelidade significa não negar a fé de Cristo (2.13) e guardar "os mandamentos de Deus e a fé em Jesus" (14.12). Portanto a fé está muito

ligada à paciência (2.19; 13.10). Isto é o que seria esperado num documento às igrejas que sofriam perseguição. Além disso, há o sentido da confiabilidade de Deus, cuja a vitória e vindicação de seu povo é certa.

C. Fé e fidelidade na teologia do NT.

O NT vê a fidelidade de Deus sob uma nova ótica, posto que muitas das promessas feitas no AT foram cumpridas e Deus age de modo que haja pouca dúvida de que as outras serão cumpridas também, no devido curso. Embora a idéia da fidelidade de Deus na criação e providência recebe uma nova intensidade através da vida e ministério de Cristo, é essencialmente sua fidelidade na redenção que é o pensamento central no NT. O que o AT pôde apenas antecipar, o NT pode relembrar. As coisas chegaram a seu climax na vida, ministério, morte e ressurreição de Cristo e no dom do Espírito Santo. A nova aliança de perdão e conhecimento pessoal de Deus alcançou seu objetivo. O Deus fiel agiu decisivamente para a redenção do mundo.

Portanto, o Evangelho e as boas novas para ser crido e aceito por todos os homens. O *Kerigma* relata os atos poderosos de Deus e chama os homens ao arrependimento e fé com base na iniciativa divina. Dessa forma os homens de cada nação, crendo nos fatos da redenção segundo o testemunho divino, abandonaram a si mesmos completamente ao amor e misericórdia de Deus. Diante da oposição e perseguição, eles permanecem firmes mediante as realidades inabaláveis do Evangelho e provam nas mais profundas experiências humanas que Deus sustenta a fé. *Veja* Esperança.

BIBLIOGRAFIA. B. B. Warfield em HDB (1906); W. H. P. Hatch, *The Pauline Idea of Faith* (1917); *The Idea of Faith in Christian Literature* (1920); G. F. Moore, *Judaism* (1927-1930); C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (1935), 42-75; C. H. Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), 151-186; J. Barr, *Semantics of Biblical Language* (1961), 161-205; R. Bultmann e A. Weiser, *Faith* (1961); A. Richardson, em IDB (1962); G. von Rad, *OT Theology* (1963-1965).

R. E. Nixon

FEBE (φοίβη, *pura, brilhante, radiante* Rm 16.1). Diaconisa da Igreja de Cencréia (uma aldeia ao leste do porto de Corinto). *Veja* Diácono, Diaconisa.

Paulo descreve Febe como (1) "nossa irmã", (2) "diaconisa", (3) "protetora de muitos e de mim, inclusive" (Rm 16. 1,2). Se διάκονος significa aqui (1) um ofício definido, ou somente (2) um serviço social a uma comunidade, não se sabe. (No leste existiu, uma ordem independente de diaconisas desde a época da *Didascalia* síria até o início da Idade Média; no oeste essa ordem não foi desenvolvida.) Febe, sem dúvida, ministrou a Paulo durante sua visita a Cencréia. O apóstolo recomendou aos cristãos romanos a receberem-na como se ela fosse alguém dentre eles. Eles deveriam ajudá-la em tudo que ela precisasse. Acredita-se, em geral, que ela entregou esta epístola.

O nome *Febe* aparece apenas uma vez na Escritura, mas freqüentemente na mitologia. No *Papiro Fiorentini* Febe é uma escrava. Esse nome também aparece numa notável inscrição do 5° ou 6° sécs., descoberta no Monte das Oliveiras (cp. MM).

BIBLIOGRAFIA. E. J. Goodspeed: "Phoebe's Letter of Introduction", HTR, XXXXIV (1951), 55-57.

R. E. Perry

FEBRE. *Veja* Doenças na Bíblia.

FECHADURA. *Veja* Tranca

FEIRAS (tradução KJV e ARC de עזכן, "mercadorias ARA). Ocorre somente em Ezequiel 27.12, 14,16,19,22,27,33. O versículo 12 menciona ferro, estanho e chumbo "negociavam em tuas feiras" (BDB, pág. 738 traz "fornecido como mercadorias"). A LXX fornece ambas ἀ γορά, "mercado", e μίσθος "salário, pagamento."

FEITIÇEIRO. *Veja* Adivinhação; Mágica.

FEITOR. Duas palavras hebraicas são traduzidas assim nas versões. A primeira é menos comum, נגש um substantivo com o significado de "opressor", capataz de trabalhadores (Êx 3.7, et al.). Tais palavras são comuns nas ostracas egípcias que detalham as mãos-de-obra dos grupos de trabalho que escavaram e construíram as tumbas dos faraós. O outro termo hebraico mais comum é de fato uma frase מס שר, "supervisor do trabalho forçado", que é semelhante a outras frases nas quais paralelos semânticos aparecem. O termo deriva do bem antigo semita ocidental, possivelmente de origem pré-mosaica. É traduzida por "maiorais" na ARC; "chefe" na NVI; e "inspetores" na BJ em Êxodo 1.11.

W. White, Jr.

FEIXE (צרור, *feixe, maço, pacote, bolsa, saco*; LXX δεσμός, *laço, corrente*). Um feixe é: 1. uma série de itens atados juntos; ou 2. um volume de algo dobrado ou enrolado e amarrado; um pacote.

צרור החיים, *feixe dos que vivem* (1Sm 25.29; BJ "bornal da vida") é uma figura de linguagem que expressa a perfeita segurança. Da mesma forma que uma pessoa carrega dinheiro, pedras preciosas etc. em um saquitel, junto ao corpo ou entre os seios (Ct 1.13), assim יהוה (Yahweh) carrega em um "feixe", perto de si, todos aqueles que decretou que viverão. Essa metáfora é, provavelmente, uma variação do antigo conceito do "Livro dos Vivos" (Sl 69.28; cp. Êx 32.32,33; Dn 12.1) (*Veja* Molho).

R. C. Ridall

FEL, BÍLIS (DO FÍGADO) (מררה, מררה; χολή). O fel mencionado em Jó 16.13 obviamente se refere à bílis da vesícula biliar. O fel de amargura em Atos 8.23 pode ser a erva amarga, ou o líquido da vesícula - da palavra grega *cholē* que significa "algo amargo", ou bílis.

A secreção interna amarga produzida dentro da vesícula biliar, pode deixar um gosto amargo muito forte ou ruim, quando por esquecimento é deixado dentro da lebre ou coelho cozido. O uso bíblico da palavra indica desespero, da mesma forma que o gosto horrível do fel biliar causa um efeito "desesperador" nos homens.

W.E. Shewell-Cooper

FEL, ERVA VENENOSA (ראש; χολή). A erva venenosa mencionada oito vezes no AT (e.g. Dt 29.18, Sl 69.21; Lm 3.19), é descrita como "veneno de cobra" de tão amarga e venenosa que era. Portanto é provável que não seja a mesma erva misturada com vinagre dada ao Senhor (Mt 27.34). De fato, algumas traduções usam a palavra *rō'sh* com o significado de cicuta - uma planta venenosa (Os 10.4).

Infelizmente, absinto também é traduzido como cicuta, e cicuta como "fel", então, obviamente há alguma ambigüidade.

A amargura venenosa pode vir da *Colocynti* (*veja* Vinha de Sodoma). Cuja polpa é venenosa e fortemente amarga. Por outro lado, o "fel" em Mateus 27.34 pode ser uma erva para dar um gosto menos amargo. A bebida oferecida ao Senhor, pode ter sido uma simples bebida alcoólica romana.

A crença de que o "fel" vem da papoula, cujo suco é certamente amargo, é possível. Uma solução de papoula na água poderia descrever o que foi mencionado por Jeremias 9.15 - "darei a beber água venosa". Uma vez que ninguém pode determinar com precisão o significado pleno da palavra, "*rō'sh*" poderia bem ser qualquer veneno ou semiveneno de erva amarga que crescia na Palestina naquele tempo.

W.E. Shewell-Cooper

FELDSPATO. Nome do grupo mais importante de minerais de formação rochosa. Os feldspatos são alumino-silicatos de potássio, sódio, cálcio ou bário e são geralmente branco, cinza ou alaranjado ligeiramente claro. O curbúnculo (Êx 28.17; 39.10; Ez 28.13, NEB) é geralmente uma variedade de potássio feldspato, microclínio. Este é referido como pedra amazônica e é algumas vezes cortada e polida como pedra ornamental. Pedra Amazônica ocorre nos Montes Ilmen. e em outros pontos nos Urais, na Itália e na produção de gemas preciosas pegmatitas de Madagascar.

FELEIÁS. Forma de Pelaías, adotada pela BJ em 1 Crônicas 3.24.

FELICIDADE (μακαρισμός, *um pronunciamento feliz, uma declaração abençoada*).

1. Traduções. Felicidade e bem-aventurança são sinônimas na semântica portuguesa. A palavra grega *makarismos* é traduzida por uma ou outra, dependendo da preferência do tradutor. A palavra é usada apenas três vezes no NT, e estas por Paulo (Rm. 4.6,9; Gl. 4.15). Não é traduzida por "felicidade" na RSV, KJV e Almeida, mas na NEB e NVI é traduzida por "felicidade" em Romanos e "alegria" em Gálatas. Phillips a traduz com "estado feliz" (Rm 4.6), "felicidade" (4.9) e "que espírito puro" (Gl 4.15). Na KJV e ARC é traduzida por "bem-aventurança" em todos os três casos. Na RSV e ARA é "bem-aventurança" nas referências romanas e "exultação" na de Gálatas. Conseqüentemente, o conceito bíblico de felicidade pode ser derivado dessas traduções da palavra *makarismos*.

2. Aplicações. Duas idéias relacionadas são vistas no uso de Paulo desta palavra grega. No primeiro caso, Paulo descreve a felicidade como o estado do justo. Ele disse: "Davi diz a mesma coisa, quando fala da felicidade do homem a quem Deus credita justiça... Como são felizes aqueles,

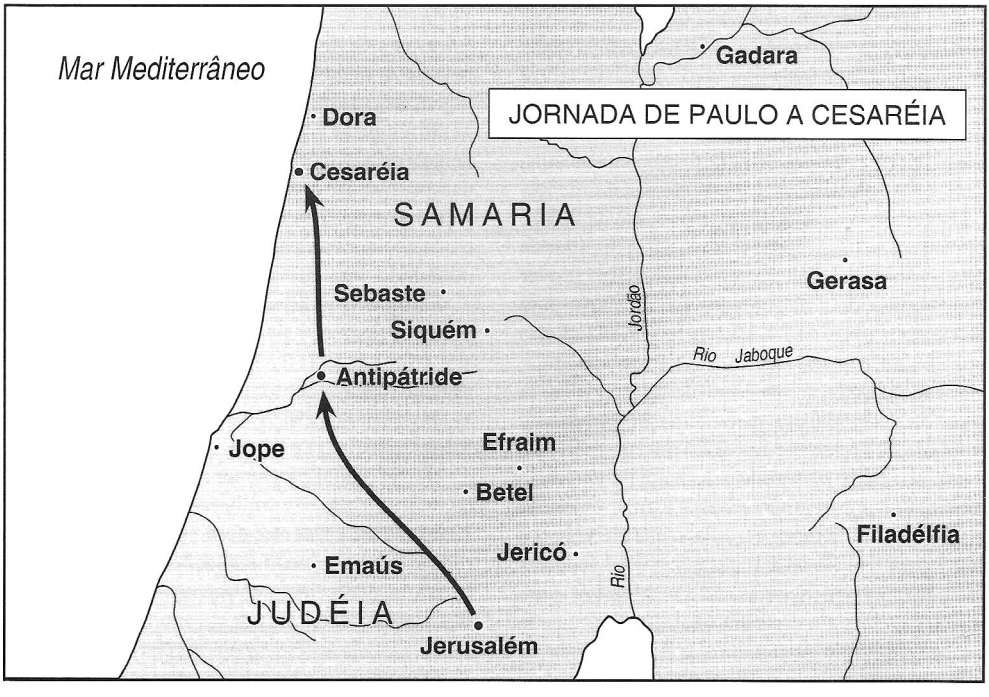
ele diz, que têm suas transgressões perdoados... Como é feliz aquele a quem o Senhor não atribui culpa!" (Rm. 4.6-8 NVI). Ser um judeu não é o único requisito para "esta felicidade" como visto na justiça de Abraão pela fé (Rm 4.9). O outro uso de "felicidade" é o de uma experiência emocional de deleite ou alegria na presença de uma pessoa amada, como a felicidade dos gálatas em ter Paulo com eles (Gl 4.15).

BIBLIOGRAFIA. E. S. Jones. *Abundant Living* (1942), 331; E. V. Pierce, *The Supreme Beatitude* (1947), 13-27.

G. B. FUNDERBURK

FÉLIX, ANTÔNIO (Αντωνιος φῆλιξ). Antônio Félix era um liberto de Antônia, a mãe do imperador Cláudio, e irmão do mesmo liberto e favorito do príncipe, Pallas. Um refugo social durante os anos formadores de sua vida, Cláudio caiu na companhia de libertos da família imperial e foi inevitável que eles representassem um grande papel nos assuntos do principado, uma situação que naturalmente provocou o desprezo aristocrático de escritores como Tácito. Foi a influência de Pallas que assegurou a nomeação de Félix ao governo da Judéia. A aversão de Tácito para ambos os libertos o induziu a erro no descuido sobre detalhes em dois capítulos vitais de *Annals* (12.53,54) e suscitou um problema de data que no presente desafia a solução final. Felix naturalmente teria sido apontado ao governo da Judéia após a revogação de Ventidius Cumanus, em 52 d.C. Tácito, provavelmente mal informado e encontrando pesquisa mais reservada num contexto tão repugnante, parece sugerir algo sobreposto entre duas procuradorias: com Félix na autoridade em Samaria e Cumanus na Galiléia. Há certamente uma discrepância entre o relato em Tácito e o dado por Josefo (B. J. 2.12; *Anti.* X: 6.8), uma discrepância que detalhes mais amplos poderiam facilmente remover.

Embora o relato de Tácito não seja confiável, vale examinar alguns detalhes para esclarecer o caráter e a reputação de Félix. Após algumas ácidas observações sobre honras prestadas pelo Senado a Pallas, Tácito continua, em seu seguinte capítulo (12.54), a mostrar como Félix encontrou proteção das conseqüências de sua corrupção e mau governo sob à sombra de seu poderoso irmão. Os judeus, diz o historiador, ainda estavam num estado de excitamento e ressentimento por causa do plano, por pouco impedido, de Calígula de profanar o Templo de Yahweh com sua própria estátua. A situação foi maliciosamente explorada por Cumanus na Judéia e Felix em Samaria. O par



de salafrários foram coniventes num conflito quase aberto entre as comunidades rivais, e exigido uma parte no saque. A situação tão cinicamente permitida saiu do controle e uma selvagem repressão da parte de ambos os governadores provocou a intervenção de Quadrato, o governador da Síria e, em conseqüência, o líder mais próximo com força militar suficiente a seu dispor para impor uma solução enérgica sobre a área perturbada. Foi uma ilustração adicional das dificuldades que envolviam a persistente tentativa dos romanos de manter a Palestina com a força simbólica que estava baseada em Cesaréia, e do desajeitado e também freqüente governo corrupto dos oficiais menos importantes que completavam a lamentável lista de representantes. O próprio Quadrato estava em grande medida impedido pelas circunstâncias. Hesitando em lidar com o influente Félix, o embaixador colocou toda a culpa sobre Cumanus, tendo assim Félix sucedido a vaga na procuradoria. Detalhes e datas podem permanecer incertos, mas o relato conciso de Tácito é ilustração vívida o suficiente de outro comentário que ele fez concernente a Félix como governador. Ele o descreve em *Histories* (5.9) como "um mestre da crueldade e da luxúria que exercia os poderes de um rei com o espírito de um escravo". Tal é a verdade que emerge da história adulterada. Conforme Josefo, Cumanus era o único procurador em 48, e Félix em 52 d.C., o que é uma simplificação excessiva. É uma suposição considerável que Félix, através da proteção de seu irmão, exerceu algum posto na Palestina sob o reinado de Cláudio, e talvez talvez tenha usado sua posição para embaraçar Cumanus em dificuldades administrativas e o sucedeu. Tal era o cenário de corrupção e desordem na Palestina na década anterior à brutal revolta da Grande Rebelião. A situação do país sob o governo de Félix é ilustrada pelo fato de que o comandante militar da guarnição de Jerusalém julgou necessário prover uma escolta de 470 soldados de cavalaria para guarantir a segurança da escolta de um prisioneiro político na estrada entre Jerusalém e Cesaréia, pelas montanhas sob o controle da guerrilha. A zona rural devia estar numa situação próxima à anarquia. No relato de Lucas do interrogatório de Paulo por Félix na fortaleza romana da cidade, o procurador apresentou-se fiel à forma. Com ele estava Drusilla, a moça herodiana que ele seduzira seu esposo real, Aziz de Emesa. Sua desconsideração para com a justiça romana e sua avareza estão visíveis na história. Este era o salafrário diante de quem o apóstolo dos gentios pregou "acerca da justiça, do domínio próprio e do juízo vindouro" (At 24.25), e que coloca à consideração de tais questões em um "período mais conveniente". Nero chamou Félix de volta em 57 ou 58 d.C. As datas novamente se tornam uma dificuldade. Nada é conhecido de seu destino subseqüente.

E. M. Blaiklock

FÊMEA (נקבה; אשה; θῆλυς). Fêmea designa aquele grupo de alguma espécie que tem a capacidade de produzir óvulos e gerar descendentes. A fêmea é diferente do macho, cuja função biológica é produzir esperma e implantá-lo no óvulo.

O relato bíblico da criação apresenta a idéia de que as diferenças biológicas entre os sexos é a conseqüência da atividade criadora de Deus (Gn 1.1,2,4). Os hebreus estavam cientes desde cedo que as relações sexuais entre machos e fêmeas eram necessárias para a reprodução (1.28; 7.1-5). O belo relato da criação da fêmea do gênero humano (2.18-24) freqüentemente é interpretado para indicar a inferioridade das mulheres. Mas não é assim! Na verdade, a fêmea é representada como ajudadora, uma parte integral do homem, o único com quem experimenta plenitude e totalidade (2.23,24). Alguém que tem um bom casamento sabe que este é o caso.

Certamente a Bíblia participa do complexo da "superioridade do macho" presente em sua cultura. O relato da queda (3.1-19) descreve a fêmea como a primeira a ser tentada e a única que, por sua vez, levou a tentação até o macho. Acusar as mulheres pela entrada do pecado no mundo, como alguns ingenuamente fazem, foi rejeitado por Deus há muito tempo (3.14). A declaração profética concernente à relação futura entre macho e fêmea (3.16) não precisa ser tomada como texto prova para a superioridade do macho. Deus pode ter declarado o que aconteceria por causa da entrada do pecado no mundo, mas não o sanciona.

Embora as mulheres apareçam em papéis importantes por todo o AT (Êx 2.1-9; 15.21; Nm 12; Jz 4.5; 1Sm 1.1,2,11; Pv 31), o teor dos relatos é que as fêmeas eram subordinadas. A lei também dispõe as fêmeas numa posição secundária (Êx 21.11; Nm 5.26,27; 30.3-5; Dt 21.10-14; 22.20-22).

No NT Paulo parece ter aceito a idéia cultural da inferioridade das mulheres (1Co 7.11,14; Ef 5; 1Tm 2.12). Entretanto, deve ser notado que essas referências aparecem nas seções práticas de suas cartas, as quais lidam com problemas específicos e podem ser exemplos de acomodação. Sua referência isolada às fêmeas nas seções teológicas (Gl 3.28) anuncia o princípio de igualdade dos sexos.

A igreja tem sido lenta em colocar este princípio em prática. Atualmente ela está sendo desafiada a fazer isso pelo Movimento de Liberação Feminina. Entre as questões que elas levantam estão: A história da criação ensina a inferioridade das mulheres? Deus é homem? Os homens e as mulheres são essencialmente diferentes? Ou estas são diferenças culturalmente determinadas?

BIBLIOGRAFIA. H. Luering, "Female", ISBE (1915), 1106; J. O. Hertzler, *The Social Thought of the Ancient Civilizations* (1936); D. S. Bailey, *Sexual Relations in Christian Thought* (1959), 293-303; G. Farley, "The Saint Paul Hang Up", *The Student* (Abril 1971), 30s.

G. E. Farley

FENDA (χάσμα). Fissura ampla ou depressão profunda ou precipício na superfície da terra, como um abismo, desfiladeiro ou garganta. Fendas são particularmente comuns em pedras fortemente unidas onde soluções pela água do solo (e.g., em pedras calcárias) ou ação de congelamento ocorrem ao longo de juntas-mestres sub-verticais. Elas também são comuns em muitas regiões de falhas, como no Vale da Fenda do Jordão e adjacências. Ali, sucessivos movimentos de falhas descendentes baixaram o nível básico dos ribeiros que escoam na região, formando desfiladeiros profundos, como o Wadi Hasa que baixou 1.750 metros.

Como substantivo. 1. סעיף, *fenda, fissura*; LXX σχισμή, *fresta*; Vulgata *caverna, gruta*; Lutero, *Felsklippe, cordilheira rochosa.* Isaías prediz que os homens irão se esconder nas "fendas" das rochas (2.21; NVI, "nas brachas dos penhascos").

2. שֶׁסַע, *fenda*; LXX ὀνυχίζον. Na KJV e ARA, o termo é usado também em relação ao casco ("dividido em dois") de alguns animais (Dt 14.6)

Como verbo, פלג *dividir, separar*; LXX ἐταμάςω, *preparar. Yahweh* "dividiu" ["abriu", ARA] um canal para as correntes de chuva (Jó 38.25).

BIBLIOGRAFIA. E. M. Blaiklock (org.), *The Zondervan Pictorial Bible Atlas* (1969), 438-452.

D. R. Bowes

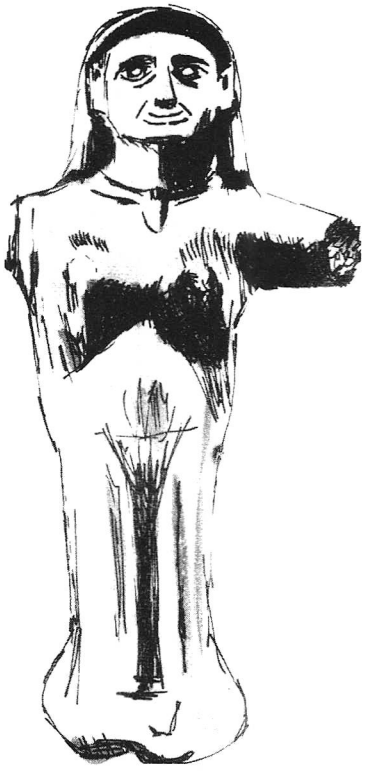
FENICE (φοῖνιξ). Fênix, nas traduções anglicistas. 1. Pássaro mítico que acredita-se ter surgido do cadáver de seu pai. Alguns cristãos antigos (Tertuliano, *De Resurr.* xiii. 6; *1 Clemente*, xxv) viram uma analogia à ressurreição nesse mito e usaram o Salmo 92.12 em apoio (LXX 91.13), baseados no grego φοῖνιξ, "palmeira." A fênix e a palmeira tornaram-se características comuns da arte cristã.

2. Porto em Creta, no extremo ocidental de sua costa sul. Segundo Atos 27.12 ele provia abrigo mais seguro no inverno do que o Bons Portos, lugar em que o navio alexandrino de grãos, que levava Paulo, ancorou. Ao invés de arriscar a segurança do navio e as vidas dos 276 passageiros (alguns textos dizem 76), o mestre do navio resolveu deixar Bons Portos quando o vento pareceu favorável, e seguir adiante, vinda do oeste, para um porto melhor. O navio foi pego numa repentina tempestade no sentido nordeste, levando o navio para além da ilha de Cauda (27.16), em direção oeste até Malta, onde naufragou (v. 41).

A localização de Fenice levanta certa discussão. Strabo (*Geography*, x. 4. 3) coloca-a no lado sul da parte mais estreita da ilha. O geógrafo egípcio Ptolomeu (3.17.3) lista lugares de oeste a leste, ao longo da costa sul de Creta. A informação que ele dá sugere um local nas vizinhanças da pequena península rochosa de Cabo Mouros, que se projeta cerca de 1,6 km da costa. No lado leste encontra-se a vila de Lutro, com um porto fundo, e a oeste fica uma baía maior e mais aberta. A evidência parece favorecer a baía oeste. Ptolomeu coloca o porto de Fenice em sua lista a oeste da cidade. Esse porto a oeste ainda retém o nome de Fineka. A descrição de seu aspecto em Atos (27.12) "o qual olhava para o nordeste e para o sudeste" sugere "o qual olhava para oeste". Os termos usados aqui para "leste" e "oeste" são estritamente "vento sudoeste" (do grego κίψ) e "vento noroeste" (do grego χωρος) e a frase significa "o vento oeste sul e o vento norte oeste" (ASVmg.). Hoje, o lado oeste da península está abandonado. Terremotos no 6º séc. a.C. elevaram o leito do mar, e o porto hoje está no leste. O porto leste olha para o sudeste, e não é seguro de novembro a fevereiro por causa dos ventos de inverno do norte e do leste. O porto oeste, que era muito mais profundo nos dias de Paulo, era uma área muito mais abrigada e era o objetivo do mestre do navio (27.12). O vento oeste, porém, pegou o navio antes que eles pudessem alcançar Fenice, e os fez passar além de seu porto desejado. Alguns comentaristas argumentam em favor do porto leste.

BIBLIOGRAFIA. F. F. Bruce: *The Book of Acts* (1954), 507, 508; R. M. Ogilvie: "Phoenix", JTS, N. S. IX, 2 (1958), 308-314- defende o porto oeste; F. V. Filson: "Phoenix", IDB III (1962), 805, defende o porto leste.

J. Arthur Thompson



Estatueta de barro de uma deusa fenícia da fertilidade, Tell Megadim, no período persa.



Cabeça de cavalo de um cemitério fenício, Aczibe, 5º e 6º sécs. a.C.



FENÍCIA (φοινίκη At. 21.2, 11.19e 15.3). Faixa estreita de terra ao longo da costa leste do Mediterrâneo, estendendo-se por cerca de 193 km ao norte do Monte Carmelo.

1. Nome
2. Geografia
3. História
4. Religião

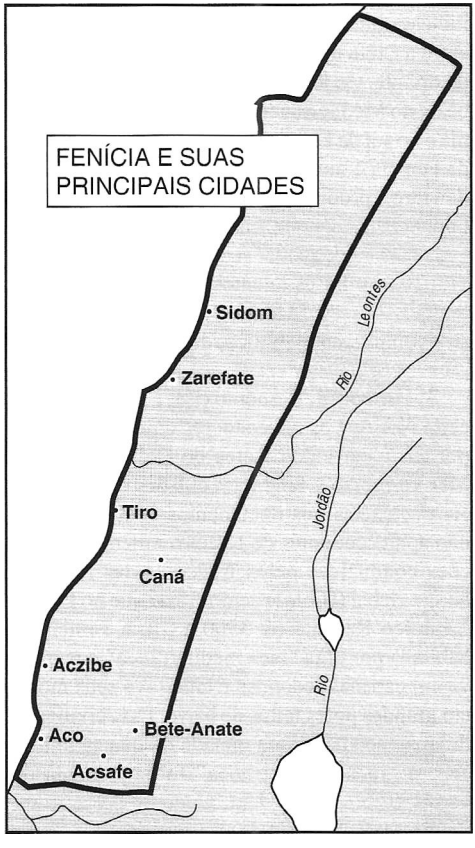
1. Nome. O nome próprio "Fenícia" deriva do grego *phoinīkē* (não atestado antes da *Odisséia* de Homero, cerca de 750 a.C.), que por sua vez deriva do grego *phoinīkēs* (fenícios), não anterior à Ilíada (cerca de 800 a.C.). Ambos os termos dependem da palavra grega *phoinix* (tintura púrpura) para descrever o povo e sua terra. Essa palavra é encontrada nos tabletes Lineares B Micenos, datados de cerca de 1200 a.C. A palavra egípcia *fnhw*, tida às vezes como "fenícios", provavelmente não tem conexão com o grego. Foi dito que o termo grego *phoinīkēs* (fenícios), que os descrevem como "os de tintura púrpura" (*phoinix*), é uma tradução emprestada do semítico nativo *kᵉna'anī*, (cananita), uma vez que a palavra huriana *kinahhi* parece significar "tintura púrpura". De acordo com a teoria, o termo horeu para tintura era primeiramente aplicado para a terra (*kᵉna'an*: "terra da púrpura") e, então, para o povo. Mas é possível que as duas designações, ambas de grupos estrangeiros, fossem independes.

2. Geografia. A terra dos fenícios era uma longa e estreita faixa que se estendia desde o rio chamado hoje de Nahr el-Kebir, ao norte, até o Monte Carmelo, ao sul, numa distância de 193 km. A largura dessa faixa é de apenas 8 km, e vai desde o Mar Mediterrâneo, no oeste, até o contraforte da montanha do Líbano, localizado no leste. A vegetação na planície fértil consistia de arbustos perenes, pinheiros, carvalhos, amoreiras, faia, videiras, figueiras, tamareiras, oliveiras, trigo, cevada, cebola e alho. A região era muito fértil na antigüidade, e foi cultivada desde muito cedo. A montanha do Líbano percorre uma distância de 168 km paralela à costa, de Nahr el-Kebir, no norte, a Nahr el-Qasimiyeh, no sul. As montanhas são de pedra calcária cinza, e têm picos que chegam 3.352 m acima do nível do mar. As temperaturas de inverno nos declives são mais baixas que na planície. A vegetação dos declives conseqüentemente difere da vegetação da planície. As árvores são perenes: cedros, pinheiros, ciprestes e dois tipos de juníperos. Outro tipo de árvore, cuja madeira é cara, é chamada de *'almug* em ugarítico e hebraico, e *elammakku* em acadiano. De acordo com 1 Reis 10.11 ss. (cp. 2Cr 9.10ss.), a marinha mercantil de Hirão de Tiro e Salomão de Israel importaram sândalo de Ofir. Mas os textos ugaríticos de dois séculos antes indicam o cultivo de sândalo no próprio Líbano, bem como os textos acadianos e sumerianos do mesmo período e anterior a ele. O Líbano era muito arborizado na antigüidade, mas as contínuas exportações de cedro e outras madeiras para o Egito, Israel e para o leste (Assíria e Babilônia) resultaram no desmatamento progressivo da floresta. Hoje, tudo o que resta da antiga e rica floresta do Líbano são dois pequenos bosques de cedro com poucas centenas de árvores.

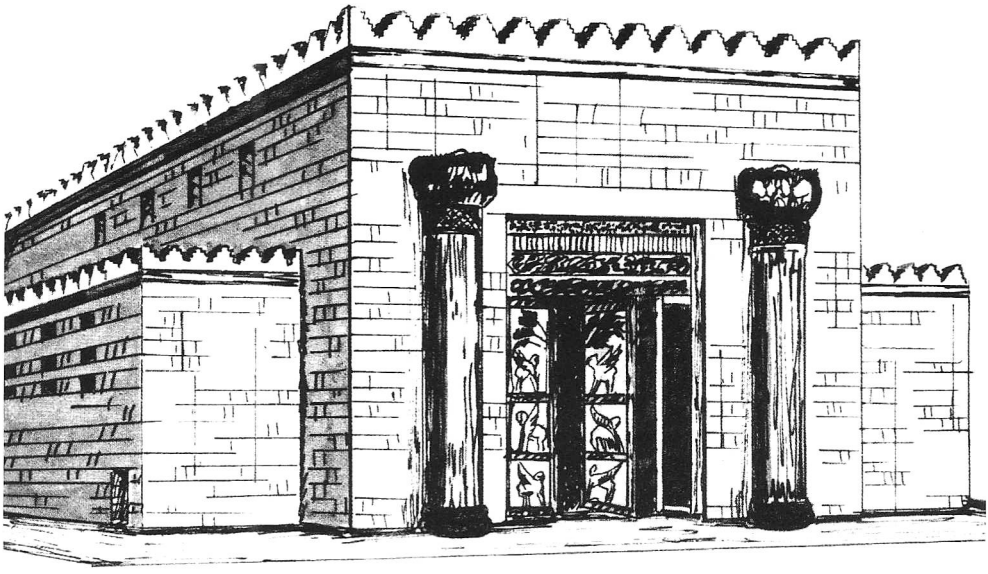
Considerando as limitações impostas a eles pelo estreiteza de sua planície litorânea, não é surpresa que os fenícios procurassem aumentar sua produção alimentícia através do comércio transoceânico. Os fenícios eram famosos no mundo antigo como marinheiros (cp. Is 23). Eles desenvolveram o comércio marítimo no Mar Mediterrâneo, no Mar Vermelho e, possivelmente, também no Oceano Atlântico. A exploração subaquática e a investigação dos naufrágios da Idade do Bronze indicam que navios fenícios faziam o comércio entre a Creta minoana e os poderosos continentes do oriente. Os fenícios estabeleceram colônias no oeste do Mediterrâneo em Cartago, Malta, Sardênia e no sul da Espanha. As principais exportações da Fenícia eram madeira, tintura púrpura, artigos de vidro e produtos manufaturados. Em troca eles obtinham ouro, prata, marfim e também trigo e cevada para suplementar sua limitada produção (cp. 1Rs 10.22). Esses talentosos comerciantes eram fenícios. Por isso, o termo "cananita" logo tornou-se sinônimo, em hebraico, de "comerciante".

3. História. Heródoto (i, 1, e vii. 89) pensou, certa vez, que os navegadores fenícios chegaram por terra, partindo da área do Golfo Pérsico via Mar Vermelho e fundaram cidades como Sidom. As evidências nos documentos contemporâneos não aparecem antes do terceiro milênio. Escavações conduzidas pelos franceses das ruínas da antiga Gebal (Biblos) demonstrou que no Período Neolítico Recente (c. 3500 a.C.), a Fenícia era habitada por uma "raça mediterrânea" que morava em cabanas redondas e enterrava seus mortos em grandes potes feitos de barro. Essa civilização desapareceu na última metade do quarto milênio a.C. A "raça mediterrânea" foi suplantada por vários grupos novos. Um, vindo do norte, trouxe um tipo característico de arma. Os semitas vieram

do leste, da Mesopotâmia e Arábia (c. 3000 a.C.). Por volta da metade do terceiro milênio, os semitas dominaram a população do norte da Mesopotâmia, Síria e Líbano. É provável que eles tenham batizado a zona rural a partir de seu próprio idioma como "Líbano" e "Sidom" (que significa "pesca"). Esses semitas do período de c. 2500-1700 a.C. são chamados normalmente "amoritas", embora não devam ser confundidos com os amoritas do AT, que eram um clã muito menor de um período posterior. O séc. 18 testemunhou um comércio florescente, entre a Fenícia e o Egito, de árvores e objetos artísticos. Na mesma época os fenícios estabeleceram as colônias litorâneas de Ugarite, Acre, Dor e Jope. As cidades fenícias enumeravam-se como segue: Gebal (Biblos), Sidom, Tiro, Ugarite, Arvade, Beirute, Sumur, Ulluza, Dor e Jope. Durante vários séculos, iniciando em cerca de 1500 a.C., a Fenícia foi controlada pela 18ª e 19ª dinastias egípcias, apesar das cidades fenícias do mais extremo norte, como Ugarite, Arvade, Sumur e Ulluza caírem sob o poder político e militar do imperador hitita Suppiluliuma I na metade do séc. 14 (c. 1350) a.C. O Faraó egípcio Tutmósis III (c. 1490-1435 a.C.) conduziu seu exército em direção ao norte, através da Palestina, e para a Fenícia. Entre as cidades do norte que ele disse terem sido capturadas estava Arvade. Mas nem tudo correu bem para os egípcios sob seus sucessores Amenofis II e III. Cartas escritas a Amenofis III de dois de seus fiéis vassalos, Rib-addi de Gebal (Biblos) e Abi-Milki de Tiro, mostram que por volta de c. 1400 a.C. as cidades de Sumur, Beirute e Sidom se rebelaram e estavam cercando as cidades fenícias ainda fiéis ao Faraó. O principal fomentador da rebelião entre as cidades fenícias do norte parece ter sido um homem chamado Abdi-ashirta. Seu filho Aziru, que professou lealdade ao Egito (mas era, na verdade, aliado do imperador hitita Suppiluliuma I, por meio de um tratado), seguiu a política de seu pai. Naturalmente, foi a cidade do extremo sul da costa fenícia, Tiro, que permaneceu por mais tempo fiel aos egípcios. Seu rei, Abi-Milki, reclamou numa carta ao Faraó Amenofis IV (Aquenatom) que até mesmo Sidom, seu vizinho do norte, estava flertando com Aziru e as cidades rebeldes do norte. Muitos desses rebeldes foram caracterizados pelos leais ao Faraó como *hapiru*, um termo que parece designar grupos independentes de nômades e soldados mercenários que serviam às dinastias locais. A partir de cerca de 1380, quando o imperador hitita Suppiluliuma I conquistou o norte da Síria, até após a batalha de Cades entre os hititas e os egípcios (cerca de 1287), os dois principais poderes lutaram pelo controle da Fenícia. Cinco reis hititas (Suppiluliuma I, Muršili II, Muwatalli, Muršili III e Hattušili III) governaram sobre vassalos leais do norte da Síria e dois terços das cidades fenícias. Sob os sucessores de Hattušili III (Tudhaliya IV, Arnuwanda III e Suppiluliuma II), a influência hitita na Síria e Fenícia se deteriorou. Por volta de 1190 a.C., hordas invasoras dos "povos do mar" varreram as terras hititas ao norte e as cidades fenícias, trazendo destruição para as cidades de Biblos, Arvade e Ugarite. A influência hitita (e aparentemente a influência egípcia) nessa região chegou a um fim abrupto. O rígido tratamento outorgado a Wenamon (cerca de 1100 a.C.), o enviado egípcio de Tebas, pelos príncipes fenícios de Tiro, Sidom e Biblos, indica a falta de prestígio dos faraós no norte. Outro poder estrangeiro que invadiu a Fenícia, por breve tempo, cerca de 1100 a.C. foi Tiglate-Pileser I, rei da Assíria. Ele conquistou Arvade, mas apenas temporariamente. No 10º séc. a Fenícia desfrutou sua era de ouro. Essa foi a época do famoso rei



Hirão I de Tiro (cerca de 981-947), contemporâneo dos reis israelitas Davi e Salomão. A aliança fenícia com Israel foi iniciada sob Davi (2Sm 5.11; 1Rs 5.1), e continuou com Salomão. Hirão proveu Israel com material e artesãos para a construção do palácio e do Templo (1Rs 5; 2Cr 2), navios e marinheiros para o desenvolvimento do marinha mercante israelita que operava do porto do Mar Vermelho de Ezion-Geber (1Rs 9.27). Israel por sua vez, exportava grão, óleo e vinho para Tiro, e cedeu a Hirão vinte e cinco cidades ao longo da disputada fronteira, na parte noroeste de Israel (1Rs 9.10-14). Sob o reinado de Hirão, o comércio marítimo e a exploração teve crescimento notável. Um extenso quebra-mar foi construído em Tiro. Cercados por todos os lados por nações poderosas (hititas ao norte, arameus ao leste, israelitas e filisteus ao sul), os fenícios foram forçados a fazer expansão ao longo do caminho do mar para o oeste. Entre esses caminhos estavam: (1) a rota para o Egito, (2) um segundo caminho para Creta, via Chipre e Sicília, (3) um terceiro para a África do Norte e (4) um quarto para a Espanha. Por volta de c. 1000 a.C., eles fundaram colônias em Utica, no norte da África e Gades (a Cadiz atual), na Espanha. Por volta de c. 900 a.C., colônias foram estabelecidas na Ásia Menor (Karatepe), Chipre (Quitim) e Sardínia (Nora, Tharros). Por volta de 850 a.C., a importante colônia de Cartago (Fen. grt *ḥršt* "nova cidade") foi fundada num local próximo ao sudeste de Utica, na África do Norte. Por volta c. 800 a.C., ainda havia fenícios na Sicília (Motya) e Tunísia. Há evidência de que os navios fenícios alcançaram longas distâncias para o norte do Atlântico, como o Cornwall, na Inglaterra. Quase um século depois de Hirão I, um sumo sacerdote chamado Etbaal subiu ao trono e continuou a aliança com o reino de Israel, quando Acabe, filho de Onri (1Rs 16.31) casou-se com a filha de Jezabel. O reinado de Acabe testemunhou uma forte penetração em Israel da adoração a Baal, e uma explosão de violência entre o grupo de inovação religiosa e o grupo dos adoradores de Yahweh (1Rs 18.3,4, 25-40; 19.20). O líder do grupo fiel era o profeta Elias. O reinado de Acabe em Israel também testemunhou contínuas batalhas contra os arameus de Damasco, que perturbaram os pequenos estados ocidentais desde a crescente ameaça do poder assírio no oriente. Assurbanipal II, da Assíria (c. 884-859 a.C.), fez campanha no oeste e recebeu tributo das cidades fenícias de Tiro, Sidom, Gebal (Biblos) e Arvade. Houve um repouso temporário em 853 a.C., quando os poderes do oeste puderam se unir numa liga para se oporem ao avanço de Salmaneser III (858-824 a.C.) da Assíria. Numa intensa batalha em Qarqar, ao norte de Hamate, no Rio Orontes, os doze reis da liga ocidental impediram o avanço do rei assírio. Quem mais forneceu carruagens e infantaria para essa liga foi Acabe de Israel e Hadadezer de Damasco. Quatro cidades fenícias contribuíram com tropas: Arvade, Arqa (Irqanata), Ushnata e Siyannu. Biblos, Sidom e Tiro ao sul, permaneceram aparentemente neutras, temendo uma posterior represália assíria. Essa represália veio, na verdade, doze anos mais tarde, em 841, quando Salmaneser III sitiou Damasco e marchou para a costa Mediterrânea em Nahr el-Kalb. Sua rota levou-o primeiramente para a costa em Carmelo, ao sul, e de lá em direção ao norte para além de Tiro e Sidom. Dois monumentos de vitória foram colocados no Carmelo (Baal-rosh), ao sul, e em Nahr el-Kalb (Licos, ou o Rio Dog), ao norte. Em 803 a.C., Hadade-Nirari III (809-782) da Assíria reivindicou Tiro e Sidom entre seus vassalos. Tributo foi pago a Tiglate-Pileser III (745-727) da Assíria, em cerca de 741 a.C., por Hirão II, de Tiro, e Shibiti-Baal de Biblos. Poucos anos mais tarde, os impostos foram coletados de Metena de Tiro, que os submeteu ao supervisor assírio residente para que entregassem tributos ao depósito assírio em Calá. Em 734 a.C. Tiglate-Pileser capturou a fortaleza de Kaspuna, que guardava o acesso a Tiro e Sidom, agora aliados na defesa. Durante o reinado de Salmaneser V (727-722) da Assíria, o Rei Luli de Sidom tentou unir todas as cidades fenícias, incluindo as de Chipre, sob seu próprio controle. Os assírios, que haviam deixado as cidades fenícias sozinhas por um momento, enquanto faziam dos reinos de Israel e da Síria províncias conquistadas organizadas, não podiam tolerar essa provocação. Em 701 a.C. Senaqueribe, rei da Assíria (704-681), dirigiu seus exércitos contra as cidades fenícias de Sidom, Bete-Zaite, Zarefate, Mahalab, Biblos, Arvade, Tiro (i.e., associada a Uzu), Aczibe e Aco. Senaqueribe estabeleceu sobre as cidades conquistadas, como governador marionete, um homem nativo chamado Etbaal (Tuba'lu). Os prisioneiros fenícios foram deportados para Nínive para construir seu novo palácio. Foram levados também para Opis (no Rio Tigre, próximo a Selêucia), para construir a frota que seria usada contra o rebelde babilônico, Merodaque-Baladã. Durante 24 anos, de 701 a 677, as maiores cidades fenícias preservaram sua independência em relação a Assíria. Em 677 o rei de Sidom liderou uma revolta, a qual foi esmagada por Esar-Hadom, rei da Assíria (681-669). Ele destruiu completamente a cidade de



Os artesãos fenícios estiveram envolvidos na construção de prédios em Jerusalém, inclusive o Templo de Salomão. *Concepção artística.*



Antiga Biblos (Gebail moderna) foi ocupada pelos fenícios em cerca de 3.000 a.C. Encerrados entre as montanhas do Líbano e o mar aberto, os fenícios se tornaram líderes mundiais entre marinheiros e comerciantes. © *Har*

Sidom, e colocou as cidades restantes sob o governo de Baali de Tiro. Esse governador, juntamente com Milki-Asapa de Biblos e Mattan-Baal de Arvade, contribuíram com contingentes de tropas para a força expedicionária de Esar-Hadom , para a invasão do Egito, em 669 a.C. Assurbanipal da Assíria (668-626) achou necessário reprimir a traição de Baali de Tiro em 665, antes de seu avanço para o Egito. Quando Baali morreu, Azi-Baal foi feito rei de Tiro, e Yakin-ily foi designado como governador de Arvade. Quando o Império Assírio desmoronou com a queda de Nínive, em 612 a.C., o rei neobabilônio, Nabucodonosor II (604-562) assumiu o papel de agressor estrangeiro entre as cidades fenícias. Ele sitiou Tiro durante treze anos (585-573, cp. Ez 26-29) e alcançou sua capitulação em 572. Seu rei foi levado prisioneiro para a Babilônia e, embora a cidade tenha mantido uma certa autonomia durante todo o período neobabilônio e persa, seu poder de expansão se extinguiu, e sua atividade marítima e colonial foi assumida por outros, incluindo suas próprias colônias (as cidades púnicas) no oeste. Por causa de uma vitória naval sobre os etruscos, em 535 a.C., esse parentesco púnico acabou restrito no oeste do mediterrâneo aos fenícios. Depois que o rei Ciro II (559-529) da Pérsia conquistou a Babilônia em 539, a Fenícia se tornou parte de um novo império, e prestou valiosa assistência aos monarcas persas em suas batalhas navais contra os egípcios e gregos. Frotas persas apoiaram Cambises (530-522) contra o Egito, e Xerxes (485-465) em 480 contra os gregos. Encorajado por seus patronos persas, as então desunidas cidades fenícias formaram uma nova federação, consistindo originalmente de Sidom, Tiro e Arvade, que se encontravam em convenções anuais de deputados na cidade de Trípole, no norte, então recentemente fundada. Os deputados eram 300. Sentindo o colapso iminente do Império Persa, essa liga organizou uma rebelião em 351 a.C. A rebelião foi prematura e resultou na trágica destruição de Sidom. Quando o Império Persa foi atacado por Alexandre o Grande, em 333 e no ano seguinte, Tiro se recusou submeter-se, e foi completamente destruída. Alexandre construiu uma passarela que ligava a cidade-ilha à terra firme. Tiro e Sidom foram reconstruídas e prosperaram novamente nos períodos helênico e romano (cp. Mt 15.21), mas a característica cultural distintiva da Fenícia foi substituída pelo helenismo. Sob os reis selêucidas (323-64 a.C.) Sidom e Tiro se tornaram o centro da filosofia e literatura gregas, e produziram algumas das grandes figuras literárias da época, como Zeno o estóico, Antipater de Sidom e Meleager de Gadara. Em 64 a.C. o general romano Pompeu conquistou a Síria e a Fenícia. De 64 a 31 a.C. os procônsules romanos foram incapazes de manter a paz nessas áreas. Os partos, com sua capital em Ctesifonte, na Mesopotâmia, constantemente invadiam essas novas províncias. Em 31 a.C. o romano Otaviano (conhecido posteriormente como Augusto) derrotou Marco Antônio em Actio e iniciou a era chamada Pax Romana ("a paz romana"). Paz e impostos relativamente baixos trouxeram prosperidade para a Fenícia. Novas estradas foram construídas, estimulando o comércio internacional com artigos de vidro, seus mercados para lãs tingidas, vinho, tâmaras e farinha de trigo fenícios. A paz era mantida pelas guarnições romanas em Beirute e Baalbeque. No NT os fenícios são incluídos entre os primeiros seguidores de Jesus (Mc 3.7ss ; 7.24ss.). Quando o Cristianismo começou a se expandir além das fronteiras da Palestina, ele logo se estendeu para a Fenícia (At 11.19; 15.3; 21.2).

4. Religião. O conhecimento sobre a religião fenícia deriva de várias fontes. Textos cuneiformes compostos em acadiano e ugarítico, datados de cerca de 1700-1200 a.C., contém alusões a divindades, teologia e rituais fenícios encontrados nas páginas do AT e nas declarações do autor fenício Sanchuniathon de Beirute (c. 1050 a.C.). Esses textos foram passados adiante por meio dos escritos de Filo de Biblos ao historiador cristão Eusébio. As obras de Sanchuniathon e de Filo de Biblos se perderam. O que se sabe delas vem apenas de Eusébio. Além disso, uma inscrição fenícia do 8º e 9º sécs. oferecem alguma informação. O quadro que essas fontes oferecem é de um panteão de divindades da fertilidade. A cabeça do panteão e rei dos deuses era uma divindade masculina chamada El, cuja esposa possuía o nome de Aserá. O deus jovem, que era o mais influente entre o povo, chamava-se Hadd, o filho de *dagān*. Devido a sua imensa popularidade e influência, referiam-se a ele pelo epíteto *ba'al*, um substantivo fenício comum, que significava "senhor". Hadd (*ba'al*) estava associado a duas divindades mais novas, as deusas *'Anat* e *'Ashtart* (Anate e Astarote) que, numa fase inicial do desenvolvimento da religião fenícia, estavam fundidas numa única deusa. Outras divindades mencionadas nos texto são: o deus-mar Yamm; o deus da morte, Mot; o deus-lua, Yarih; o deus-sol, Shapsh; o deus da praga, Resheph; o deus da cura, Eshmun; e o deus da cidade de Tiro, Melqart, que se desenvolveu como o deus de todas as atividades

marítimas. Em tempos posteriores, uma divindade masculina, que era cônjuge de Astarote e que se assemelhou à divindade sumero-babilônica, ficou conhecida pelo epíteto *Adōni* (Adonis, no grego: "meu senhor"). Ele era o deus da fertilidade e da vegetação que supostamente morria quando o calor do verão começava. Fontes indicam que acreditava-se que ele morria e renascia anualmente, mas não há provas de que o Hadd (ou Baal) dos textos do segundo milênio a.C. era igualmente concebido. A religião dos fenícios envolvia estátuas e outra representações pictóricas de suas divindades, assim como a prática de sacrifício humano e rituais de prostituição (tanto masculina como feminina). Moisés as condenou completamente (Lv 18), assim como Elias (1Rs 18.19) e os profetas hebreus posteriores (Jr 3.2).

BIBLIOGRAFIA. W. F. Albright, "The Role of the Canaanites in the History of Civilization", em *The Bible and the Ancient Near East* (1961); V. Maag: "Syrien-Palästina", em *Kulturgeschichte des alten Orient*, org. por H. Schmökel (1961); D. Harden: *The Phoenicians* (1962); M. Liverani, *Storia di Ugarite* (1962); H. Donner e W. Röllig, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, 3 vols. (1962-1964); J. Gray: *The Canaanites* (1964); H. Klengel: *Geschichte Syriens im 2. Jahrtausends v. u. Zeit* (1965).

H. A. Hoffner Jr.

FENO (הציר; χόρτος; *forragem*). A palavra *hāsîr* é traduzida por "erva" em Provérbios 27.25 (ARC) "mostrar a erva", e em Isaías 15.6 (ARA), "acaba-se a erva". Em Números 11.5, porém, *hāsîr* é traduzido por "alho" (ARA; "porros ARC). Em 1 Coríntios 3.12 a palavra *chortos* é traduzida por "feno", significando forragem para o gado.

W. E. Shewell-Cooper

FÉRETRO (Hebr. *mittah*, Gr. *sorós*). A palavra hebraica é traduzida apenas uma vez na ARA e na ARC por "féretro", em 2 Samuel 3.31 no enterro de Abner; é um termo comumente traduzido como leito ou cama (referências são listadas *s.v. Hebrew Lexicon* de Gesenius, págs. 641-2). O féretro era um leito ou maca posto em um quarto onde o corpo era colocado para que o público o visse, enquanto as pranteadoras se lamentavam. Lucas 7.14 no qual o termo grego *sorós* é traduzido como esquife, mostra que o corpo era levado ao sepulcro nesse leito aberto, da mesma maneira que nos enterros muçulmanos mais pobres o cadáver é levado sobre tábuas. Edersheim (*Life and Times of Jesus the Messiah* I., págs. 555, 556) escreveu que havia um chifre ao qual o corpo era amarrado, e que esquifes diferentes eram usados para o rico e para o pobre, sendo o primeiro transportado em um veículo portentoso chamado *dargash*, enquanto que o pobre era transportado sobre uma armação de vime. (Veja o relato do funeral de Asa, 2Cr 16.14.) O termo *sorós* do NT é encontrado no grego clássico e refere-se a uma urna para os ossos do morto. Em sua única ocorrência no NT o termo obviamente corresponde ao hebraico *mittah*.

E. M. Blaiklock

FEREZEUS. Um termo coletivo para um dos mais antigos grupos populacionais da Palestina, que vivia na região montanhosa de Judá. O nome é freqüentemente unido ao de outros povos que viviam na Palestina antes de Josué conquistá-la, como ferezeus e cananitas (Gn 13.7; 34.30; Êx 23.23; et al.); ferezeus, heveus e jebuseus (Js 9.1; 12.8; Jz 3.5; et al.); ferezeus e heveus (Êx 3.8,17; Js 24.11; et al.). A etimologia mais antiga que admite que o termo significa simplesmente "aldeão" para distinguir de outros povos nômades não é aceita hoje. Há pouco debate quanto a se é pretendido um grupo específico ou tribo várias listas bíblicas. A Bíblia descreve normalmente as nações pré-israelitas listando-as como cananitas numa lista de dez (Gn 15.19), ou declarando simplesmente cananitas e resumindo todas as outras como ferezeus (13.7). A conotação e origem específica do termo é obscura; parece provável, porém, ser equivalente a amorreu. Se assim for, então o nome cananita é equivalente ao semita ocidental e o nome ferezeu ao nome semita oriental. Os dados culturais, lingüísticos e históricos tendem a sustentar essa conclusão. Infelizmente, muitas das passagens em que o nome aparece estão freqüentemente sujeitas a extensas emendas que ocultam a dificuldade. Que os ferezeus colocaram-se contra os hititas e não são mencionados com os filisteus e javãs (jônios) sustenta a conclusão de que eles não eram indo-europeus, mas semitas. A menção deles com os amorreus (Êx 3. 8,17) indica provavelmente que eles eram considerados separados dos amorreus por estarem localizados mais a oeste. A menção dos ferezeus com os refains (Gn 15.20) é assunto de muita controvérsia visto que seria admitida uma localização a leste do Jordão para os ferezeus, ou uma localização a oeste do Jordão para os refains. A última parece ser verdadeira. O local geográfico, tendo como base as citações do AT, era em algum

lugar a oeste do Jordão e a norte do Mar Morto nos flancos montanhosos entre Bete-Seã (*Beisān*) e Bezeque (*Khirbet Ibzīq*), estendendo-se até a base da cordilheira. Isto a colocaria no território designado para a tribo de Manassés, mas estendendo-se possivelmente até os limites de Efraim. A data do nome é desconhecida senão pelas citações bíblicas, pela única menção de um *Pirati* não identificado numa lista de vocabulário egípcio e de uma possibilidade remota de haver uma ocorrência num fragmento de Amarna.

W. White, Jr.

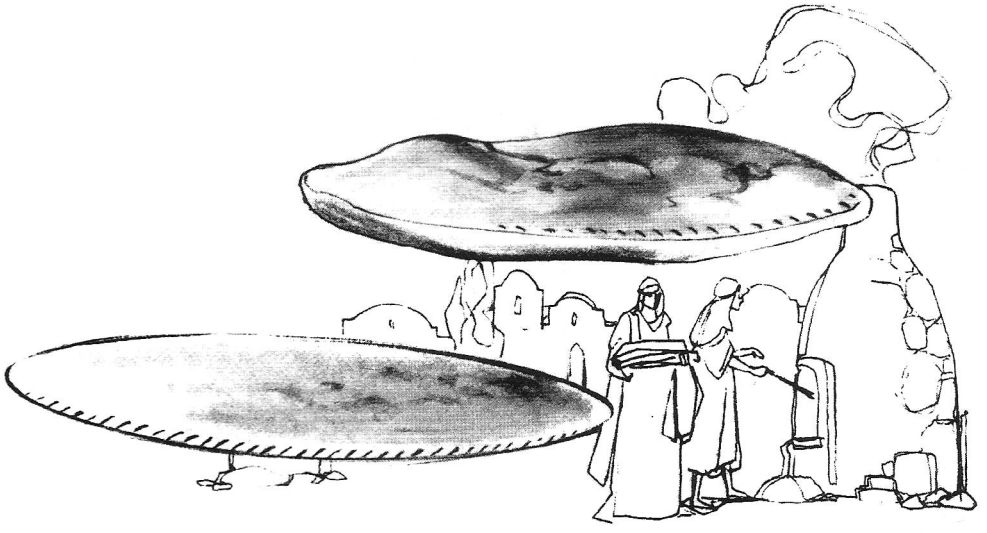
FERMENTO (1) שאר, LXX ζύμη, Vulgata *fermentum*. Raiz de significado desconhecido. Aparece cinco vezes (Êx 12.15,19; 13.7; Lv 2.11; Dt 16.14). (2) חמע, LXX ζύμη, Vulgata *fermentum*. Da raiz "ser azedo".

1. Literal. O pão era posto para crescer com a adição de um pedaço de massa fermentada, deixada da massa anterior na farinha, que por sua vez fermentava tudo. O pão fermentado era parte normal da dieta do antigo Israel (Os 7.4). O pão feito às pressas sem crescer é chamado de "pão asmo" (*Maṣṣot*, na LXX *azúmē*, *Azyma* na Vulgata; Gn 19.3; Êx 12.15; Jz 6.19; 1Sm 28.24; e etc.) A pressa de partir do Egito não deixou tempo para o pão crescer, por isso o povo carregou consigo a massa e as gamelas amassadeiras (Êx 12.34,39).

Como memorial do êxodo e da fuga apressada (12.11,39; Dt 16.3) foi ordenado a Israel lançar fora anualmente o fermento da casa no décimo quarto dia do primeiro mês (*Abibe*) e a comer pães asmos ("o pão da aflição" [Dt 16.3]) por sete dias — do décimo quarto ao vigésimo primeiro dias — como a festa dos pães asmos (Êx 12.14,20; 13.4-7; 23.15; Nm 28.17; 2Cr 35.17; cp Mt 26.17; Mc 14.1,12; Lc 22.1; At 12.3; 26.6 [*veja* Festas]). A penalidade para o natural da terra ou o estrangeiro que comesse o que era levedado nesse período era ser eliminado da congregação (Êx 12.15-30; 13.7).

A proibição do fermento foi interpretada como proibir o que era fermentado vindo do grão e não da uva (*M. Passover* 3.1). Não há menção na *Mishna* de borra de vinho usada como fermento. A proibição contra o fermento não proibia o beber vinho na páscoa. Os rabinos ordenaram que o mais pobre dos homens em Israel tinha o direito a quatro taças de vinho, mesmo que essas tivessem que ser fornecidas por caridade (*M. Passover* 10.1).

O uso do fermento e do mel são proibidos nas ofertas de manjares e nas ofertas queimadas (Lv 2.11; 6.17; 7.12; 8.2,26; 10.12; Êx 23.18; 29.2,23; 34.25; cp. Am 4.5); mas o uso de fermento é permitido em ofertas pacíficas, que os homens consumiam (Lv 7.13), e permitido nos pães para serem movidos das ofertas das primícias (23.17). Levítico não é explícito se o pão da proposição era ou não levedado, mas somos informados através de Josefo (*Anti.* III. Vi. 6; X. 7) que era.



O desenho de um artista de bolos com e sem fermento.

2. Figurativo. O mais significativo quanto ao fermento é a sua força, que pode se tornar um símbolo do bem ou do mal. Jesus, na parábola do fermento (Mt 13.33; Lc 13.21) usou o trabalho do fermento para ensinar como se espalharia o reino que transformará o mundo. A pitada de fermento — a Palavra — tem poder para alcançar esse grande resultado. O alvo final da comparação é o crescimento total alcançado pelo fermento. Essa parábola forma um par com a do grão de mostarda. Filo (Spec. Leg. II. 184s.) parece também usar o fermento como símbolo de alguma coisa boa. Scofield e et al., por outro lado, insistem que o fermento nas Escrituras é sempre um símbolo do mal, tentam fazer da parábola um retrato do verdadeiro ensino sendo misturado com a corrupta e mortal falsa doutrina, resultando na apostasia final da igreja professa. A maneira de alguém ver essa afirmação é normalmente determinada por uma decisão anterior sobre se a perspectiva do NT sobre o reino é otimista ou pessimista.

O fermento também é um símbolo do ensino indesejável usado por Jesus para advertir contra o "fermento dos fariseus e saduceus" (Mt 16.6,11,12). Na passagem paralela em Lucas 12.1 se lê: "o fermento dos fariseus, que é a hipocrisia". Essa interpretação põe de lado qualquer possibilidade de interpretação errônea de que Jesus esteja advertindo contra o pão dos fariseus como os rabinos advertiram contra o "fermento ou carne" dos samaritanos que é interpretado por alguns rabinos como sendo uma advertência contra os casamentos mistos (SBK I. 541,542). Marcos 8.15 tem uma advertência contra o "fermento dos fariseus e o fermento de Herodes [ou alguns MSS 'herodianos']". O fermento como símbolo do indesejável tem paralelo nos rabinos que chamavam o desejo maligno (*yeṣēr hara*) o fermento que está na massa" (T. B. Ber. 17.a ; Gen. R. 34.12).

Paulo usa o fermento como símbolo da penetrabilidade do mal (1Co 5.6) e faz uma alegoria sobre lançar fora o fermento na Páscoa. Aqui a malícia e o mal são o fermento que precisa ser substituído pela sinceridade e verdade, para que a festa possa ser celebrada (1Co 5.7,8). Paulo usa o fermento também como símbolo do mal que tem força para influenciar o todo, como cita o provérbio "um pouco de fermento leveda toda a massa" (1Co 5.6; Gl 5.9).

BIBLIOGRAFIA. *SBK* (1926), I, 728; H. Windisch, "Zume", TWNT (1935); II, 904-908; J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (1955), 89, 90.

J. P. Lewis

FERRAMENTAS. As ferramentas na Bíblia são mencionadas apenas incidentalmente, geralmente em associação com as artes e ofícios. Os hebreus não eram dotados no uso das ferramentas, como demonstrado nas referências a Bezalel e Aoliabe, que foram especialmente dotados com habilidades de construir o Tabernáculo (Êx 31.1-11; 35.30—36.1), e a importação dos artesãos fenícios por Salomão para construir o Templo (1Rs 7.13).

Os carpinteiros faziam uso de serras de metal, provavelmente do tipo de arrasto egípcio, com os dentes apontando em direção ao cabo. Elas também eram usadas para cortar pedra (cp. 1Rs 7-9; Is 10.15). Tradicionalmente Isaías foi executado sendo serrado em dois (Hb 11.37). Marretas eram usadas provavelmente pelo carpinteiro em vez de martelos (Jz 4.21; cp. 5.26). Nove palavras hebraicas diferentes são traduzidas como "machado" ou "enxó", indicando uma variedade destas ferramentas úteis. A pá podia ser montada de forma paralela, ou em ângulos retos até o cabo, que era longo ou curto. Pedra, bronze e ferro eram os materiais usados, e os métodos de prover com cabo variavam consideravelmente (cp. Dt 20.19; 19.5, com 2Rs 6.5, Jr 10.3). Os machados também eram usados como armas (Jz 9.48; Jr 46.22). O carpinteiro também usava raspadores, plainas e formões para cortar (Is 44.13), com sovelas e furadeiras para fazer buracos (Êx 21.6; Dt 15.17). A faca era onipresente, e usada para todos os tipos de corte. Para esboço e dimensão, a linha era usada, com o prumo, compassos, algum tipo de esquadro e réguas. As referências a esses itens na Escritura são numerosas.

Os pedreiros usavam muitas das mesmas ferramentas ou similares, com a adição de uma variedade de martelos (1Rs 6.7; Jr 23.29). Os formões, as cunhas, as pedras de atrito, os pés de cabra, as roldanas e os guindastes primitivos também eram comuns. Moldes de tijolos, várias formas de colheres de pedreiro e picaretas (cp. a Inscrição de Siloé) também podem ser acrescentados. O ferreiro usaria, além de alguns martelos já listados, o tipo especial mencionado em Isaías 41.7. Ele também devia ter uma bigorna, uma fornalha, foles, moldes, conchas, limas, brocas, etc. Pinças e torniquetes ou tornos também eram provavelmente projetados e usados.

As ferramentas agrícolas incluíam a relha, foice ou podão, aguilhão, picareta, garfos e pás, e o machado (1Sm 13.21; 1Rs 7.40,45; Jl 3.13). O ato de amolar era realizado principalmente com pedras e limas (1Sm 13.21). O ferreiro amolava muitas ferramentas mediante o aquecimento do metal e martelamento das bordas.

O oleiro tinha sua própria variedade, incluindo a roda, a fornalha, torniquetes, pá e bigorna, raspadeiras e polidores. Outros ofícios como tecelagem, curtimento, tingidura, fazedor de tenda, pintura, joalheiro, gravador, escultor, etc., todos tinham suas ferramentas e equipamentos especiais.

BIBLIOGRAFIA. Veja artigos sobre ferramentas específicas, bem como tratamentos gerais da tecnologia nos tempos antigos, e.g. R. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, vols. I-IX (1964); C. Singer, et al., *A History of Technology*, vols. I-V (1964).

M. H. Heicksen

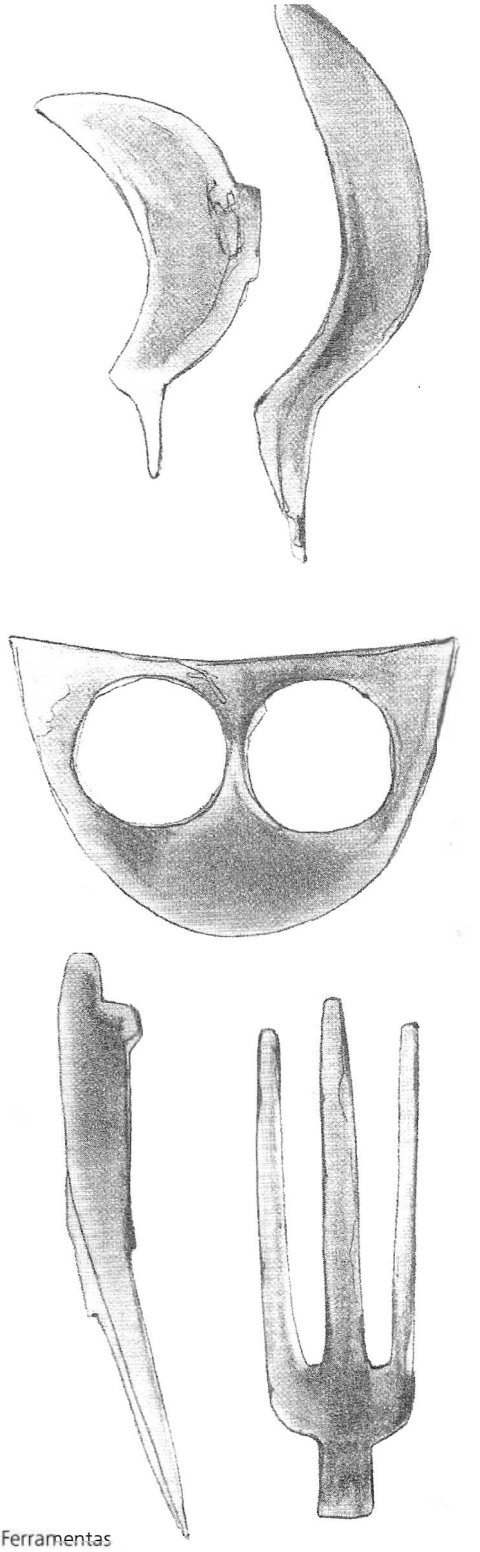
FERREIRO. O termo hebraico para ferreiro (חרש) é literalmente "o artesão habilidoso que trabalha com ferro". O criador desta arte foi Tubalcaim (Gn 4.22). O contexto de 1 Samuel 13.19 refere-se aos ferreiros filisteus, que foram os primeiros a trazerem a arte de trabalhar o ferro para a Palestina. O profeta Isaías faz uma boa descrição de um ferreiro em 44.12, porém a passagem acha-se no meio de um relato de certa produção de ídolos e nenhum ídolo de ferro foi encontrado. Isaías 54.16 refere-se à produção de um artefato de ferro de algum tipo, mas este não está especificado de forma definitiva. O contexto leva os tradutores a usarem o termo "arma", o que é possível.

A palavra "ferreiro" (מסגר) é usada para descrever uma classe de artesãos levados à Babilônia por Nabucodonosor, porém o significado exato do termo hebraico utilizado ainda é desconhecido, e "ferreiro" é apenas uma conjectura (2Rs 24.14,16; Jr 24.1; 29.2). *Veja* Artesanato.

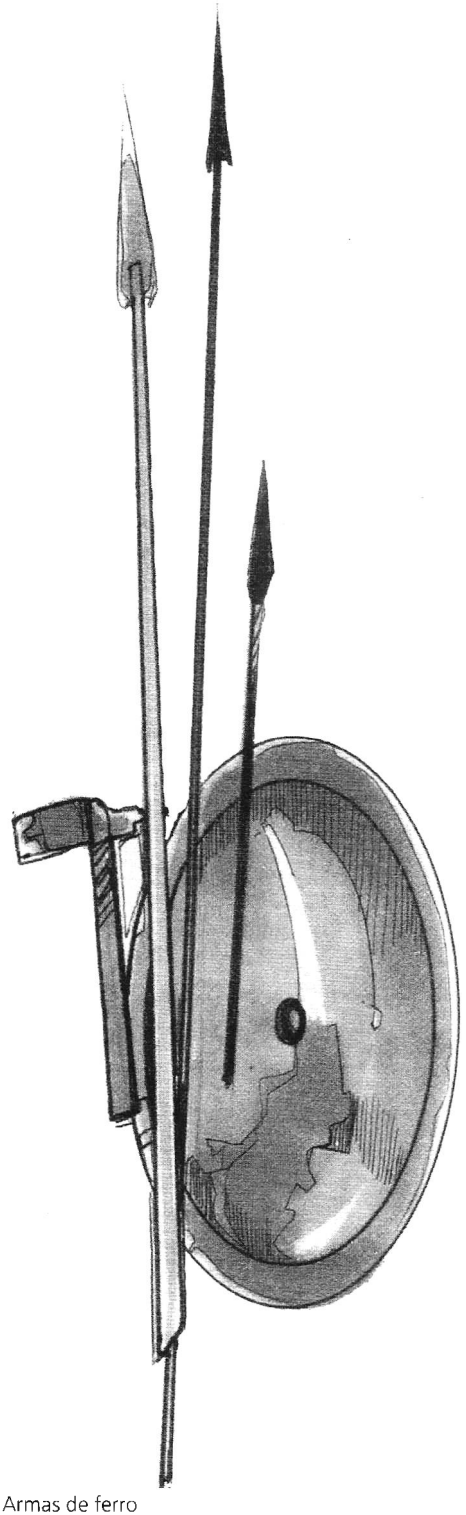
BIBLIOGRAFIA. R. J. Forbes, *Studies in the Ancient Technology*, vol. IX (1964).

J. L. Kelso

FERRO (ברזל; σίδηρος). Elemento metálico muito usado na manufatura de ferramentas e outros utensílios de uso diário. O ferro puro, que é difícil de ser obtido, é quase branco e tem uma densidade de 7,9. Amolece quando em brasa e pode ser fundido se incandescente, mas acima disso ele se torna frágil. Funde-se a 1540°C. O ferro natural dificilmente é encontrado na superfície, sendo encontrado variando do cinza azulado até o preto, e em massas extremamente magnéticas em correntes de lava basáltica. Contudo, evidências indicam que o centro da terra é constituído por uma liga de níquel e ferro com densidade de aproximadamente



Ferramentas



Armas de ferro

12, e o ferro natural é o principal componente de meteoritos que, apesar de ser raro, é o único representante conhecido do material extraterrestre. A maioria dos meteoritos consiste de uma liga de níquel e ferro (cuja composição média é de 91% de ferro, 8,5% de níquel e 0,5% de cobalto), o que se acredita ser um indicativo da composição do centro da terra. Em uma superfície causticada esses meteoritos de ferro mostram um emaranhado de lâminas de liga de níquel pobres em uma base rica em níquel.

A presença de níquel em contas de ferro usadas em bijuterias no Egito pré-dinático (anterior a 3400 a.C.) sugere que pelo menos parte da utilização de ferro pelo homem era de material extraterrestre. Esse ferro, com níquel, quase não é sujeita à ação da ferrugem e sobrevive ao longo dos tempos, ao passo que a maioria dos artigos de ferro, ou aço, feitos de minério de ferro escavado, oxida em pouco tempo. Contudo, o ferro oxidado que não continha níquel e em combinação com implementos de cobre no Egito de cerca de 2700-2500 a.C., indica que o homem já usava, desde muito tempo, o ferro proveniente de minas locais submetido a processos metalúrgicos. A referência mais antiga feita ao ferro no AT está em Gênesis 4.22, e além da referência ao metal em si, o termo é usado tanto no Antigo como no Novo Testamento como símbolo de resistência e força (e.g. Dt 28.23; Ap 2.27).

O ferro é um dos metais mais abundantes na crosta terrestre, formando mais de cinco por cento do material da crosta. Embora minerais que contenham ferro sejam bastante numerosos, apenas quatro deles são minérios importantes do metal: magnetita (óxido ferroso-férrico), hematita (óxido de ferro), limonita (óxido de ferro hidratado) e siderita (carbonato ferroso). Esses minérios produzem com facilidade o metal pela fusão com carbono. Uma certa quantidade de carbono livre ou combinado ocorre nesse metal, e sua proporção e condição regulam as propriedades e resultam em três variedades principais: ferro forjado, aço e ferro fundido.

A magnetita (proveniente de Magnésia na Ásia Menor, onde o mineral era conhecido dos antigos), um mineral cinza escuro altamente magnético, ocorre como componente básico da maioria das rochas ígneas, inclusive as do Complexo Granítico de Ácaba, que brota de cada lado do Mar Vermelho. Ocorre como segregações magnéticas ou no contato de massas ígneas com suas rochas hospedeiras, particularmente calcário, como em parte do Antigo Oriente Próximo, inclusive na Armênia. Os outros minérios de ferro ocorrem em

leitos ou acúmulos sedimentares. A hematita (do gr. *haima*, "sangue") varia de cinza azulado a preto quando sólida, mas em forma de pó ou granulada é vermelha cereja, e na cor ocre-avermelhada foi usada desde os primórdios da civilização como pigmento. Esse mineral foi explorado nos tempos antigos, particularmente durante os reinados de Davi e Salomão, entre o Mar Morto e Feinan e mais ao sul no Wadi Sabra, 8 Km ao sudeste de Petra. A limonita (do gr. *leimon*, "uma campina") mostra vários tons de marrom, com a variedade granulada apresentando coloração ocre-amarelada. Boa parte dessa variedade deriva de outros minerais de ferro por alteração, embora alguns leitos de limonita sejam verdadeiros precipícios. A siderita (ou calibita, do gr. *chalybos*, "aço", nome que vem dos calibas, uma antiga tribo de ferreiros asiáticos; "siderita" vem do gr. *sideros*, "ferro"), o carbonato, varia em cor do marrom amarelado até o marrom escuro ou castanho-avermelhado. Alguns depósitos resultam da precipitação direta, seja em lagos ou no mar.

O lendário lar do ferro é o nordeste da Ásia Menor, onde, juntamente com o planalto central da Anatólia, existem ricos depósitos de ferro, inclusive magnetita, com a estimativa atual de reserva de quinze milhões de toneladas de minério, com 65% de ferro na região de Divrige, a leste da Turquia central. Vestígios antigos de ferro manufaturado são encontrados nesta região e também em sítios na Síria e no Iraque, cuja data não é posterior a 2700 a.C. Tem-se sugerido que o ferro apareceu no Egito entre 7000 e 6000 a.C. Leitos de ferro oxidado datando de aproximadamente 4000 a.C. foram encontrados em El Gerzeh, e uma ferramenta de ferro datando da 4ª dinastia (c. 3100 a.C.) foi encontrada dentro da grande pirâmide de Khufu em Gizé. Tem-se argumentado que, no antigo Egito, ferreiros habilidosos devem ter trabalhado na construção das pirâmides e em outras grandes construções da época, bem como para esculpir estátuas e hieróglifos em rochas duras (cp. Jó 19.24), inclusive granito. Contudo, os mais antigos objetos encontrados no Egito, e em outras partes, eram principalmente armas e ornamentos. A manufatura comum de ferramentas não apareceu até o começo da Idade do Ferro propriamente dita (c. 1200 a.C.).

Embora seja possível que as primeiras ferramentas de ferro tenham sido feitas (forjadas) de ferro meteorítico, parece provável que o ferro nativo foi encontrado pela primeira vez nas cinzas de uma grande fogueira próxima às rochas que continham hematita ou limonita ou derretido acidentalmente dos pigmentos ocre-vermelhos ou amarelado das fornalhas utilizadas na fabricação de cerâmica. Com a associação de ocre-avermelhado ou amarelado com o fogo e o ferro, os próximos passos deve ter sido construir fogueiras em volta dessas rochas coloridas que continham o material exposto, fogueira essas que eram submetidas a correntes de vento, e depois abanadas com foles, fogueiras em buracos ou em fornalhas primitivas. Esses métodos ainda subsistem até hoje na forja catalã, na qual o minério de ferro é reduzido a ferro, a bola incandescente de ferro é retirada da fornalha (cp. Dt 4.20; 1Rs 8.51; Jr 11.4), e enquanto ainda está branca é martelada com vigor, tanto para expelir o máximo de escória possível como para unir as partículas quentes do metal em uma massa coerente. O produto resultante é o ferro forjado, com o metal sendo trabalhado bastante quente para ser moldado, mas não pode estar derretido. Acidentalmente o aço, contendo mais carbono, era às vezes produzido. Com a incorporação progressiva de vários melhoramentos tanto nos métodos de se produzir o ar a ser assoprado quanto no desenho da fornalha, esse método, utilizado por homens antigos, produziu todo ferro até o séc. 14. Apenas a partir do séc. 14 foram produzidos o ferro gusa líquido e seu resultante, o ferro fundido (metais e metalurgia, q.v.).

A história do AT foi bastante influenciada pela distribuição dos depósitos de ferro e pela habilidade de se lidar com os processos metalúrgicos relativos ao metal. Os israelitas no Egito tiveram familiaridade com a fusão do ferro (Dt 4.20) e seus muitos usos. Conseqüentemente, a indicação de que haveria abundância de ferro na Terra Prometida (Dt 8.9) teria sido muito significativa. Contudo, o segredo do endurecimento do metal pelo martelamento repetido quando quente, e subseqüente resfriamento em água, foi guardado pelos hititas, ao norte da Ásia Menor, desde cerca de 1400-1200 a.C., mas com o comércio do metal realizado pelos fenícios. Parte da razão para o sucesso da oposição cananita à ocupação israelita, na última parte do séc. 13 a.C., foi a condição inferior da tecnologia hebraica, especialmente no que se refere aos carros de guerra puxados por cavalos (Js 17.18) e as outras armas de ferro.

Com o declínio e a queda do Império Hitita depois de 1200 a.C., foi a vez dos filisteus controlarem a manufatura e a exportação do ferro. Esse povo, que chegou ao litoral cananita durante a transição da Idade do Bronze para a Idade do Ferro, provavelmente obteve os segredos dos processos metalúrgicos como parte do espólio de guerra de sua vitória sobre os hititas na Ásia Menor. Esse

monopólio tecnológico foi mantido pelos filisteus que viviam nas planícies, com os israelitas vivendo nas terras altas muito pobres para serem capazes de comercializar o ferro. Nessa época o ferro era tão valioso quanto o ouro e a prata, sendo que as armas e os implementos de ferro mantiveram um valor elevado no decorrer dos séculos seguintes.

Tanto a posse de armas fabricadas com tecnologia mais recente quanto a experiência das campanhas militares ajudaram os filisteus a derrotarem os israelitas vezes seguidas (e.g. 1Sm 4.1,2,10). Para enfrentar essa situação, a qual ameaçava o trabalho de duzentos anos de colonização, as tribos frouxamente federadas de Israel se uniram em uma monarquia, tendo Saul como rei. Os filisteus tentaram impedir a fabricação de novas armas proibindo o comércio de ferreiros (1Sm 13.19,20), mas os israelitas promoveram, com sucesso, guerrilhas na região montanhosa, valendo-se do conhecimento que tinham do terreno local, o que compensou sobremaneira a deficiência em armamentos que tinham em relação aos filisteus (e.g. 1Sm 14.1-16). No entanto, travar uma batalha nas planícies contra um inimigo que tinha uma tecnologia bastante superior provou ser um desastre (1Sm 31).

Davi procurou manter os israelitas unidos e, com o declínio do Egito depois da morte de Ramsés XI em 1085 a.C., conseguiu avançar para o sul, para Edom (2Sm 8.14), para obter o controle sobre os depósitos de ferro (hematita), bem como de cobre ao sul do Mar Morto. Esses depósitos estavam entre os maiores do antigo Oriente Próximo, e a posse e utilização deles foi um ponto decisivo na história de Israel, pois de posse desses recursos naturais uma tecnologia mais avançada pôde ser desenvolvida (cp. 1Cr 22.3). Esses fatores foram fundamentais para as conquistas (e.g. 1Cr 18.10), para a indústria (2Sm 12.31) e para a prosperidade que seria atingida durante o reinado de Salomão (1Rs 4-10). *Veja* METAL.

BIBLIOGRAFIA. J. R. Partington, *A Textbook of Inorganic Chemistry*, 6ª ed. (1950), 913-926; E. M. Blaiklock (org), *The Zondervan Pictorial Bible Atlas* (1969), 65, 88. 402-406; H. H. Read, *Rutley's Elements of Mineralogy*, 26ª ed. (1970, 513-523; W. A. Phair, "Iron and steel industry", EBr 12 (1970), 602-628.

D. R. Bowes

FERRUGEM (חלאה, *ferrugem* ou *escuma*; ἰός, *ferrugem*). A ferrugem diz respeito a oxidação, corrosão, ou o deslustrar das superfícies metálicas. Nas referências bíblicas a ferrugem tem conotações simbólicas. A ferrugem grossa na panela de bronze se tornou em símbolo da perversidade injustificada dos habitantes de Jerusalém na parábola de Ezequiel (24.6-13). Em duas passagens do NT um tipo semelhante de acusação é lançado contra aqueles que acumulam riquezas sob o simbolismo do enferrujar da prata e do ouro (Mt 6.19,20; Tg 5.3). Em ambos os caso surge a questão se a ferrugem testifica da não permanência da riqueza ou se testemunha contra o rico que prefere amontoar a riqueza para apodrecer ao invés de empregá-la para o benefício de outrem. Esta última hipótese se ajustaria melhor no contexto onde na imagem apocalíptica a ferrugem é quase uma força viva de vingança (TDNT, III. pág. 335).

A. JOHNSON

FERRUGEM (Fungo) (ירקון). Uma espécie de fungo comum que atacava as lavouras na Palestina, e era produzido pela umidade. No período do AT era interpretado como sendo castigo de Deus sobre a desobediência (Dt 28.22; Am 4.9; Ag 2.17); Salomão orou pedindo livramento desta praga (1Rs 8.37; 2Cr 6.28). Na Bíblia é sempre mencionada junto com a condição oposta "crestamento" produzido pela ação do vento seco e quente do síroco (Dt 28.22-24; 1Rs 8.37; 2Cr 6.28).

S. BARABAS

FERUDA (פרודא). Forma de PERUDA em Esdras 2.55. Usada pela BJ para PERIDA em Neemias 7.57. O cabeça da família dos servos de Salomão que retornaram do exílio babilônico (Ed 2.55; Ne 7.57 [Perida na ARA]; 1Esd 5.33).

FESTA (Solene ou fixa) é a tradução na ARA ("reunião" ARC) da difícil frase hebraica מעוד, que ocorre apenas em Sofonias 3.18 e é traduzida como "festival" pela RSV que segue a LXX e as VSS siríacas, e "tempo estabelecido" pela JPS ("festas fixas" NVI). O termo é bastante comum no AT e normalmente denota um lugar de encontro (Sl 74.8, et al.), Também é usado para datas ou estações fixas ou estabelecidas (Gn 1.14, et al.). Várias outras variantes do termo aparecem como em Josué 20.9 e Isaías 14.31, que são outros dois textos difíceis. Aparentemente a palavra teve várias pronúncias e variações no desenvolvimento semântico na antiguidade, o que explica o estado confuso das versões. Simplesmente não há nenhum base para a interpretação qualitativa da KJV

e assim algum significado deve ser derivado do contexto da passagem de Sofonias. A passagem, na sua íntegra (3 .8-20), é um conforto aos fiéis em Israel. Portanto, como é com todas as promessas deste tipo, se refere à vinda do Messias e a instituição do seu reino. Uma frase semelhante aparece em Daniel 8.19, em referência ao fim da Antiga Aliança, e assim deve ser compreendida a passagem em Sofonias. A tradução "assembléia solene" não é completamente sem mérito, contanto que o tempo de sua designação seja mantido como o aspecto mais importante de seu significado.

W. White Jr.

FESTAS. "Festa" é usada na Bíblia sem distinção para celebrações privadas e públicas, enquanto que o Heb. usa *mishteh* para a primeira e *mo'ed* ou *hag* para a segunda.

I. Antigo Testamento

A. Festas privadas (משתה; LXX γάμος, *festa de casamento*; δοχή, *banquete*; ou πότος, *bebedeira*). A vida social do antigo Israel provia muitas ocasiões alegres que eram celebradas com festas: casamentos (Gn 29.22) — cujas celebrações podiam se estender por sete dias (Jz 14.10,12,17) — o desmamar de uma criança (Gn 21.8), o nascimento de um rei (40.20) e a chegada ou saída de visitas (19.3; 26.30). A tosquia da ovelha também era um período alegre e a primeira lã tosquiada ia para o santuário (Dt 18.4; cp. Gn 38.12; 1Sm 25.4-11,36; 2Sm 13.23-27). Os filhos de Jó davam um banquete na casa de cada um em seu dia (Jó 1.4,5). Nos dias da monarquia existiam ocasiões estatais (2Sm 3.20; Et 1.3ss.; Dn 5.1). Salomão dedicou o Templo com uma festa (1Rs 8.65); a rainha deveria divertir o rei (Et 5.4,14; 7.2,7). Salomão celebrou seu sonho com um banquete (1Rs 3.15) e Assuero celebrou o encontro de uma nova rainha (Et 2.18).

Os hebreus antigos não eram ascétas. As festas freqüentemente não exigiam ocasião específica a não ser alegria (Jó 1.4,5; Is 5.12). Foi uma restrição severa sobre a participação na vida social, imposta pelo Senhor a Jeremias, quando ele o proibiu de ir à casa do banquete (Jr 16.8).

B. Festas públicas. (מועד, *tempo determinado*; חג, *reunião festiva*, especialmente aquela celebrada por uma peregrinação; LXX ἑορτή, *festival*). Moisés e Arão, no Egito, solicitaram permissão ao Faraó para celebrar uma festa no deserto (Êx 5.1ss.). Após o êxodo, as festas públicas eram períodos de júbilo (Dt 16.14). No antigo Israel, na festa anual em Silo, as moças dançavam nas vinhas (Jz 21.21). Elcana anualmente assistia a festa em Silo (1Sm 1.3ss.). Mais tarde, houve procissões na casa do Senhor com cânticos e exclamações (Sl 42.4). Havia o perigo sempre presente de que beber resultaria em embriaguez (1Sm 1.13-15). O abuso das festas e a falsa confiança em sua eficácia suscitaram denúncias por parte dos profetas (Is 1.12-14). As festas públicas de Israel podem ser consideradas nas categorias: (1) semanal, (2) mensal, (3) anual e (4) eventos periódicos.

1. *Festa semanal — O Sábado* (שבת, LXX σάββατον, *descanso*). O sétimo dia santificado pelo Senhor na criação (Gn 2.1-3), mas não respeitado até o período do êxodo (Êx 16.23), está listado entre as festas (Lv 23.1). O dia comemorava o descanso do Senhor na criação e a libertação da servidão do Egito (Dt 5.12-15). É um sinal entre Yahweh e Israel (Êx 31.17; Ez 20.12,20).

O Sábado era observado mediante a suspensão rigorosa do trabalho servil, de pôr-do-sol a pôr-do-sol (Êx 20.12,13; Ne 13.15-22), de modo que acender fogo (Êx 35.3) e pegar lenha (Nm 15.32,33) eram punidos com a morte (Êx 31.14; 35.2). Cada um deve ficar no seu lugar (Êx 16.29; Lv 23.3). Formando uma analogia a partir dos dois mil côvados de Números 35.2, os rabinos definiram a jornada do dia de Sábado como limitada a dois mil côvados ou 900 m (At 1.12; Jos. *War* V. ii. 3; cp. M. *Erubin* 4.1). O assunto das atividades do Sábado é tratado detalhadamente no tratado Mishna *Erubin*.

Alguns judeus do período macabeano permitiram a si mesmos serem massacrados no Sábado em vez de profaná-lo mediante autodefesa, após o que os Macabeus permitiram a autodefesa neste dia (1Mac 2.38-41). Alguns judeus não negociaram por paz no Sábado (Jos., *War* IV. ii. 3). A extensão de atividades permitidas foi um ponto de disputa entre Jesus e os fariseus. Os fariseus permitiam profanar o Sábado quando a vida humana estava em perigo. Jesus afirmou que os menores casos de necessidade humana, bem como a necessidade animal, assumiam precedência sobre o Sábado (Mt 12.1ss.). O *Fragmento Zadoquita* (10.14ss.) nega o direito de ajuda a animais que estão sofrendo no Sábado, mas concede isso aos homens.

Ofertas especiais eram feitas no Sábado (Nm 28.9,19) e os doze bolos do pão da proposição eram colocados sobre a mesa no Santo Lugar (Lv

24.5-8). O Salmo 92 é um Salmo do Sábado. Este dia era um dia de santa convocação (Lv 23.3), mas somente após o surgimento da sinagoga são atestadas atividades de instrução e adoração como parte proeminente da observância do Sábado (Lc 4.16,31ss.; At 13.14; 18.4).

Apesar dessas restrições, o Sábado era uma ocasião alegre (2Rs 4.23; Is 58.13ss.), cuja suspensão no exílio, foi considerado como uma punição de Deus (Lm 2.6; Os 2.11). Os profetas exigiram observância adequada do Sábado (Is 56.4; Jr 17.19ss.).

2. *Festa mensal — Lua Nova* (חדש ou ראש חדש; LXX νουμήνια). No início do mês eram exigidas ofertas especiais pela lei (Nm 28.11-15; cp. Ed 3.5). Havia também um tocar de trombetas (Nm 10.10; Sl 81.3). A observância era notável no período dos reis e uma impureza acidental excluía a pessoa de observá-la visto estar em conflito com uma "festa diária". Um santo homem deveria ser visitado naquele dia (2Rs 4.9). Os planos de Davi para os levitas incluíram serviço na lua nova (1Cr 23.31). A suspensão de atividade, não exigida na lei, parece ter sido observada com descuido na época de Amós (Am 8.5). Este dia, juntamente com outros, está incluído nas denúncias proféticas de abusos das observâncias religiosas (Is 1.13,14). O exílio trouxe suspensão temporária (Os 2.11 [13]), mas a festa continuou até o final do período do AT (Ne 10.33) e fez parte da descrição do Templo de Ezequiel (Ez 45.17) e da imagem de Isaías do novo céu e da nova terra (Is 66.22,23).

No pensamento de Paulo, luas novas e sábados são meras imagens de boas coisas que virão (Cl 2.16).

3. *Festas anuais.* a. *Festas do Pentateuco.* Esses períodos anuais — designados por *ḥag*, "dançar, virar-se"- que exigiam o comparecimento de todos os homens no santuário dominava o ano religioso israelita: Páscoa, Semanas e Tabernáculos (Dt 16.16). Essas ocasiões, chamadas de "as festas do Senhor" (Êx 12.14; Lv 23.39,41, etc.), eram períodos nos quais eram feitas ofertas voluntárias (Dt 16.16-17). Alguns aspectos dos períodos eram celebrados à noite (Is 30.29). Esses dias foram interrompidos pelo exílio (Os 9.5).

(1) Páscoa (פסח; LXX πάσχα). A Páscoa comemorava a última praga no Egito, na qual os primogênitos dos egípcios morreram, mas os israelitas foram poupados pelo sangue nas ombreiras da porta (Êx 12.11,21,27,43,48). Depois



Uma congregação samaritana orando diante do "Monte Moriá", sobre o Monte Gerizim, durante a celebração da Páscoa. © *M.P.S.*

disso o evento foi observado como uma festa ao Senhor (12.14). A segunda Páscoa foi observada no deserto do Sinai (Nm 9.1-5).

A Páscoa caía no primeiro mês (Abibe; Dt 16.1; o primeiro mês é chamado de Nisã no período pós-exílico: Ne 2.1; Et 3.7), no décimo quarto dia à tarde (Lv 23.5). A vítima era escolhida no décimo dia do mês (Êx 12.3) e após a morte no décimo quarto dia era cozido e comido (Dt 16.7). A pessoa incircunciza nem o servo assalariado a comiam (Êx 12.48). Nada do cordeiro deveria ficar da noite para a manhã seguinte (34.25). Sacrifícios especiais eram feitos ao Senhor (Nm 28.16-25). A pessoa imunda celebrava o dia correspondente no segundo mês (9:10ss.).

Essa noite era seguida por sete dias — o *ḥag hammassot* — nos quais pães asmos eram comidos (Êx 34.18,19; Lv 23.6; cp. Êx 12.31-34). Por esta razão o NT fala do período inteiro como "os dias dos pães asmos" (At 12.3; Lc 22.1). No primeiro e no sétimo dia nenhum trabalho servil deveria ser realizado e ofertas especiais eram feitas em todos eles.

A Páscoa foi celebrada em Gilgal quando Josué introduziu Israel em Canaã (Js 5.10-12). As reformas de Ezequias e Josias foram caracterizadas por celebrações elaboradas da Páscoa (2Rs 23.21-23; 2Cr 30.1ss.; 35.1-19). A Páscoa e os pães asmos foram celebradas pelos judeus elefantinos (ANET, pág. 491).

A liturgia da celebração da Páscoa é o assunto da elaboração minuciosa no Tratado Mishna *Passover*. Apesar da afirmação de Jubileus 49.16 de que não se pode comer a Páscoa fora do santuário, Jesus comeu com seus discípulos numa casa privada, como era o costume da época (cp. M. *Passover* 5; 8.13). Além da peregrinação a Jerusalém, esta festa conserva algumas características de uma celebração em casa, que reafirmaram-se após a queda de Jerusalém. A refeição da Páscoa era comida em casa com ervas amargas, sucessivos cálices de vinho, as bênçãos e recitações de Salmos. Se um assado era comido ou não variava de comunidade para comunidade (M. *Passover* 4.4). A necessidade de cada indivíduo sentir pessoalmente que foi levado para fora do Egito era enfatizada.

Durante o período do NT grande multidão, incluíndo gregos, assistiu a celebração (Jo 12.20; Jos., *War* VI. ix.3). Jesus foi um dos participantes na celebração (Lc 2.42; Jo 2.13; 6.4; 11.5) e ele próprio foi crucificado durante o período da Páscoa (Jo 13.1). A prisão e a libertação de Pedro também ocorreram neste período (At 12.3 RSV; KJV "Páscoa").

No pensamento de Paulo a Páscoa é usada figuradamente é dito que quando Cristo, nosso Cordeiro pascal foi sacrificado e quando o emprego do fermento é alegorizado para significar a expulsão da falsidade (1Co 5.7).

(2) Semanas ou Pentecostes (שבעות; LXX ἑορτὴ ἑβδομάδων; NT: πεντηκοστή). Este dia festivo, era considerado anteriormente ser a "festa da colheita" (Êx 23.16), a "festa das semanas" (34.22) ou a "festa das primícias" (Nm 28.26), é assim chamado pelo fato que sua data é calculada a partir do sábado de Páscoa até a manhã do sétimo sábado seguinte (Lv 23.15ss.; cp. Tob 2.1: "a festa de Pentecostes que é o festival sagrado das sete semanas). Dois bolos de pão e sete cordeiros de um ano de idade, um novilho e dois carneiros constituíam a oferta especial do dia. Nenhum trabalho árduo era feito. Uma oferta voluntária era feita e devia haver regozijo com a família e com as classes desventuradas da comunidade: o levita, a viúva, o órfão e o estrangeiro (Dt 16.9-12).

Um significado memorial foi dado à Festa das Semanas pelos rabinos do 2º séc. d.C. quando eles a designaram como o período no qual a lei foi dada no Sinai (T. B. *Pesahim* 68b), mas a conexão não é feita na Escritura. O *Livro de Jubileus* coloca todas as alianças que podem ser encontradas no AT no dia da Festa das Semanas. A Comunidade Qumrã celebrava a renovação da aliança na Festa das Semanas.

Uma ambigüidade nas instruções para o dia foi a ocasião do debate entre os fariseus e os saduceus. Os primeiros argumentaram que o "Sábado" (Lv 23) significa o primeiro dia da Páscoa sem consideração ao dia da semana (Mishna *Haggigah* 2.4). Assim, para eles a Páscoa poderia cair em qualquer dia da semana. Os saduceus (Boethusianos) argumentavam que o "Sábado" tem seu significado regular na passagem e por isso o Pentecostes deve cair no primeiro dia da semana (cp. *M. Menahoth* 10.3; *Haggigah* 2.4).

O derramamento do Espírito (At 2) ocorreu no Pentecostes e com isso o dia adquiriu significado adicional como o dia inicial da igreja. Paulo esperava estender sua estadia em Éfeso até o Pentecostes (1Co 16.8), mas procuraria estar em Jerusalém naquela época num ano seguinte (At 20.16).

(3) Tendas ou Tabernáculos (חג הסכות; LXX ἑορτὴ σκηνῶν). A Festa das Tendas ou Tabernáculos caía no décimo quinto dia do sétimo mês, cinco dias após o Dia da Expiação e demorava sete dias (Êx 23.16,17; 34.22). O primeiro e o oitavo dias

eram dias do descanso. Ramos de palmeiras, folhas de árvores e salgueiros juntamente com fruto de árvores formosas eram usados para fazer a tenda na qual os israelitas habitariam por sete dias — "Para que saibam as vossas gerações que eu fiz habitar os filhos de Israel em tendas, quando os tirei da terra do Egito" (Lv 23.33-34). Havia alegria com a família, servos, viúvas, órfãos, levitas e estrangeiros da comunidade (Dt 16.13-15). Sacrifícios especiais para esse período totalizavam setenta touros. De sete em sete anos havia a leitura pública da lei (31.9-13).

Os exilados que retornaram celebraram essa festa sob o governo de Dario (Ed 3.4) e no tempo de Esdras, no qual ele leu a lei e guiou o povo em atos de penitência. A celebração foi diferente da feita desde os dias de Josué (Ne 8.13-18). Zacarias 14.16-19 prevê que todas as nações irão a Jerusalém ano a ano para celebrar a Festa dos Tabernáculos. A punição para aqueles que a negligenciarem será a falta de chuva sobre eles, mas no caso do Egito a inundação do Nilo falhará.

Jesus participou da Festa dos Tabernáculos (Jo 7.2,8ss.). Josefo a chama de a mais sagrada e a maior das festas hebraicas (*Anti.* VIII. iv. 1). Josefo (*Anti.* III. x. 4; XIII. Xiii. 5) e a Mishna (*Sukkah*) estendem-se sobre os costumes da observância posterior, cujo aspecto importante era uma libação cuja água era tirada da fonte de Siloé. Esta prática fornece uma provável base para o discurso de Jesus sobre a água viva (Jo 7.37-39).

(4) O Dia da Expiação (יום הכפרים ; LXX ἡμέρα ἐξιλασμοῦ) caía no décimo dia do sétimo mês, Tisri (Lv 23.27-32; Nm 29.7-11). Seu ritual, que incluía a expiação pelo sacerdote e pelo povo e o envio do bode expiatório por Arão, é descrito em Levítico 16.8,10,26. Era um dia de descanso e festa.

(5) O Dia de Ano Novo (ראש השנה, início do ano; LXX πρῶτος μῆν, primeiro mês). Uma das questões mais debatidas no estudo corrente é se houve ou não uma celebração do Dia de Ano Novo no antigo Israel. Começando com uma analogia com a festa *Akitu* babilônico, que caía na primavera e celebrava a renovação da criação e a monarquia de Marduque, é postulado por muitos eruditos que em Israel, Yahweh era coroado anualmente na "Festa do Novo Ano de Yahweh." Mowinckel argumenta que os "salmos de entronização" (Sl 47, 93, 96—99), nos quais "Yahweh reina" proeminentemente, ocorre como parte da liturgia do dia. Além destes conceitos se considera o desenvolvimento do pensamento messiânico e escatológico de Israel. É argumentado que Jeroboão introduziu um festival no oitavo mês semelhante àquele mantido em Jerusalém, a fim de que o povo não fosse atraído a Jerusalém (1Rs 12.32).

Os oponentes da teoria apontam a dificuldade de explicar como um festival de primavera caiu em decadência. Êxodo 12.2 aponta Nisã como o início do ano. Embora haja ofertas especiais no primeiro dia do sétimo mês, uma convocação era mantida na qual nenhuma obra servil era feita, trombetas eram tocadas e uma oferta era feita ao Senhor (Lv 23.24-27; Nm 29.1-6), o texto não diz nada específico



Assurbanipal festejando com sua rainha no jardim real (660 a.C.) © *B.M.*

sobre o Dia de Ano Novo. A reunião pós-exílica no primeiro dia do sétimo mês não era para ser um dia de grande festa (Ne 8.1) e a única ocorrência do *rosh hasshanah* na Escritura (Ez 40.1) descreve uma visão no décimo dia do mês e não no primeiro. A observância de tal festa também não é mencionada na Apócrifa, Josefo e Filo, mas é o assunto de um tratado Mishna *Rosh Ha-Shanah*.

b. *Festas pós-exílicas*. Dois festivais não pentateucos foram proeminentes no Judaísmo posterior:

(1) Purim (פורים; LXX φρουραί, *sortes*) tem sua origem na libertação operada por meio de Ester (Et 9.16ss.) e cai no dia quatorze do mês de Adar (aproximadamente março) para aqueles nos povoados e vilas sem muros, e no dia quinze para as cidades fortificadas (Et 9.18,19; Jos. *Anti.* XI. vi. 13). O nome é explicado como a vinda da sorte (*pur*), pois Hamã planejava destruir os judeus. A observância da festa é primeiramente atestada por 2 Macabeus 15.36, onde é chamada de o "Dia de Mordecai". Não há menção de qualquer observância religiosa associada à data. Na observância posterior, o livro de Ester era lido na Sinagoga em meio a comemoração, comida e presentes que eram enviados a amigos; veja Mishna *Megilla*.

(2) *Hamicá* ou *Dedicação* (חנכה; LXX αἱ ἡμέραι τοῦ ἐγκαινισμοῦ τοῖ θυσαιστηριόυ, *os dias da dedicação do altar*; NT, τὰἐγκαίνια). Após as vitórias de Judas Macabeu, em 167 a.C., uma celebração de oito dias comemorou a rededicação do Templo, cuja adoração fora interrompida por três anos, foi instituída (1Mac 4.41-49; 2Mac 10.6-8). O festival começa no 25° dia do mês de Quisleu (Dezembro) e uma vela adicional é acesa a cada dia até que um total de oito seja alcançado (T. B. *Sabbath* 21b). Josefo (*Anti.* XII. Vii. 7) a chama de "luzes" (*Phota*). Não havia abstenção, parcial ou total da ocupação habitual, nem havia uma santa convocação no início e no fim. Jesus foi uma vez a Jerusalém nesse período (Jo 10.22).

Após 160 a.C. o dia de Nicanor era celebrado no décimo terceiro dia de Adar, comemorando a vitória sobre o general sírio (1Mac 13.51-52).

4. *Festas periódicas*. a. *Ano sabático* (שבת שבתון לארץ; LXX σάββατα ἀ νάπαυσις ἔσται τῇ γῇ, "um sábado de descanso será para a terra"). A cada sete anos realizava-se uma suspensão da atividade agrícola e uma quitação da dívida. A terra deveria ter seu descanso necessário, o exílio era a ameaça pela negligência da observância (Êx 23.10,11; Lv 25.1-7; Dt 15.1). Na Festa dos Tabernáculos havia a leitura pública da lei (Dt 31.10ss.).

O calendário judaico sagrado

	Mês	Dias Especiais
Nisã	(Abril)	14 - Páscoa 15 - Pães Asmos 21 - Encerramento da Páscoa
Izive	(Maio)	
Sivã	(Junho)	6 - Festa de Pentecostes sete semanas (aniversário da entrega da le no Monte Sinai).
Tamuz	(Julho)	
Abe	(Agosto)	
Elul	(Setembro)	
Tisri	(Outubro)	1-2 - A Festa das Trombetas Rosh Hashanah, início do ano civil. 10 - Dia da Expiação 15-21 - Festa dos Tabernáculos
Marquesvã	(Novembro)	
Quisleu	(Dezembro)	25 - Festa das Luzes, Dedicação, Hanucá
Tebete	(Janeiro)	
Sebate	(Fevereiro)	
Adar	(Março)	14 - A Festa do Purim

b. *Jubileu* (יובל; LXX ἀ φέσεως σημασία, "sinal de libertação"). No Dia da Expiação do quadragésimo nono ano, o som de uma trombeta marcava o início do ano do jubileu como um período de liberdade (*darom*) na terra. A propriedade retornava a seus proprietários originais. Havia uma regulamentação do preço nas vendas em vista de sua aproximação. A semeadura e a ceifa eram proibidas (Lv 25.8-17). O *Livro dos Jubileus* é feito em torno deste costume, mas usa um sistema diferente de cálculo do da Escritura.

II. Novo Testamento

A. Festas judaicas. Podem ser vistas alusões ao Sábado, Páscoa, Pães Asmos (Mt 26.17; Mc. 14.1; Lc 22.1; Jo 7.2), Festa dos Tabernáculos, Dedicação (10.22) e Pentecostes (At 2) sob o tópico apropriado na discussão acima. Os pais de Jesus celebraram a Páscoa quando ele era criança (Lc 2.42) e durante seu ministério público Jesus pode ter assistido a umas quatro Páscoas (Jo 4.45; 5.1; 6.4; 12.1ss.). Até alguns gregos também foram (12.20). Pilatos tinha o costume de libertar um preso na festa (Mt 27.15; Mc 15 .6).

As festas eram fontes de interpretação alegórica para os escritores do NT. Cristo, nosso Cordeiro

pascal foi sacrificado (1Co 5.7ss). Os sábados, as luas novas e os dias de festa são simples sombras das boas coisas que virão (Cl 2.16,17). A Epístola aos Hebreus alegoriza o descanso do povo de Deus como o descanso eterno (Hb 4.1ss.) e a cerimônia do Dia da Expiação forma a base para a apresentação da obra de Cristo como nosso sumo sacerdote (Hb 8.1ss.).

B. Outras festas. 1. *Ocasiões sociais.* Jesus denunciou os fariseus por procurar as primeiras cadeiras nas festas (Mt 23.6; Mc 12.39; Lc 20.46). Levi recebeu Jesus e seus amigos em um grande banquete após ter sido chamado ao discipulado (Lc 5.29). Jesus sugeriu que o pobre deveria ser convidado em vez dos amigos ricos quando alguém dava uma festa (Lc 14.13). Jesus participou das bodas em Caná (Jo 2.8ss.).

2. *Festas pagãs.* Em Corinto, por causa da comida sacrificada aos ídolos, um problema apresentava-se ao cristão quanto a poder ou não participar destas festas pagãs. Paulo concede o direito de ir e comer tudo que é posto sem nenhuma pergunta por causa da consciência (1Co 10.27).

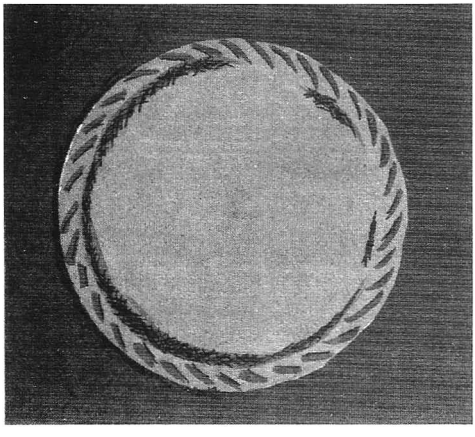
3. *Festa do amor.* Certas características com tendências heréticas são apresentadas como manchas nas "festas do amor" (ASV e RSV) ou "festas de caridade" (KJV — o *agapē* Judas 12).

C. A festa de casamento. A festa de casamento (γάμος, *casamento*) ou o banquete (δεόπνον, *ceia*) é o tema base das parábolas de Jesus: as dez virgens (Mt 25.1ss.), as bodas do filho de um rei (22.2ss.) e a grande ceia (Lc 14.15ss.). Jesus comparou sua relação com os discípulos à do noivo e seus amigos (Mt 9.15; Mc 2.19; Lc 5.34); enquanto João Batista falava de si mesmo apenas como o amigo do noivo (Jo 3.29). O livro de Apocalipse culmina com o convite à ceia das bodas do Cordeiro (Ap 19.9). O pano de fundo para este conceito foi posto pelos profetas (Is 25.6) e está intimamente relacionado ao banquete messiânico do pensamento rabínico, no qual o justo jantaria sobre o beemonte e o leviatã. Uma exclamação dos discípulos, "Bem-aventurado o que comer pão no reino de Deus!" (Lc 14.15) suscitou a parábola da grande ceia. A universalidade do Evangelho pode ser expressa em termos de uma festa, na qual muitos do oriente e do ocidente comerão com Abraão, Isaque e Jacó (Mt 8.11; Lc 13.29). A vida inteira do cristão pode ser chamada de uma festa (1Co 5.8).

D. O banquete escatológico. Nos profetas sempre ocorre uma figura de linguagem acerca do julgamento de Deus sobre o povo como um banquete sacrificial (Is 34.5ss.; Ez. 39.17-20). Essa inversão do conceito de um banquete em Apocalipse, quando as aves são convidadas para desfrutarem da grande Ceia de Deus, é o oposto do banquete messiânico (Ap 19.17ss.).

BIBLIOGRAFIA. G. f. Moore, *Judaism* (1927), II, 40-54; J. Pedersen, *Israel* (1940), IV, 377, 378; N. H. Snaith, *The Jewish New Year Festival* (1947); E. Auerbach, "*Die Feste im alten Israel*", VT, VIII (1958), 1-18; 337-343; S. J. Schultz, *The Old Testament Speaks* (1960), 68ss.; R. de Vaux, *Ancient Israel* (1961), 468-517; S. Mowinkel, *The Psalms in Israel's Worship* (1962), I, 106-189.

J. P. Lewis

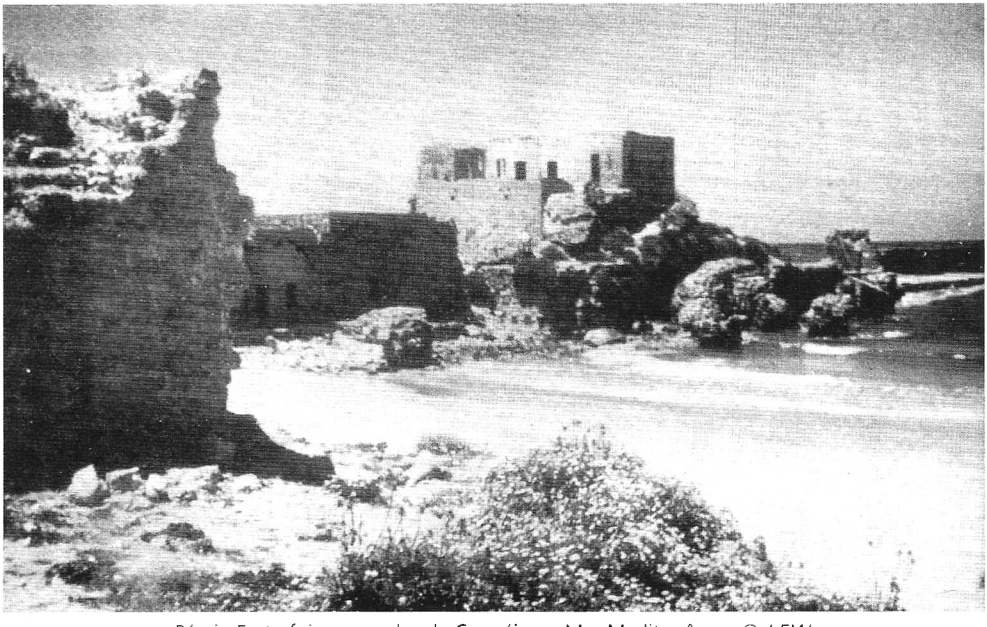


Recipiente para assar pão asmo na celebração da Páscoa.

FESTIVAL(IS). *Veja* Festas; Jejuns.

FESTO, PÓRCIO (φῆστος). Sobre a vida de Pórcio Festo anterior a sua nomeação para a procuradoria vaga de Antônio Félix nada é conhecido. A data é dada de maneira variada como 57.58,59 e 60 a.C. Evidentemente a discrepância pode estar muito limitada. A época do ano não é mencionada em nenhum lugar, nem qualquer hiato é especificado entre nomeação oficial e a posse. Os meses do período de viagem também estão envolvidos. Se a data for mais segura, seria dada uma ajuda valiosa para uma cronologia firme para Paulo.

Nada mais que isso está envolvido. Festo morreu precocemente em seu mandato, dessa forma os únicos vestígios fornecidos dele são a cena de seu exame de Paulo em Cesaréia e sua consulta a Agripa II. É uma visão interessante de um governador romano menor agindo em uma situação muito difícil. Festo, um contraste agradável, conforme Josefo (Jos. *Anti.* XX, viii, 9; XX, ix, 1), a seu predecessor corrupto e ao igualmente corrupto Albino, que o sucedeu na procuradoria, herdou uma grande quantidade de transtornos da má administração de Félix. Havia um terrível colapso da lei e da ordem no interior e aberta hostilidade armada entre as facções rivais na hierarquia. Era o primeiro presságio da assustadora disputa destrutiva que acrescia um veneno sem precedente à provação da rebelião vindoura, agora longe por breves seis ou sete anos. Festo sabia que ele não podia se indispor ou ofender alguns elementos colaboradores na população judaica, e o problema apresentado a ele pelos elementos sacerdotais, que estavam determinados a livrarem-se de Paulo, devem ser apreciados neste contexto. Algum governador perceptivo poderia ver que a tensão na Palestina estava rapidamente crescendo em direção a algum tipo de clímax. Anexo a isso jaz a diferença entre a posição de Festo e a de Pilatos, uns trinta anos antes, quando a mesma hierarquia procurava matar um homem obviamente inocente. Os eventos tinham se deteriorado seriamente na Palestina. Festo não estava prejudicialmente comprometido pela má administração passada da dificuldade com os judeus, como Pôncio Pilatos esteve. Ele nem ao menos tinha ordens de fazer o máximo que pudesse para conter a situação explosiva, e, à luz disso, não é válida a afirmação de A. P. Gould de que "o apelo de Paulo a César é a condenação permanente de Festo". Mais feliz que Pilatos em seu conflito similar de deveres e considerações, foi oferecido a Festo um caminho de escape pela própria ação do prisioneiro. Ele ofereceu a Paulo uma absolvição da principal e relevante acusação de sedição e acrescentou a proposta, não irracional em tempos normais do ponto de vista do poder ocupante, de que o ex-fariseu deveria enfrentar uma investigação religiosa diante de seus correligionários. Isso era uma crise para Paulo. Talvez com informação mais completa e nítida que a do procurador, Paulo viu o perigo da situação na Judéia, a anarquia se intensificando e a crise se avultando. Ele resolveu o caso, para alívio de Festo, pelo exercício de seu direito de cidadão romano de apelar a César. Festo era obrigado pela lei a aceitar o apelo e o fez com entusiasmo. Ele resolveu seu maior problema, a segurança de Paulo. Por outro lado, como um recém-chegado na Palestina a lei e a religião judaicas não eram familiares a ele. Ele tinha uma carreira pela frente, e a lucidez e a terminologia correta de um documento, mais sua assinatura, endereçado à mais alta corte de Roma deve ter sido uma questão



Pórcio Festo foi procurador de Cesaréia no Mar Mediterrâneo. © *J.F.W.*

de profundo interesse para ele. Conseqüentemente, a avidez com que Festo se aproveitou da ajuda de Agripa II, um homem hábil, um aliado indispensável de Roma no aumento das dificuldades de seu governo e uma pessoa com estreitas relações com o Judaísmo e o Cristianismo. Honrar onde é conveniente a velha casa herodiana era também uma política tão antiga quanto o próprio Augusto. Em nenhum lugar nos registros da história do 1º séc. um documento do império na ação política é encontrado tão autêntico.

BIBLIOGRAFIA. E. M. Blaiklock, *The Century of the New Testament*, cap. 6 (1962).

E. M. BLAIKLOCK

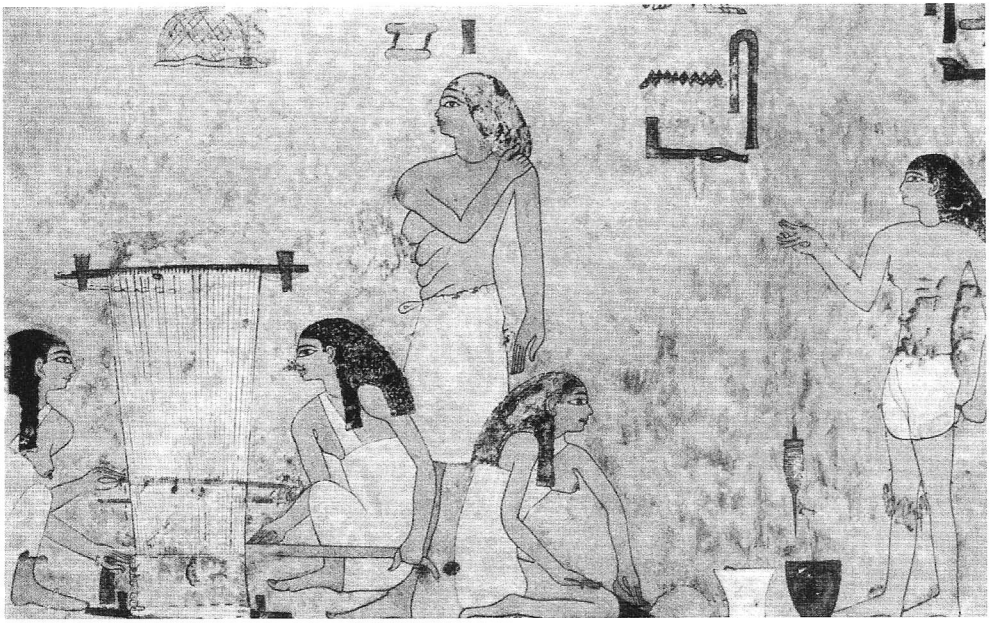
FIADOR (ערב, *tomado em penhor, dado em garantia, trocar*; ערבן, *um penhor*, ἔγγυος, *fiador*). Um penhor ou objeto na posse do devedor entregue ao credor como garantia por sua dívida.

A RSV em uma ocasião, e a KJV em outra, usa esta palavra como um termo auxiliar em inglês para a construção hebraica enfática (e.g., Gn 15.13). Em outras partes do AT se referem a pessoas que se tornam fiadoras de outras. Na lei bíblica, o fiador é a pessoa que, quando a dívida vence, "intervem" (Heb. *'arab*), em favor do devedor falido e assume a responsabilidade pelo pagamento da dívida, ou por tomá-la do devedor ou por substituí-lo (R. de Vaux, *Ancient Israel*, 172). O ato de intervir era simbolizado pelo "bater as mãos", isto é, dar as mãos em cumprimento (Jó 17.3; Pv 6.1; 11.15; 17.18; 20.16; 22.26; 27.13). Não se deve ser fiador sem uma consideração cuidadosa sobre a responsabilidade em cumprir a obrigação.

Na única referência do NT (Hb 7.22) Jesus entra como o "fiador" das promessas de Deus feitas na Nova Aliança. Com sua vida, morte, ressurreição e ascensão Jesus se tornou a garantia de Deus de que a salvação que começou para nós na morte de Jesus será necessariamente seguida por sua conclusão (Preisker, TNDT). *Veja* DÉBITO, DEVEDOR.

A. JOHNSON

FIAR, a arte de trabalhar e torcer fibras naturais que resultam em um fio contínuo é mencionada tanto no AT como no NT. Suas origens estão perdidas na antigüidade. Os vestígios da Era Paleolítica mostram sinais de costura, e é possível que a arte de fiar fosse conhecida desde épocas remotas. As agulhas de osso posteriores são leves e de espessura fina, com olhos minuciosamente desenhados, para que pudessem ser utilizadas para tecer fibras em vez de tendões ou tiras de pele ou couro cru de animais. Nos sítios arqueológicos fibras de vegetais são as mais primitivas, particularmente de lã e de linho. Pode ser que a arte de fiar tenha



Pintura de uma cena de fiar e tecer, na parede de um túmulo do Reino Médio. © *Met. Museum of Art.*

se originado nas culturas do antigo vale do rio onde essas fibras de plantas eram cultivadas. Os aparelhos pré-mecânicos mais primitivos eram a vara de gancho utilizada como um fuso ou haste e a vara de coleta ou roca de fiar. Geralmente eram feitas de madeira e poucas subsistiram desde a antigüidade, exceto as ilustradas em túmulos. Outro tipo de aparelho de fiar, o fuso espiral, um pequeno tórulo de pedra, não muito maior do que um carretel, é freqüentemente encontrado em sítios arqueológicos da Palestina. O termo hebraico incomum (כִּישׁוֹר), na verdade, pode se referir ao fuso espiral (Pv 31.19). O verbo que significa "fiar" aparece somente em Êxodo 35.25,26, no contexto das oferendas israelitas de matéria e trabalho para o Tabernáculo. Em Israel era costume as mulheres fiarem. A tradição rabínica registra a fascinação dos judeus ao encontrarem os homens da Babilônia fiando. A literatura legal do Judaísmo também registra os tipos de fios fiados, e seu uso na edificação e nas coberturas do Tabernáculo e do Templo. No NT o termo νηθω, "fiar", é empregado apenas na ilustração dos lírios do campo (Mt 6.28; Lc 12.27). É utilizado na LXX para traduzir as passagens de Êxodo e é uma forma secundária do termo grego clássico para "fiar", υεω. A palavra do NT da LXX não é ática quanto a origem e pode ser um termo helenístico comum. Ela é de algum modo uma forma muito recente e é conhecida a partir de algum papiro. A arte grega de fiar é retratada em muitos vasos pintados, e é citada tanto em prosa como em poesia por um grande número de autores clássicos, incluindo Eurípides e Aristófanes. Como na cultura judaica, era responsabilidade da mulher. Seu uso no sermão de Cristo, no NT, onde é ligado à noção de "trabalho pesado", era apto a qualquer nível da sociedade do Oriente Próximo, onde a arte de fiar era uma tarefa necessária e constante.

W. White Jr.

FICOL (פִּיכֹל). O capitão do exército de Abimeleque nos conflitos com Abraão (Gn 21.22-32) e Isaque (26.26-31).

FIGELO (φύγελος, *um fugitivo* [?]; TR φύγελλος). Um cristão, citado com Hermógenes, como entre os da província romana da Ásia que "abandonaram" Paulo em sua necessidade (2Tm 1.15). O abandono deles não foi provavelmente por uma apostasia doutrinária, mas uma recusa temerosa em ajudar Paulo. A ação deles contrasta com a de Onesíforo (q.v.). Alguns acreditam que o repúdio ocorreu em Roma, mais provavelmente ocorreu na Ásia. Pode ter ocorrido por ocasião da prisão de Paulo, ou quando ele pediu a presença deles como testemunhas em seu julgamento em Roma.

D. E. Hiebert

FIGUEIRA (תְּאֵנָה; συκη). Normalmente, figo ou figueira é *te'ēna*, como por exemplo em Gênesis 3.7 e Jeremias 24, mas a palavra grega *sûkon* é usada em Mateus 7.17; Marcos 11.13-21; Lucas 6.43,44; e Tiago 3.12. A palavra *paggâ* é usada para figos verdes ou não maduros em Cântico dos Cânticos 2.13 e a palavra grega ὀλύνθος, em Apocalipse 6.13. A figueira é *te'ēnâ* em vinte e três versículos no AT e *sukē* em dezesseis versículos no NT.

A figueira é *Ficus carica*. O fruto (σῦκον) é um carnudo receptáculo oco alargado que contêm as flores no interior. As flores não são vistas a menos que o fruto seja aberto. A terra da Palestina foi descrita (Dt 8.8) como "a terra de ... vides e figueiras" - aqueles que investigaram a terra (Nm 13.23) "cortaram ... e figos".

Repetidamente a figueira é usada por Deus para indicar a prosperidade da nação judaica (1Rs 4.25 e Mq 4.4). Os figos eram transformados em pastas chamadas *dᵉbēlîm* e as pastas de figo foram trazidas a Davi (1Cr 12.40), enquanto que Abigail deu 200 pastas de trigo a Davi em Hebrom (1Sm 25.18).

Ezequias foi curado de sua enfermidade por uma pasta de figos colocada sobre a chaga, presumivelmente um cataplasma (2Rs 20.7; Is 38.21). A queda ou a destruição dos figos é usada na Bíblia para indicar o julgamento do Senhor. (*Veja* Is 34.4; Jr 5.17; 8.13; Os 2.12; Jl 1.7).

A figueira é mencionada em Gênesis 3.7 quando Adão e Eva arrancaram as folhas para fazerem algo semelhante a uma cobertura — ou como Moffatt coloca como "cinto". Esta é muito mais provável que os "calções" da Bíblia de Genebra.

Há hoje na Terra Santa o cultivo de ambas as variedades, figos e figos silvestres. Os mais modernos jardins israelitas possuem uma figueira cultivada propositadamente e está profetizado no AT que nos dias finais todo homem se sentará embaixo de sua própria figueira. Quando cuidada, a figueira pode chegar a 9 m de altura, árvore robusta — crescendo selvagem, ela se estenderá descontrolada sobre os lugares rochosos e pedregosos.

Os figos geralmente assumem a forma de pêras embora existam variedades arredondadas. Na ponta mais longa do talo há uma pequena abertura através da qual um inseto polinizador, chamado

vespa do figo, pode passar. Quando o figo amadurece é comido, as sementes um tanto pequenas são "sentidas" - estes são de fato os verdadeiros frutos. O figo é o receptáculo que as mantém.

No oriente, a figueira produz duas safras definidas de frutos por estação. No inverno normal os figos amadurecem em maio e junho e no verão no final de agosto e setembro. Algumas vezes uma safra sobrepõe-se a outra. Os brotos do pequeno fruto são geralmente vistos em fevereiro, antes das folhas que aparecem em abril todo ano.

É possível colher frutos durante nove ou dez meses do ano na Palestina. Na Europa, e especialmente na Grã-Bretanha, os brotos de figos são destruídos durante o inverno, por isso nunca é produzida a primeira safra. Figueiras vivem cerca de 400 anos. No período de Plínio, existiram, de fato, seis variedades conhecidas.

Nosso Senhor condenou a figueira no período da Páscoa, no Monte das Oliveiras (Mc 11.13; Mt 21.19). Essa árvore deveria ter gerado os primeiros frutos maduros. O Senhor saberia se a árvore já tivesse sido colhida. Moisés disse que o fruto nascido nas árvores às margens da estrada poderia ser apanhado pelos transeuntes. As figueiras jovens crescem nas regiões mais secas e necessitam ser cobertas com esterco (Lc 13.8).

Até hoje na Palestina as figueiras crescem nos cantos das vinhas. As figueiras devem ter crescido bem em Betefagé, que significa "casa dos figos".

A figueira produz grande número de folhas verdes grandes e uma ampla e agradável sombra em um país quente. Esta é a razão pela qual encontramos uma figueira plantada próxima a um poço. A espessa sombra negra conserva a água fresca. *Veja* AGRICULTURA.

W. E. SHEWELL-COOPER

FIGURA, a tradução de duas palavras hebraicas e três gregas. O Hebr. סמל, "imagem" ou "ídolo" é rara, aparecendo apenas em Deuteronômio 4.16; 2 Crônicas 33.7,15; Ezequiel 8.3,5. A KJV usa "figura" somente em Deuteronômio 4.16 "ídolo" ARA; "imagem" ARC; ela emprega "imagem" em outras partes. A palavra não tem etimologia clara, mas uma raiz semelhante aparece no fenício. A outra palavra é תבנית, "configuração", "forma", ou "semelhança", bastante usada, mas não freqüentemente, em todo o AT. Ela é traduzida de diferentes formas (Êx 25.9,40) e em outras passagens é traduzida por "modelo", enquanto que apenas em Isaías 44.13 e em outra parte é empregada como "figura" (na RSV; "imagem" ARA; "deus" ARC). A palavra era aplicada a um tipo de imagem gravada, entalhada ou desenhada. É provável que "imagem" seja a melhor tradução. O termo do NT mais comumente empregado é o grego τύπος, um termo difícil, usado desde o primitivo período ático em diversos contextos e variedades de significado: "marca", "sinal de", "cópia", "algo formado", "figura", "modelo", "arquétipo", "exemplo", e até mesmo "símbolo". Quase todas essas conotações são encontradas no NT. Este é o termo empregado freqüentemente na LXX para representar os termos hebraicos acima. O termo aparece nos evangelhos apenas em João 20.25; "o sinal dos cravos" que Tomé exigiu como a prova derradeira para sua crença. Nas epístolas é usado no sentido de "padrão" ou "exemplo" de conduta moral (1Tm 4.12) e como "modelo" ou "método de instrução" (Rm 6.17). O uso mais importante e característico encontra-se no sentido de um evento ou personagem que cumpre um pre-figuramento profético. Tal conotação está incluído em Romanos 5.14, et al. O cognato "tipo" freqüentemente é usado para traduzir este uso. Outro termo grego, παραβολή, é usado freqüentemente nos evangelhos para indicar a forma do ensino característico de Jesus. Ele aparece também em Hebreus 9.9; 11.19 e é traduzido de diferentes formas pelas versões. A KJV o traduz como "figura". A noção de "modelo" ou "padrão" não é o principal, mas a palavra parece indicar um exemplar totalmente completo, um paradigma profético. Um outro termo é traduzido por "figura", mas apenas em Hebreus 9.24. Em outro lugar é traduzido por "como figura" (1Pe 3.21). Ele é uma combinação de *typos* e ἀντίτυπος. Tais termos são excessivamente difíceis e seu uso vem a ser quase fundamentalmente cristão. Se desenvolveu a partir das formulações complicadas do pré-figuramento profético e o cumprimento na realidade, a totalidade do sistema elaborado de hermenêuticos conhecido como "tipologia".

Embora as raízes desses conceitos figurativos se desenvolveram na academia platônica posterior, elas cresceram e floresceram no período medieval. A complexa exegese da Igreja Romana procurava múltiplos níveis de significado no texto das Escrituras. Os "tipos" de Cristo, de Maria e os vários outros no AT e NT são mostrados na arte da igreja e celebrados nos hinos. Esta interpretação sobreviveu à Reforma e agradou ao pietista e romântico igualmente, por isso tornaram-se parte da herança de vários grupos na idade moderna. Nas décadas recentes, os tipos são menos freqüentes nos estudos bíblicos.

W. WHITE JR.

FIGURA DE PEDRA. *Veja* PEDRA COM FIGURAS.

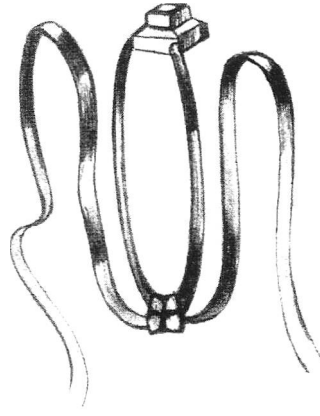
FILACTÉRIO (*Veja também* VESTES). O nome é uma transliteração de φυλα κτήριον "proteção", "meios de proteção", "amuleto". A Vulgata assumiu o termo grego, que foi aceito pela tradução em inglês através da Bíblia de Genebra de 1557. O termo ocorre apenas uma vez no NT (Mt 23.5), que registra a acusação de Jesus contra os escribas e fariseus: "Praticam, porém, todas as suas obras com o fim de serem vistos dos homens; pois alargam os seus filactérios e alongam as suas franjas". Isto não era necessariamente uma condenação do costume de vestir filactérios, mas contra a ostentação que corrompia um costume antigo cheio de simbolismo com interesses exibicionistas.

Acredita-se que os filactérios eram receptáculos pequenos que continham versos da Escritura, eram amarrados na testa e no braço esquerdo do homem judeu durante a oração. (sírio/aramaico: פפלין) Essa opinião é discutida por alguns escritores judeus baseados no fato de que: (a) muito pouco se sabe sobre o *tefilim* nos dias de Jesus, e (b) uma vez que a declaração em Mateus 23.5 é depreciativa, deve ter sido aplicada a algum outro objeto, e não os antigos e venerados *tefilim*. Deve ser dito, porém, que Jesus, assim como os profetas antes dele, freqüentemente reprovavam os homens por práticas puramente formais (cp. Is 1.11-15); também é improvável que os judeus em geral atribuíssem um significado mágico ao uso do *tefilim*, como é sugerido pelo termo grego "filactério". Isso pode ter surgido por meio de uma interpretação secular da prática, e pelo menos uma tradução moderna (Goodspeed) traduz Mateus 23.5 da seguinte forma: "Eles usam largos textos das Escrituras como talismã".

A maioria dos estudiosos considera os "filactérios" idênticos aos *tefilim* que todos os homens israelitas, acima de trinta anos, tinham de "usar nas orações diárias matutinas". O uso judaico moderno segue essencialmente a prática descrita na Mishna, e está baseado nas prescrições bíblicas (Êx 13.9,16; Dt 6.8 e 11.18) de que o povo de Israel deveria colocar a lei de Deus como frontal entre os olhos, e como sinal sobre a mão. As quatro passagens em que esse mandamento está registrado eram escritas num pergaminho e colocadas em pequenas caixas cúbicas feitas de pele de animais limpos, cuja largura variava entre 1,25 e 3,75 cm. O "tefilá da cabeça" continha quatro compartimentos distintos, nos quais quatro passagens separadas eram inseridas. O "tefilá da mão" tinha um compartimento simples e levava uma única peça de pergaminho com os quatro textos escritos. As passagens das Escrituras usadas hoje são Êxodo 13.1-10 e 13.11-16, e Deuteronômio 6.4-9 e 11.13-21. A letra ש era inscrita em ambos os lados da caixa usada na cabeça. A letra da mão direita tinha normalmente quatro pernas. Três pernas eram memoriais do nome de Deus (Heb. שם) e as quatro pernas referiam-se a quatro passagens da Escritura. Cada filactério era costurado na base do couro grosso com doze pontos, um para cada tribo de Israel. Abas de couro eram deixadas no topo do cubo, através das quais passavam longas correias de couro para amarrar os filactérios na cabeça e no braço esquerdo. Ambas as caixas e as correias eram pretas.

A correia da cabeça era amarrada na parte de trás da cabeça com um nó no formato da letra hebraica *dalete* (ד), enquanto que o filactério do braço devia supostamente formar a letra *jode* (י). Estas três letras, o *chim* (ש) no filactério da cabeça, o *dalete* (ד) e o *jode* (י) formavam juntas a palavra שדי "Shaddai — Todo-poderoso", um dos nomes de Deus no AT.

Os filactérios ou tefilim eram colocados no corpo numa ordem definida. A mão era "estendida" primeiro para o acompanhamento de uma oração especial. A mão era colocada no lado de dentro do braço esquerdo descoberto, logo acima do cotovelo, de forma que a caixa ficasse sobre o coração (cp. Dt 11.18). A correia era então esticada e enrolada primeiramente no braço esquerdo, e então ao redor do dedo do meio da mão esquerda (HDB, iii, 870). O *tefilá* da cabeça era, a seguir, "colocado" no meio da testa, "entre os olhos" (Êx 13.9; etc.), com o nó atrás da cabeça e as duas pontas da correia caindo para frente sobre o peito. Várias orações, bênçãos e Oséias 2.19 eram reci-



Filactério

tados à medida que os filactérios eram colocados em sua posição. Após as orações, os tefilim eram removidos na ordem inversa e colocados numa sacola, normalmente ornamentada. O xale de oração, *talit*, que está sempre associado ao *tefilim*, era colocado sobre o primeiro.

As passagens da Escritura tinham a intenção de serem tomadas literal ou figuradamente? A exegese cristã considerou-as figurativas. Mas qualquer que fosse sua intenção original, o costume de vestir esses textos literalmente foi desenvolvido segundo a maneira descrita. Não está claro quando a prática começou. Ela não era praticada entre os samaritanos; por isso deve ter surgido após o cisma samaritano/judaico. Esse cisma, porém, não pode ser datado com precisão. A *Carta de Aristeas* (final do 1º séc. a.C., v. 159) se refere à prática como antiga.

Fragmentos de filactérios foram encontrados nas cavernas de Qumrã (q.v.), mas nesses os Dez Mandamentos estavam incluídos entre os textos, mostrando que a forma não era absolutamente padrão antes da queda de Jerusalém, em 70 d.C. A exclusão dos Dez Mandamentos dos filactérios e dos cultos diários judaicos pode ter sido uma reação contra o Cristianismo judaico.

Na Era Medieval não houve uniformidade, mas nos tempos modernos os judeus ortodoxos observam a prática. O Judaísmo reformado a abandonou.

BIBLIOGRAFIA. J. H. Greenstone, L. Blau e E.G. Hirsch: "Phylacteries", *Jewish Encyclopedia*, X (1905), 21-28; H. L. Strack e P. Billerbeck, SBK, IV (1928), 250-276; H. Danby: *The Mishna* (1933), *veja* Índice sob "Phylacteries", 834; D. Barthelemy e J. T. Milik: *Qumran Cave I* (1953), 72-76; G. Henton Davies: "Phylacteries", IDB, III (1962), 808, 809.

J. ARTHUR THOMPSON

FILADÉLFIA (φιλαδέλφια, φιλαδέφεια). Uma cidade lidiana fundada por Átalo II Filadelfo (159-138 a.C.), o rei de Pérgamo. O governador chamava-se Filadelfo por causa de sua devoção a seu irmão Eumenes. O nome grego de sua fundação significa "amor fraterno". Alguns dizem que a cidade foi fundada por Eumenes em honra a seu irmão. Ela se encontra no Vale do Cogamo, próxima à passagem que leva à principal rota comercial do Maeander ao vale Hermus, um amplo vale aos pés do Monte Tmolus. Era um posto avançado da cultura grega na Anatolia, e entrou violentamente para a história romana com o terrível terremoto que devastou o extremo sudoeste da Ásia Menor em 17 d.C. O historiador Tacito listou Filadélfia como a terceira entre as cidades da província que receberam assistência por causa do terremoto do senado romano (Tac. *Ann.* II. 47). Filadélfia parece estar na principal linha da falha, na extremidade de uma área vulcânica chamada a "Terraqueimada" (*Katakekaumene*) das massas de escória calcificada e lava que a cobrem e indicam uma atividade recente. A instabilidade crônica, que começou com a principal perturbação sísmica de 17 d.C., continuou durante anos. Strabo, o geógrafo, ao escrever em 20 d.C., notou a natureza problemática do lugar e a ocorrência contínua de tremores de terra. Escapar para uma área aberta na tentativa de se proteger da ameaça das paredes que caíam deve ter sido uma experiência comum e horrenda para o povo de Filadélfia. Note, de acordo com Ramsay, a imagem de Apocalipse 3.12.

Em gratidão pelo alívio dado após 17 d.C. Filadélfia procurou mudar seu nome para Neocesaréia, uma inovação de vida curta, que também proveu a carta apocalíptica com uma alusão (Ap 3.12). A localização da cidade na colina baixa era estrategicamente valiosa. Ela se encontra numa fronteira cultural, a porta para a Ásia Menor central com seu padrão de vida não grego e não romano; por isso a "porta aberta" de Apocalipse 3.7,8. Outras alusões na carta enigmática são explicadas pela presença em Filadélfia de uma sinagoga ativa de judeus, também mencionada por Ignácio numa carta à igreja. Amargamente nacionalistas, os judeus de Filadélfia combateram os cristãos separatistas com todo tipo de perseguição. O autor insistiu em sua carta apocalíptica que o verdadeiro judeu era aquele que interpretava corretamente seu privilégio e responsabilidade internacionais. Filadélfia teve uma história longa e valorosa. No séc. 14, quando o Império Romano do leste foi empurrado para fora da Ásia Menor pelos muçulmanos que avançavam, com exceção de uma pequena cabeça de ponte defronte de Constantinopla, Filadélfia ainda resistiu como uma ilha de civilização cristã no mar turco. Gibbon pagou eloqüente tributo por sua referência ao pilar que ficou de pé (Ap 3.12; *Decline and Fall, ch. lxiv*).

BIBLIOGRAFIA. W. M. Ramsay, *The Letters to the Seven Churches of Asia* (1904), 391-412; E. M. *Blaiclock, The Cities of the New Testament*, cap. 22.

E. M. BLAIKLOCK

FILÃO DE PÃO. *Veja* PÃO



As ruínas de Filadélfia na Ásia Menor revelam numerosas marcas causadas por séculos de violentos terremotos. © *Lev*

FILARCA (φυλάρχην, de φυλάρχης, φύλαρχος). Filarca é o chefe de uma φυλή, divisão no exército grego. A KJV traduziu o nome como o substantivo próprio Filarcas (2Mac 8.32). Embora isso seja possível, e esse nome seja conhecido da história, é mais provável que ele seja compreendido como um substantivo que significa comandante ou chefe.

Nessa passagem, os judeus sob a liderança de Judas Macabeu mataram milhares dos que estavam sob o comando de Nicanor. Um filarca que estava com Timóteo também foi morto.

J. B. Scott

FILEIRA. *Veja* Vínculo.

FILEMOM, EPÍSTOLA A (πρὸς φιλήμονα). Uma carta de Paulo a um homem cristão.

1. Ocasião e propósito. Filemom é a menor das cartas de Paulo, consistindo de 335 palavras no original. É o único exemplo dentro da coleção de correspondência paulina que pode ser designada como uma nota pessoal, embora Lohmeyer e Théo Preiss (*veja Bibliografia*) tenham

chamado a atenção para a forma em que a carta começa — a ligação entre Timóteo e Paulo e a associação de Filemom com toda a igreja que se reunia em sua casa — mostra que o documento é uma epístola que Paulo escreveu com plena consciência de sua autoridade apostólica. Isso é confirmado pelo v. 9 onde a tradução de "Paulo, um embaixador" (*presbutēs* no grego) deve ser preferida a "Paulo, o velho" (KJV, ARA, ARC).

A ocasião em que essa carta foi escrita pode ser inferida de seu conteúdo, embora alguns detalhes sejam obscuros. Um escravo chamado Onésimo causou prejuízo a seu dono, Filemom, um cristão que vivia com outras pessoas mencionadas na saudação a Colossos (Cl 4.9,17).

A natureza da ofensa do escravo não é certa. Assume-se normalmente que ele roubou dinheiro e fugiu (v. 18). Visto que a lei romana requeria que qualquer que hospedasse um escravo fugitivo deveria pagar ao senhor do escravo o valor de cada dia de trabalho perdido, pode ser que a promessa de Paulo de colocar-se como fiador (v. 19) seja nada mais que assegurar a Filemom de que ele pagará pelo valor provocado pela ausência de Onésimo no trabalho.

Ou pode ser que o escravo foi a Paulo numa missão e demorou-se além do tempo necessário. No entanto, o propósito primário da carta é servir como uma carta explicativa para assegurar que Filemom receberá seu escravo delinqüente de volta, embora alguns estudiosos (J. Knox e T. Preiss) considerem a prescrição de Paulo a Filemom como um pedido para que seja permanentemente concedido a Onésimo permanecer como seu ajudante, ou que seja liberto (v. 16). Preiss argumenta que a linguagem de Paulo, de que o escravo deveria ser recebido na família de Filemom, é insistente, mas essa conclusão é um pouco exagerada. O verso 21, porém, contém uma meia-voz de esperança de que Filemom concordaria com a alforria do escravo, uma idéia revolucionária no tratamento contemporâneo de escravos fugitivos a quem os propietários poderiam punir brutalmente. Na verdade, as penalidades severas eram cobradas daqueles que abrigavam escravos desertores (*veja* Pap. Oxi. 1422 para a indenização perante a lei que os donos dos escravos podiam reivindicar dos que abrigavam escravos). Por uma boa razão o ousado pedido de Paulo a favor de Onésimo é cuidadosamente preparado — por abordar uma linguagem gentil (vv. 8,9) com tons de "mendicância", levando a um apelo à disposição de Filemom em cooperar e consentir (v. 14) e a promessa de aceitar qualquer dívida que ele possa ter produzido (v. 19).

A carta não é meramente uma simples petição pela vida de um escravo sobre bases humanitárias. A corrente da compaixão cristã enche o apelo de Paulo (v. 12) e o lembrete poderoso de que Filemom já está em débito para com o próprio Paulo (v. 19b) uma vez que sua salvação se deve à pregação do Evangelho por meio de Paulo. A nota característica é, portanto: "em nome do amor" (v. 9) ... "Reanima-me o coração em Cristo" (atendendo a essa petição, v. 20) e "receba-o" esse escravo ocioso "como você receberia a mim" (v. 17). O pedido termina com um desafio (v. 21) para que Filemom vá além do desejo de Paulo, um apelo reformado pela perspectiva da visita do apóstolo (v. 22) — uma esperança que estimularia Filemom a uma pronta aceitação do que lhe era pedido. Há muitas razões para se acreditar que ele aceitou; caso contrário, a carta não teria sido preservada.

2. Origem e data. Paulo escreve como prisioneiro (vv. 9,10), e uma comparação cuidadosa dos nomes com Colossenses 4.7-17 revela que essa carta foi enviada do mesmo lugar da Epístola aos Colossenses. Onésimo deveria acompanhar Tíquico a quem foi confiada a entrega da Carta aos Colossenses (Cl 4.9). Além disso, a situação de Paulo como prisioneiro pode muito bem ter atraído Onésimo para sua companhia, segundo acreditam alguns estudiosos que Onésimo foi capturado e colocado na mesma cela com os missionários cristãos, e foi assim ganho para Cristo. Isso pode ser, porém, apenas uma especulação. *Veja* Colossenses; Efésios.

O local preciso da prisão de Paulo é sabido. Pois se (conforme mencionado a pouco) Paulo e Onésimo estivessem juntos na prisão, as circunstâncias de Paulo devem ter piorado consideravelmente de "custódia livre" em um quarto alugado que ele tinha em Roma (At 28.30s.). Por outro lado, foi proposto (principalmente por G. S. Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry* [1929], 72ss.) que Paulo era um prisioneiro em Éfeso quando ele escreveu esta carta a Filemom. Ele constrói sua teoria com base no pedido de hospedagem que Paulo fez (v. 22), e ele argumenta que essa visita prometida ao Vale Lico é congruente com os planos de Paulo na época de seu ministério em Éfeso (At 19; 20), mas dificilmente provável quando ele estava em Roma. Então, seu plano era prosseguir para a Espanha. C. H. Dodd, que argumenta a favor de uma origem romana para *Filemom* (em BJRL, XVIII [1934]), admite que este é "um ponto favorável para a hipótese efesiana" (op. cit. 80), mas postula uma mudança de plano.

Sua base principal é a suposição de que Onésimo mais provavelmente fugiria para o anonimato da cidade imperial, onde ele entrou em contato com o apóstolo; e F. F. Bruce acrescenta um outro indicador a favor de uma origem romana dessa epístola ao chamar a atenção para a inclusão de Lucas e Marcos na lista de Paulo (v. 24). "Lucas estava com Paulo em Roma; nós não temos evidência de que Lucas estava com ele em Éfeso. Marcos é tradicionalmente ligado com Roma, não com Éfeso" (BJRL, XLVIII [1965], 87s.). A hipótese de uma origem romana da carta é reforçada se a Carta aos Colossenses puder ser colocada nesse período da vida de Paulo. A defesa dessa data de Colossenses baseia-se principalmente no fato da teologia dessa epístola ser mais desenvolvida, enquadrando-se por conseguinte no final da vida de Paulo (cp. a afinidade de Colossenses com Efésios). As epístolas do cativeiro (com a possível exceção de Filipenses) podem ser datadas no período romano, e Filemom pode ser datada por volta de 58-60 d.C. *Veja*, porém, o verbete sobre COLOSSENSES que oferece outras opiniões.

3. Valores. Como um documento histórico a carta lança uma luz incomum sobre a consciência cristã com respeito à instituição da escravidão no mundo antigo, complementando assim os denominados Códigos Domésticos das outras epístolas do NT (1Co 7.21-23; Ef 6.5-9; Cl 3.22-4.1; 1Tm 6.1s.; 1Pe 2.18-21). O novo aspecto dessa epístola é apresentado por F. F. Bruce (op. cit., 90), viz. "O que essa epístola faz é nos conduzir a uma atmosfera na qual a instituição poderia apenas murchar e morrer", e a declaração de Paulo (v. 16) é a Carta Magna da verdadeira emancipação e dignidade humana. A questão levantada por vezes é que o NT nunca condena a escravidão explícitamente e assim é defeituoso num ponto crucial. A resposta a essa crítica foi dada por W. Bousset (em *Die Schriften des Neuen Testaments*, II [1929], 101): "O Cristianismo teria afundado, sem esperança de recuperação, juntamente com essas tentativas revolucionárias; ele pode ter provocado um novo escravo ascendente e ter sido esmagado juntamente com ele. O tempo não estava maduro para a solução de questões tão difíceis". (*Veja também* os sensíveis comentários de Preiss sobre esse assunto, loc. cit., 40-42.)

Outro valor dessa pequena epístola pode ser derivado de uma reconstrução da correspondência de Paulo, adotada por E. J. Goodspeed e popularizada por J. Knox (esp. em seu *Philemon Among the Letters of Paul*, 2ª ed. [1959]). Knox oferece duas identificações que, se aceitas, poderiam modificar a compreensão dessa carta e aumentar o quadro do Cristianismo apostólico. São elas: (1) que o verdadeiro dono do escravo era Arquipo, e não Filemom, a quem Paulo apelou e a cujos serviços ele procurou recrutar numa tentativa de persuadir o primeiro a ter compaixão de Onésimo; e (2) que Onésimo retornou e no devido tempo se tornou o bispo de Éfeso no 2º séc., uma identificação atestada (diz Knox) por Inácio, cuja carta aos Efésios revela que ele leu a carta de Paulo a Filemom, especificamente que Inácio adotou o mesmo jogo de palavras que Paulo usou (v. 20). Inácio escreve: "Que eu possa sempre me beneficiar de ti (*onaimēn hymōn*), se eu for digno." Com essa identificação admitida, Knox prossegue afirmando que o mesmo Onésimo, agora um líder de igreja, colecionou e publicou as cartas paulinas, incluindo a de Filemom na qual ele tinha um interesse pessoal.

A opinião crítica a essas duas hipóteses não é completamente favorável. C. F. D. Moule (*Commentary*, 16s.) corretamente objeta que o nome de Filemom encabeçando as pessoas a quem a carta se destina (v. 1) parece "fatal para a teoria de que a carta foi enviada principalmente a Arquipo"; e E. F. Harrison (*Introduction to the New Testament*, 309) levanta um conjunto formidável de objeções a toda a reconstrução de Knox, embora F. F. Bruce (op. cit. 90ss.) seja simpatizante do segundo ponto de Knox mas não é persuadido por sua tentativa de dar a Arquipo um papel distinto.

A Epístola a Filemom é de valor também por causa da janela que abre sobre o caráter de Paulo. Ele é o verdadeiro homem que também é um apóstolo, como Crisostomo habilmente comente, cheio de simpatia e preocupação por uma pessoa em angústia e desejando fazer tudo que estivesse em seu poder para ajudar, mesmo que isso lhe custasse algo (v. 19). Além disso, Paulo se identifica tanto com o escravo e seu senhor que ele pode exercer o ofício de mediador e representar significativamente ambas as partes. O conhecimento de Paulo seria muito mais pobre se esse pequeno documento não tivesse sido preservado.

4. Autenticidade. Nenhuma objeção séria foi levantada quanto à genuinidade dessa carta; nem A. Q. Morton (*Paul: the Man and the Mith* [1966] levanta qualquer discordância. A escola de Tübingen de F. C. Baur se opôs fortemente a essa carta, seguida pelo radical holandês W. C. van Manen (em *Encyclopedia Bíblica*, III [1902]), mas essas são aberrações.

BIBLIOGRAFIA. J. J. Müller, *New International Commentary*; E. Lohmeyer, *Kommentar* (1930); T. Preiss, *Life in Christ* (1954), 32-42; J. Knox, IB, XI (1955).

R. P. Martin

FILETO (φίλητος, *amado*). Mencionado com Himeneu como os mestres representantes da falsa doutrina, sem dúvida de uma variedade gnóstica, que minava a fé cristã (2Tm 2.16-18). Paulo advertiu Timóteo a evitar esses ensinos, que espalham-se destrutivamente "como gangrena." Seu erro doutrinário básico era a alegação de que "a ressurreição já se realizou." Eles negavam a ressurreição em corpo e alegorizavam a doutrina, transformando todos esse ensino em figura e metáfora. Eles sustentavam que a ressurreição acontecia na vida dos crentes quando eles despertavam da ignorância e do pecado para o conhecimento de Deus.

Veja também Himeneu.

D. E. Hiebert

FILHA (בת, a forma feminina regular do semita comum בן, "filho"). Usado independente de idade para um círculo de parentes próximos do sexo feminino, até mesmo para membros de um grupo como "filhas de Sião" (Is 3.16, et al.). Qualquer parente do sexo feminino assim definido estava proibido de se casar ou manter relação sexual com qualquer macho com o qual ela se aparentasse. O código levítico era muito claro a este respeito (Lv 18.9-18). Embora aplicado à classes de fêmeas "filhas de X", este termo é consideravelmente menos comum que construções como "filho/filhos". A palavra é composta em alguns nomes como Bate-Rabim = filha de muitos; Bate-Sua= filha de Sua; Bate-Seba = filha da abundância. Em algumas raras ocasiões a KJV e a BJ cometem alguns erros como "bate" por "bete" ocasionando transliterações como Bet-Zacarias (1Mac 6.32,33). O termo grego θυγάτηρ "filha" é empregado por todo o NT (Mt 9.18 et al.) e na LXX para traduzir do hebraico *bât*. (Mt 21.5, et al.). *Veja* Família.

W. White Jr.

FILHA DE FARAÓ. Três mulheres são assim chamadas na Escritura. 1. A mãe adotiva de Moisés (Êx 2.5ss.; At 7.21; Hb 11.24). Se o êxodo (q.v.) não ocorreu depois de Ramsés II e quando Moisés já era idoso (cp. Êx 7.7), essa princesa pertenceria à segunda metade da décima oitava dinastia (de Amenofis III a Harmhab); nenhuma identificação mais próxima é possível. Os faraós tinham haréns em muitas partes do Egito; essa princesa provavelmente habitava justamente no harém a leste do Delta onde os hebreus também estavam.

2. A princesa que se casou com Salomão (1Rs 3.1; 11.1), trazendo como dote a cidade de Gezer conquistada por seu pai (1Rs 9.16). Em Jerusalém Salomão construiu um palácio especial para ela (1Rs 7.8; 9.24; 2Cr 8.11). Uma honra notável, o casamento provavelmente ocorreu no início do reinado de Salomão, entre cerca de 970/960 a.C. (cp. Malamat, JNES, XXII [1963], 9-14, 17). O Faraó em questão era provavelmente Siamun, da vigésima primeira dinastia (c. 978-959 a.C.; cp. Egito), mas os detalhes de sua família são desconhecidos.

3. Chamada de Bitia nas genealogias de Judá (1Cr 4.17), casada com Merede. A data, identidade e história são desconhecidas.

K. A. Kitchen

FILHO, FILHOS. *Veja* Família.

FILHO DE DEUS (υἱὸς θεοῦ). (*Veja também* Cristologia). Esta era a afirmação credal favorita da igreja primitiva, que rapidamente se transformou em parte de uma antiga confissão de fé batismal. O assunto será tratado sob os seguintes tópicos:

1. As origens do termo no AT
2. O uso nos evangelhos sinóticos
   a. Postulados iniciais
   b. Declaração batismal
   c. A tentação
   d. A confissão demoníaca
   e. A confissão pelos discípulos
   f. A autoconfissão de Cristo
   g. A confissão dos inimigos de Cristo
3. O uso em Atos
   a. O período pré-paulino
   b. O período paulino em Atos
4. O significado para o mundo pagão
5. O uso nas epístolas de Paulo
   a. Os primeiros
   b. Os últimos

6. Evidência joanina
   a. Inicial
   b. Confessional
   c. Reivindicações pessoais
   d. Testemunho dos inimigos de Cristo
   e. Conclusão

7. O uso em Hebreus
   a. Princípios gerais
   b. Versículos de abertura
   c. Desenvolvimento do argumento
   d. Filiação e soteriologia

1. As origens do termo no AT. Na forma plural, (בני־האלהים) (*filhos de Deus*) é usado livremente para descrever os seres angelicais que formam um tipo de "corte celestial" para Yahweh. (Esta é uma explicação possível da passagem arcaica em Gênesis 6.2-4). Veja também Jó 1.6 e 2.1 onde até Satanás pode ser incluído nessa reunião. Jó 38.7 parece ser um antecedente do AT do cântico dos anjos de Lucas 2.14. O Salmo 82.6, que usa "filhos do Altíssimo" como paralelo a "deuses", pode também significar "anjos". Em hebraico o termo é usado para seres celestiais que, como participantes da natureza de Deus como espírito, podem ser chamados de "filhos de Deus" pelo semitismo comum. Quaisquer que sejam as origens da frase, ela certamente não traz nenhuma associação politeísta no AT. Cullmann e outros estudiosos modernos preferem ver o relacionamento "filho e pai" desses seres para com Deus como o de missão e obediência, respectivamente. Um sentido melhor seria "mandante e enviado", considerando as palavras do hebraico e grego para "anjo". Isso tem a vantagem de explicar outras situações do AT também. Por exemplo, Oséias 1.10 descreve Israel como "Filhos do Deus Vivo"; talvez obediência amorosa, em vez de semelhança, seja o pensamento.

Para o pano de fundo da Cristologia do NT o uso do substantivo singular é muito importante. Oséias 11.1 registra que Israel, considerado coletivamente, é "meu filho" para Deus. Mateus 2.15 aplica este versículo claramente a Cristo. Talvez "amor da aliança" constitua o laço filial dos dois lados. A alternância do plural e do singular (no sentido do coletivo) é típica na teologia do AT; embora o termo seja singular, não significa necessariamente que um relacionamento individual de filiação foi estabelecido. Não é até os tempos do NT que Cristo pela primeira vez, e depois os cristãos, se atreveu a clamar "Aba, Pai" neste sentido (Mc 14.36; Rm 8.15). O Salmo 2.7 descreve um relacionamento individual (*veja* GERADO), que é aplicado a Cristo em Atos 13.33 e Hebreus 1.5. Este é um salmo real, e relaciona a filiação de Deus ao reinado de Davi. A escola escandinava de estudiosos vê isto como uma relíquia de idéias não israelitas do "reinado divino"; porém, não existe disso registro no AT. Cullmann, talvez corretamente, pensa que a razão é que o rei representa Israel, já descrito como o "Filho" de Deus.

Em todo caso, isto é filiação por adoção e graça, como foi a de Israel. Pode estar ligada à natureza messiânica do rei, pois cada rei em Israel é "o ungido do Senhor" (1Sm 24.6); duplamente assim, os da linhagem de Davi. Naturalmente quando o tipo é cumprido em Cristo, o sentido transcende aquele do Salmo para a filiação por natureza e geração. Para um exemplo adicional de "filiação divina" *veja* Salmo 89.26,27. Outro uso preparatório do singular é a descrição das figuras misteriosas de Daniel 3.25 como דמה לבר אלהין (*semelhante a um filho dos deuses*). Daniel 3.28 explica isso como "anjo" de Deus; a teologia posterior o viu como uma cristofania, como outras menções ao "anjo de Yahweh" no AT.

O AT não pode prosseguir além disso sem colocar em risco sua própria doutrina fundamental sobre a unidade de Deus; mas, como no caso de "filho do homem", a estrutura lingüística foi preparada para receber o conteúdo do NT.

2. O uso nos evangelhos sinóticos. a. *Postulados iniciais.* O Evangelho de Marcos começa com a frase: "Jesus Cristo, Filho de Deus" (a evidência textual para a conservação das últimas poucas palavras é boa). Isto é extraordinário, considerando o cuidado geral de Marcos com relação ao uso do título (embora cp. 15.39). Lucas 1.32 e 35 dá a Jesus os nomes de "Filho do Altíssimo" e "Filho de Deus", respectivamente. Mateus, em 1.23, cita a profecia do Emanuel, de Isaías 7.14, como sendo cumprida em Jesus e em 2.15 aplica "meu filho" de Oséias 11.1 diretamente a Cristo. No início de todos os três sinóticos a filiação divina de Cristo é postulada. Mateus e Lucas dão grande importância ao nascimento virginal. Mateus vê nisso o cumprimento da profecia do Emanuel e um sinal de que nesta criança Deus habitaria entre os homens. Em Lucas 1.35 a filiação de Cristo é ligada diretamente a seu nascimento virginal por meio de Maria mediante o poder do Espírito (embora a paternidade de Deus não deva ser compreendida no sentido literal). Não pode ser dito que o nascimento virginal seja irrelevante à filiação divina de Cristo; todavia, não foi mera-

mente por causa do seu nascimento que Cristo foi saudado por este título na igreja primitiva. A história não parece ter sido amplamente contada nos dias do NT, talvez porque os judeus e os pagãos a compreenderiam mal, por razões totalmente diferentes. Parágrafos posteriores mostrarão as bases adicionais que os evangelistas tinham para esta afirmação sobre Cristo.

b. *Declaração batismal*. A filiação de Cristo é reiterada no relato de seu batismo (Mc 1.11 com paralelos). "Tu és o meu filho amado" é uma combinação do Salmo 2.7 (reinado messiânico) com Isaías 42.1 (o Servo Sofredor do Senhor). O contexto parece associar a filiação tanto com a posse do Espírito quanto com o poder de dar o Espírito a outros (Mc 1.8). A cristologia judaica herética às vezes compreendia mal isto, em um sentido de adoção, como se o homem Jesus recebesse pela primeira vez o Espírito no seu batismo, e daí em diante fosse transformado no Filho de Deus. Porém isto é impossível à luz de um versículo como Lucas 1.35; e até mesmo Marcos que não menciona diretamente o nascimento virginal, atribui a Jesus o título de "Filho de Deus" bem antes do seu batismo. Não obstante, a relação entre a filiação e o Espírito é importante; cp. Gálatas 4.6. O batismo, quaisquer que sejam seus outros significados, representa a aceitação pública por Jesus do caminho de filiação que, por ser o caminho da obediência, levará ao sofrimento tão certo quanto ao do messianismo (Lc 12.50). "Tenho, porém, um batismo..." Não pode ser por acidente que o testemunho na transfiguração virtualmente repetiu as palavras do batismo (Mc 9.7). Considerando a centralidade dessa declaração batismal, não é surpreendente que na igreja primitiva o batismo do cristão fosse também associado à confissão de Jesus como "Senhor", ou como "Filho de Deus" (At 8.37; 1Co 12.3). Apesar de Cullmann e Vincent Taylor, não parece que qualquer distinção possa ser feita entre essas confissões.

c. *A tentação*. Onde quer que as tentações de Cristo sejam particularizadas (como em Mt 4.1-11), elas estão diretamente relacionadas à sua consciência de filiação divina; sem isto elas não apenas perderiam sua força como tentações, mas seriam sem sentido. A tentação era aparentemente dupla, ou para pôs em dúvida sua própria filiação, ou para usá-la para uma demonstração de poder divino espetacular e egoísta, que seria equivalente a falhar em andar no caminho da obediência. Ser meramente um operador de maravilhas qualificaria alguém em ser um "filho de Deus" no sentido pagão. Talvez isto explique parcialmente a relutância de Cristo em manifestar abertamente seus poderes miraculosos. Na véspera da cruz, a tentação de evitar o caminho da obediência por parte do Filho ainda estava presente (Lc 22.42).

Uma vez que o Senhor falou a seus discípulos sobre a tentação, o conceito de filiação deve ter permanecido no coração da sua própria compreensão de sua pessoa e ministério. O batismo é o testemunho do Pai para o Filho, porém a tentação é o testemunho do próprio autoconhecimento do Filho.

d. *Confissão demoníaca*. Esse testemunho não foi aceito por Cristo (embora ele nunca tenha negado sua veracidade), provavelmente porque era involuntário, e não surgiu da revelação e fé no sentido cristão. Porém pelo menos era testemunho sobrenatural e, como tal, tinha importância. Marcos 3.11,12, com Marcos 1.23-25 (onde "Santo de Deus" provavelmente tem o mesmo sentido de "Filho de Deus"), deixa claro que este tipo de "testemunho rejeitado" era comum durante o ministério de Cristo (cp. At 19.15 e Tg 2.19 para dias posteriores). Nunca foi questionado que Cristo tinha poder para expulsar demônios, mesmo por seus inimigos; a única pergunta dos escribas dizia respeito à fonte dos seus indubitáveis poderes (Mc 3.22). Não há, portanto, nenhuma razão válida para se duvidar da realidade desse testemunho demoníaco. Embora rejeitado por Cristo, é registrado pelos evangelistas, como outra linha de evidência para uma verdade na qual eles já criam independentemente em outras bases.

e. *Confissão pelos discípulos*. Depois de acalmar a tempestade, os discípulos "adoraram" a Jesus dizendo: "Verdadeiramente és Filho de Deus" (Mt 14.33). Talvez este tenha sido um reconhecimento momentâneo e superficial por homens fascinados pela demonstração de poder sobrenatural; em outras ocasiões semelhantes não houve qualquer confissão teológica completa (8.27). Qualquer que seja a força do testemunho deles, ela é obscurecida pela declaração de Pedro em Cesaréia de Filipe, que ocorreu logo depois (Mt 16.16). Este último não é encontrado no contexto de qualquer exibição miraculosa de poder; esta pode ser a maneira de Mateus mostrar a imperfeição da confissão anterior. A declaração "Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo" é a crise do Evangelho de Mateus. Deste ponto em diante Jesus passa a ensinar a seus seguidores o signifi-

cado da filiação, como também da messianidade, em termos de obediência até a morte (Mt 16.21). Ele aceita sem indagação o título de Filho e o reconhece como prova da revelação divina (Mt 16.17). Essa revelação não se estende à natureza da messianidade (Mt 16.22), então dificilmente pode ter se estendido à natureza da filiação. A mesma combinação de filiação e messianidade aparece na confissão de Pedro (Jo 6.69) e certamente na pergunta do sumo sacerdote a Jesus (Mc 14.61).

A raiz da combinação certamente jaz no AT, onde "Filho" e "Messias" são unidos no caso de um rei davídico.

f. *A autoconfissão de Cristo*. Esta idéia já está implícita no batismo e na tentação, porém é explícita na assim chamada passagem "joanina" em Mateus 11.25-27 (com um paralelo em Lucas). Esta mostra claramente que Jesus estava consciente de um relacionamento único com o Pai, definido como filiação, que consistia em conhecimento íntimo e na qualidade de mediador entre Deus e o homem. Essa autoconfissão está também envolvida na aceitação do título nos lábios de seus seguidores (Mt 14.33; 16.16). Semelhantemente, quando interrogado pelo sumo sacerdote no seu julgamento, Jesus admitiu o título imediatamente, embora fazer isto equivalia a receber a sentença de morte por blasfêmia. Negar seria impossível, pois implicaria em negar sua própria natureza. Existem também algumas outras passagens sinóticas nas quais Cristo se refere a si mesmo, em estilo joanino, como "o Filho" em contraste ao "Pai". Destas a de Marcos 13.32 é um exemplo impressionante; nenhum crítico poderia dizer que essa afirmação foi produzida pela igreja, uma vez que ela possui o problema da limitação de onisciência.

g. *A confissão dos inimigos de Cristo*. Semelhante à dos demônios, esta é involuntária, no sentido de que não surge da percepção da fé. Ao contrário da dos demônios, não é testemunho sobrenatural independente da verdade das reivindicações de Jesus; porém é a prova mais forte possível da existência dessas reivindicações. A pergunta feita pelo sumo sacerdote no julgamento de Jesus (Mc 14.61) e o escárnio da multidão na cruz (Mt 27.43) corroboram isto. A não ser que fosse conhecido que Cristo fez ou pelo menos aceitou essas reivindicações, tanto a pergunta quanto o escárnio teriam ficado sem significado. Isso não tira a validade da prova de que nem o sacerdote nem o povo acreditavam nas afirmações. Talvez o testemunho do centurião na cruz (Mc 15.39) também esteja debaixo deste título. A não ser que o centurião soubesse que essas reivindicações foram feitas por Cristo, dificilmente as palavras teriam surgido espontaneamente em seus lábios; é, possível, porém, que ele tenha meramente ouvido o escárnio nos lábios da multidão.

3. O uso em Atos. a. *O período pré-paulino*. Em Atos 1-12 há apenas uma ocorrência certa do termo "Filho de Deus", e mesmo assim em um contexto paulino. Isto é surpreendente uma vez que Atos é uma continuação de Lucas, e este Evangelho contém muitos exemplos. A única explicação pode ser que a Igreja de Jerusalém pré-paulina preferia não usá-lo; eles certamente tinham uma opinião elevada de Cristo (*veja* CRISTOLOGIA). Possivelmente tal título em pregações evangelísticas aos judeus provocaria uma colisão direta que, nos primeiros dias antes do surgimento de Estêvão, a igreja, consciente ou inconscientemente, procurou evitar. A primeira geração dificilmente poderia ser ignorante quanto ao termo, se de fato foi utilizado pelo próprio Cristo. Talvez Cullmann esteja correto em seu conceito de que eles se lembraram da discrição com que o próprio Cristo usou o termo (cp. o Evangelho de Marcos). Duas possíveis referências são Atos 3.13 e 3.26, se παῖς (*garoto*) for traduzido como "filho" e não "servo". Se a idéia de "Filho" for inerente nos Cânticos do Servo (como acham alguns estudiosos, com referência a "meu escolhido" em Isaías 42.1), então não há nenhum problema. Talvez Atos esteja deliberadamente utilizando uma palavra ambígua; o olho da fé o verá corretamente como "Filho de Deus", enquanto que o descrente não se ofenderá. A confissão do eunuco etíope (At 8.37): "Creio que Jesus Cristo é o Filho de Deus" não está no melhor MS, conseqüentemente não é, com toda probabilidade, parte do texto original. O único caso certo é Atos 9.20, onde Saulo, ao se converter, imediatamente proclama Jesus nas sinagogas de Damasco como "Filho de Deus", juntando isto com as provas escriturais da sua messianidade: mas isso pertence corretamente à próxima seção.

b. *O período paulino em Atos*. Este cobre Atos 13-28, com o acréscimo de Atos 9.20. Os judeus compreenderam totalmente a natureza da afirmação feita por Paulo sobre como significando plena divindade de Jesus. Essa situação é mostrada em sua conspiração para matar Paulo (9.23). Paulo não demonstra qualquer preocupação em evitar essa colisão; ele sempre foi um "agitador" por reputação (17.6; 21.21; 24.5). Como ele pôde ter

pregado nas sinagogas de Damasco e Jerusalém é demonstrado pela sua pregação registrada na sinagoga de Antioquia da Pisídia (13.16-41). Ele associou a filiação divina de Cristo não a seu nascimento (como fizeram Mateus e Lucas) nem a seu batismo (como fez Marcos), porém a sua ressurreição citando o messiânico Salmo 2.7 como prova (At 13.33). Estes três aspectos são complementares, não mutuamente exclusivos; e Paulo não compreende a ressurreição de Cristo em um sentido "adocionista", como se o homem Jesus tivesse se tornado o Filho de Deus somente quando ressuscitou da morte. A ressurreição tem, porém, um valor evidente, como o selo de Deus à verdade das reivindicações de seu Filho (cp. Rm 1.4). A falta de mais referências ao título em Atos pode ser porque Atos não contém nenhum relato adicional detalhado da pregação "judaica" de Paulo. O conceito não seria inserido tão naturalmente na pregação evangélica ou apologética aos gentios.

4. O significado ao mundo pagão. Isto pode explicar a aparente ausência do termo na pregação de Paulo aos gentios, comparado a sua ocorrência freqüente nas epístolas. Ao judeu incrédulo, o termo "Filho de Deus" se de fato comunicava a igualdade com Deus, era um título de blasfêmia; mas ao pagão não convertido, era sem sentido e banal. Nos tempos helênicos, o título θεῖα ἄνδρες (*homens divinos*) era livremente aplicado a vários mestres religiosos e supostos operadores de milagres (por exemplo, o neopitagórico Apolônio de Tiana). Embora nas mentes dos instruídos o adjetivo possa ter sido "insípido", para a multidão crédula sem dúvida ele tinha força total. Além do mais, a mitologia greco-romana estava repleta de histórias de heróis e semideuses gerados como resultado de relação sexual entre deuses e mortais. Esses seres eram descritos como "filhos dos deuses" e eram normalmente considerados detentores de poderes miraculosos. Essas histórias eram completamente ofensivas ao pensamento judaico e cristão, por causa da compreensão física da geração divina e do comportamento imoral doravante atribuído aos deuses. Qualquer empréstimo desta fonte é portanto impensável, apesar das opiniões de Bultmann. Outra área de atribuição de divindade aos homens era a do parentesco divino. O helênico *diadochio*, reis sucessores, que vieram depois de Alexandre, regularmente se proclamavam como divinos, ou pelo menos descendentes dos deuses. O próprio Alexandre foi saudado como "filho do deus" pelos sacerdotes do oráculo do deserto de Amon, como qualquer faraó antes dele. Sem dúvida isto era mais por razões políticas do que religiosas, embora templos e altares tenham sido dedicados a esses reis. Na ocasião do NT, templos foram erguidos a "Roma e Augusto"; um imperador era *divus* e *divi filius deus* e *filho de deus*. O conceito perdeu todo sentido verdadeiramente religioso ao pagão, mas ainda afrontava a teologia judaico-cristã; conseqüentemente, os cristãos não poderiam ter tomado emprestado sua doutrina do paganismo. Inversamente, os gentios, acostumados à metáfora insípida, dificilmente poderiam apreciar tudo que significava a reivindicação cristã. O Gnosticismo também foi sugerido por Bultmann como uma possível fonte; porém o Gnosticismo era em si um tumor parasítico do Judaísmo e o Cristianismo. Não obstante, se o termo já havia de fato estado em uso no meio dessas seitas especulativas heréticas, esta é ainda outra razão pela qual os pregadores deveriam pensar bem antes de usá-lo no evangelismo dos gentios. Para os cristãos, quando foi dado ao termo sua definição e conteúdo teológico pela pessoa e obra de Cristo, tal restrição não se tornou necessária; isto explicaria seu amplo uso em João e nas epístolas. Considerando as ambigüidades mencionadas acima, é difícil ter certeza da força exata da declaração do centurião na cruz (Mc 15.39); mas certamente a igreja cristã a viu como uma prefiguração da sua própria crença.

5. O uso nas epístolas de Paulo. a. *As primeiras*. Gálatas 2.20 é a referência mais antiga; visto que Paulo pode sumarizar o modo de vida cristã como "fé no Filho de Deus" (cp. At 9.20). Isto não é mera descrição da pessoa de Cristo separada da sua obra; o Filho de Deus é caracterizado como aquele "que me amou e se deu por mim". Como sempre no NT, a filiação está relacionada à soteriologia. Romanos 1.3,4 define Cristianismo como "o evangelho a respeito do Filho (de Deus)" e descreve Cristo como "designado Filho de Deus com poder, segundo o espírito de santidade pela ressurreição dos mortos". Com base nesta e outras declarações, Bultmann restringe o uso do título "Filho" ao Cristo ressuscitado; porém isto é ignorar a evidência dos evangelhos; é também ignorar o argumento de Paulo. A filiação vinculada à ressurreição de Cristo e, portanto, a ressurreição pelo poder do Espírito é uma prova de filiação. A ligação de pensamento entre a ressurreição e a filiação é inteiramente paulina (cp. At 13.33), como é a ligação entre a filiação e o Espírito. "Filho de Deus" é enfatizado no contexto de Romanos,

pois é colocado ao lado de "segundo a carne, veio da descendência de Davi", referindo-se ao aspecto natural do nascimento de Cristo. Pode-se argumentar que Gálatas 2.20 e Romanos 1.3,4 são oriundos de um pano de fundo de controvérsia, num ambiente judaico; porém 2 Coríntios 1.19 é certamente neutro e gentílico. O conteúdo da pregação cristã é definido como sendo "o Filho de Deus". Considerando a menção de "Deus" no v. anterior, a frase deve ter sua força total. A pista para seu significado para Paulo encontra-se a seguir: "Quantas são as promessas de Deus, tantas têm nele o sim." O "Filho de Deus", então, é um cumprimento e expressão positivo de tudo que Deus prometeu e revelou ser ele mesmo; isto é virtualmente igualdade com Deus.

b. *As últimas*. Efésios 4.13 representa a teologia paulina posterior. A maturidade espiritual, que é o objetivo de todo o ministério cristão, é descrita como "conhecimento do Filho de Deus". É difícil separar isso da idéia "joanina" expressa em Lucas 10.22, que conhecimento do Filho é também conhecimento do Pai. Isso, por sua vez, significa que a filiação é definida em termos de unidade com Deus. Colossenses 1.15-20 contém a cristologia mais avançada do NT; e tudo é atribuído ao "Filho amado" de Deus, como o v. 13 esclarece. Ele não é apenas o agente preexistente da criação, mas também o objetivo da criação; e a filiação recebe uma nova dimensão em termos de autoridade do novo "povo de Deus", a igreja. Sua principal reivindicação de filiação é a "imagem do Deus invisível", em quem "reside toda a plenitude (de Deus)".

6. Evidência joanina. a. *Inicial*. O quarto evangelho de maneira alguma vai além da teologia claramente expressa em Mateus 11.25-27, e sugerido em vários outros lugares na tradição sinótica. Nenhum leitor negaria que João organiza seu material diferentemente, todavia, e que ele apresenta o sentido completo de conceitos latentes. Assim, João abre seu evangelho com uma forte declaração da teologia do Logos; Jesus Cristo é a preexistente Palavra de Deus, ativo na criação, e isto está firmemente ligado a sua filiação divina (Jo 1.14 é uma explicação de 1.1-3). Para uma discussão sobre a teologia do Logos, *veja* CRISTOLOGIA; em João, a filiação é sempre tida neste pano de fundo cósmico, como em Hebreus e nas epístolas posteriores. A tarefa do Filho é demonstrar a glória do Pai (Jo 1.14) e tornar o Pai conhecido (1.18); a essência da filiação é a revelação do Pai. A singularidade da filiação de Cristo é exposta pelo uso de μονογενής (*único*) para descrevê-lo (1.14,18; 3.16) (*Veja* GERADO). Outra observação de distinção é que somente Jesus é υἱός (*Filho*) de Deus; outros que entram em uma relação de filiação por crerem em seu nome são apenas τέκνα (*crianças*) de Deus. Esse uso em João é muito consistente para ser acidental, e deve corresponder a uma diferença de *status*. Nem a posição de Cristo é estabelecida meramente por um ato de geração; ela é um gozo contínuo de um relacionamento único (1.18; "O Filho unigênito, que está no seio do Pai"). Como Marcos, João não se refere diretamente ao nascimento virginal, embora alguns vejam na leitura do Texto Ocidental de João 1.12,13 uma referência (singular para o plural). João sabe que o Filho vem diretamente de cima (6.41); também que os judeus crêem nele como o filho de José e Maria (6.42). Em estilo joanino típico, ele não explica o enigma, pois não é enigma algum para o crente.

b. *Confessional*. A filiação de Cristo foi revelada aos homens durante seu ministério terreno e durante um estágio inicial. O testemunho de João Batista ("ele é o Filho de Deus", 1.34) está baseado na posse de Cristo e no gozo contínuo do Espírito. A confissão de Natanael segue em 1.49: "Mestre, tu és o Filho de Deus, tu és o Rei de Israel!" e está baseada no conhecimento perfeito demonstrado por Jesus (cp. Jo 4.29). Alguns críticos rejeitam essas frases com base em que nos sinóticos João Batista não deu esse testemunho completo, embora ele claramente testifique sobre o *status* messiânico de Jesus (Mt 3.11,12). Eles também objetam que, nos sinóticos, uma confissão pessoal como a de Natanael ocorre somente em uma data posterior (Mt 16.16). Essas contestações não são válidas. João sabia de uma confissão petrina bem mais tarde, embora ele a descreva um tanto diferentemente (Jo 6.69). Ademais, a confissão de Natanael é expressa em termos bem judaicos, inaceitáveis ao Cristianismo gentio posterior ("Rabi", "Rei de Israel"). A confissão de Marta em 11.27 é uma das mais completas no evangelho, ligando os três conceitos de Cristo, Filho de Deus e aquele que há de vir; outrossim, ela segue as mesmas linhas. É interessante, como um elo paulino, que o testemunho de Marta esteja em um contexto de ressurreição.

c. *Reivindicações pessoais*. João 10.36 é um exemplo claro de Cristo deliberadamente reivindicando o título para si mesmo no meio de uma controvérsia e estrito argumento teológico. Está também no contexto de uma reivindicação de uni-

dade com o Pai (10.30), demonstrando assim em que sentido é entendida a filiação. Cristo justifica seu uso do título com base na premissa de que ele é aquele "a quem o Pai santificou e enviou ao mundo". João 10.35 pode ser uma referência dissimulada à teologia do Logos, mas em todo caso, as palavras de Cristo não podem ser compreendidas *como sendo menos do que uma reivindicação* de plena igualdade com Deus. Existem também, como nos sinóticos, várias outras passagens em João onde Jesus fala de si mesmo como "o Filho" em distinção de "o Pai", em um sentido que não deixa dúvida em relação à forma como ele entendia a singularidade do relacionamento.

d. *O testemunho dos inimigos de Cristo.* João 19.7 é a confirmação pelos judeus de que Jesus "a si mesmo se fez Filho de Deus"; novamente, eles consideraram isto como blasfêmia digna de morte, de modo que eles compreenderam a filiação em termos de igualdade com Deus. Isto ocorre em uma seção de João repleta de "teologia do Rei" (Jo 18.33—19.22). É provável então que João esteja pensando no rei messiânico do Salmo 2, que é saudado como o Filho de Deus.

e. *Conclusão.* Finalmente, o propósito de todo o evangelho, como declarado em João 20.31, é gerar a fé "que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus" (a confissão primitiva de batismo). Do começo ao fim, João associa a filiação à messianidade. A filiação tem um objetivo soteriológico (3.16; 5.25). As epístolas joaninas reiteram estas verdades ainda mais fortemente, mas não exigem tratamento separado.

7. Uso em Hebreus. a. *Princípios gerais.* Em Hebreus a filiação divina de Cristo não é apenas declarada, mas reivindicada pelo autor. Hebreus, ainda mais que João, portanto, chega bem perto de uma definição teológica completa da filiação, ainda mais extraordinária é que o livro é uma produção judaica (mesmo se for judaico-helenista). Definição controversa é de fato exigida pelo plano geral de Hebreus, pelo qual os ataques dos judeus são enfrentados diretamente. Ponto a ponto, ele demonstra a superioridade de Jesus aos "mediadores" da primeira aliança do Judaísmo. Isto inevitavelmente leva à extensa discussão sobre a natureza da filiação de Cristo, pois é como Filho de Deus que ele é superior a todos os outros.

b. *Versículos de abertura.* Em Hebreus 1.1,2, a superioridade de Cristo sobre os profetas do AT é enfatizada, uma vez que ele trouxe uma revelação completa e final de Deus, de quem ele é porta-voz. Isto está bem próximo da teologia joanina. Cristo é também Filho porque ele também é herdeiro do universo de Deus. Até aqui, talvez até o messianismo "adocionista" judaico possa concordar; porém não quando ele é descrito como aquele "por meio *de quem ele também criou o mundo" (1.2). Esta é a* teologia da sabedoria preexistente, familiar em Alexandria, ou então teologia direta do Logos do tipo joanino. Em ambos os casos, o Filho é identificado como o "Cristo cósmico", como em Colossenses 1.15-20. Em Hebreus 1.3, Cristo é "Filho" porque ele "é o resplendor da glória e a expressão exata do seu "ser". Isto é semelhante à definição cristológica de Filipenses 2.6 (embora não haja referência à filiação, a obediência é enfatizada).

c. *Desenvolvimento do argumento.* Quando Cristo é tido como superior aos anjos por causa do seu "nome" (Hb 1.4), este é claramente seu título como Filho (1.5). Além do mais, ele é filiação por geração (cp. 1.5, citando Sl 2.7). Para se guardar contra o pensamento "adocionista", o autor afirma a preexistência de Cristo; seu nascimento é descrito como "quando ele [Deus] introduziu o primogênito no mundo" (Hb 1.6). Sua imortalidade é afirmada mais adiante em 1.8-12. A comparação a Moisés leva à definição de 3.5,6. O *status* de Moisés era apenas o de um servo; a posição de Cristo é a de um Filho. Realmente, a essência de ambos é vista como estando na "fidelidade". Hebreus 5.8 pode ser comparado, onde a natureza essencial da filiação é observada no ato de obedecer (como em Fp 2.8). A superioridade de Cristo ao sumo sacerdote araônico é demonstrada novamente mediante sua proclamação como Filho de Deus (4.14). A filiação é por genealogia; o Salmo 2.7 é citado, como também o Salmo 110.4, o último por causa da referência ao sacerdote-rei Melquisedeque.

d. *Filiação e soteriologia.* Outra ocorrência extraordinária é Hebreus 6.6: "Crucificando... o Filho de Deus." Isto tem um som paulino e soteriológico que lembra Gálatas 2.20. Bem pode ser uma referência ao uso freqüente do título "Filho de Deus", por amigos e inimigos igualmente, no relato evangélico do julgamento e da crucificação de Cristo. É também um lembrete final de que o sofrimento e a morte são, para o NT, o caminho do Filho de Deus, tanto quanto o caminho do Messias, uma vez que a essência da filiação é a obediência.

BIBLIOGRAFIA. Somente livros publicados em ou depois de 1955 são listados; para outros livros, veja citações em Cullmann e Stauffer.

E. Stauffer, *NT Theology*, (1955); R. Bultmann, *Theology of the NT* (1955); W. F. Arndt e F. W. Gingrich, *Greek-English Lexicon of the NT*, (1957); C. E. B. Cranfield, *The Gospel According to Saint Mark*, (1959); A. Robert e A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, I (1959); C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, (1963); C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, (1963); O. Cullmann, *The Christology of the NT*, 2ª ed. (1963); J. Danielou, *A History of Early Christian Doctrine*, I (1964); W. G. Kummel, *An Introduction to the NT* (1965). Para bibliografia adicional, *veja* CRISTOLOGIA.

R. A. COLE

FILHO DO HOMEM, O (בן־אדם; ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Usado por Mateus 32 vezes; Marcos, 14; Lucas, 26; João, 12; Atos, 7; Hebreus, 1; e Apocalipse, 2 — um total de 94 vezes no NT — sempre pelo próprio Cristo, exceto em Jo 12.34; At 7.56; Hb 2.6 e Ap 1.13; 14.14). Tradicionalmente o título Filho do homem foi empregado para designar a humanidade humilde de Cristo em distinção de sua natureza divina. Certamente este significado está envolvido, porém um significado mais profundo emerge de um exame mais íntimo do seu uso.

1. Fontes do AT e da Apócrifa. Em Ezequiel 2.1-3 "Filho do homem" claramente designa "um filho de Adão por descendência" (Girdlestone, pág. 46) como em outros lugares nesta profecia onde ocorre 57 vezes. A designação no Salmo 8.4, do qual a passagem em Hebreus é citada, parece ser aplicável tanto ao homem mortal quanto a Cristo em sua encarnação e identificação humana com o homem. O Salmo 80.17, um apelo, durante o declínio nacional, para aparecer um herói e redimir Israel, bem pode ter influenciado a consciência messiânica de Jesus (Stalker, ISBE, V. 2829).

A ocorrência mais importante da frase "Filho do homem" é encontrada em Daniel 7.13. Ali pode referir-se principalmente a uma personificação do Israel ideal ou os santos do Altíssimo (Herbert G. May, IB, V, 76), porém o significado mais profundo parece sugerir uma figura messiânica (*veja* Kennedy, IB, VI, 461).

Embora alguns estudiosos tracem o uso por Jesus do termo Filho do homem à literatura Apócrifa e Pseudepígrafa, especialmente o livro de Enoque, isto é categoricamente negado tanto por Strachan quanto por Campbell. A noção de Hans Lietzmann, adotada por Wellhausen, de que o título Filho do homem é derivado da palavra aramaica *barnash*, sendo esta língua que eles presumem que Jesus falava, e a palavra significando vagamente "qualquer um" ou "todo homem", foi aplicada a Jesus na Ásia Menor na primeira metade do 2º séc., e mais tarde incorporada aos evangelhos, é categoricamente negada por Stalker e Dalman, e posteriormente admitida pelo próprio Wellhausen como indefensável (Stalker, pág. 2830).

Em Daniel 10.16,18 lemos "uma como semelhança dos filhos dos homens" — *como um Adão*, e mesmo assim não um *Adão*, por ainda não estar encarnado (Girdlestone, pág. 47). O termo hebraico *Enosh* é, às vezes, utilizado como um paralelo a *Ben-Adão*, o filho do homem (Jó 25.6; Sl 8.4; 90.3; 144.3, ibid. pág. 50).

A palavra hebraica (גבר), "o homem como um ser poderoso", é usada por Jeremias em um sentido especial, que Girdlestone considera como uma alusão messiânica "... o Senhor criou cousa nova na terra: uma mulher protege um homem", "literalmente, 'uma fêmea protegerá (ou cercará) um Poderoso'" (Jr 31.22; cp. Is 7.14; ibid. pág. 54).

2. O uso do termo Filho do homem no NT. Estudiosos diferem em relação a se Jesus aproveitou o uso do termo Filho do homem de Ezequiel para enfatizar sua humanidade e sua dependência do Pai para a execução da sua obra terrena (cp. Nm 23.19; Jó 25.6; Hb 2.11). A designação no Salmo 8.4, do qual Hebreus 2.6 é citação, parece ser aplicável tanto ao homem mortal quanto a Cristo em sua encarnação e identidade humana com o homem. Parece não haver dúvida que a autoconsciência divina de Jesus se desenvolveu a partir da sua primeira visita ao Templo na idade de 12 anos (Lc 2.41-52) até sua crucial experiência na cruz. Evidentemente, ao passar pelas sucessivas crises de seu batismo (Mt 3.13-17), tentação (4.1-11), transfiguração (17.1-13), premonição da morte e ressurreição (20.17-19), a entrada triunfal (21.1-11), o lamento sobre Jerusalém (23.37-39), a última ceia pascal (26.17-35), Getsêmani (26.36-56), seu julgamento final (26.57-27.26) e, finalmente, seu grito na cruz "está consumado" (Jo 19.30). Ele emergiu com uma consciência sempre crescente da sua unidade divina com o Pai (Jo 8.16; 10.30-38).

A ocorrência do título Filho do homem utilizada por Cristo para si mesmo aponta para certas características importantes sobre sua natureza e ser humano-divino. (1) Filho do homem significa a messianidade de Cristo. Embora Jesus use o

termo como descritivo de sua messianidade, ele consistentemente evita sua aplicação a si mesmo por causa das conotações materialistas e políticas que tinha para o povo judeu da sua época. Embora alguns judeus do 1º séc. possam ter identificado o termo Messias com o Filho do homem, isto foi excepcional. Não há dúvida que os primeiros cristãos fizeram isso (E. Johnson, IB, VII, 343, 344). (2) A encarnação de Cristo é logo ligada em seu ministério ao título Filho do homem (Jo 3.13). A singularidade de Cristo é sugerida nas suas palavras a Nicodemos: "Ora, ninguém subiu ao céu, senão aquele que de lá desceu, a saber, o Filho do homem"; e sua onipresença é subentendida nas palavras "que está no céu". Se esta frase é genuína (permitida pelos textos Ocidental, Cesariano e Sírio), isto comprova sua deidade. Assim, o Filho do homem é Deus *do céu*, em forma humana *na terra* e, ao mesmo tempo, *no céu*. Sua natureza encarnada humana-divina reflete o propósito e o caráter da sua missão — Deus *em* e *com* o homem reconciliando-o com Deus (cp. Jo 1.14; 12.13; *veja* Clarke, I, 532, 533; Wilber F. Ward e Arthur John Gossip, IB, VIII, 507, 508). A cruz redentora de Cristo deixa explícito o significado da encarnação no v. 14. (3) Filho do homem identifica Cristo com uma humanidade dependente (Mt 8.20; Lc 9.58). Quaisquer que sejam as exigências colocadas sobre o escriba para o discipulado (Mt 8.19), ele e todos os outros seguidores encontrariam um entendimento humano e comunhão comuns na privação e sofrimento mais profundo com Deus como o Filho do homem. (4) Filho do homem significa a missão autoritativa e redentora de Cristo (Mt 9.6 e paralelos; Lc 19.10). Por mais que autoridade de "as chaves do reino" possa ser entendida (Mt 16.19), Deus preservou exclusivamente para o Filho do homem a autoridade para perdoar pecados na terra, embora seja permitido ao homem absolver pecados no sentido de declarar o perdão aos seus companheiros quando eles atenderem às exigências divinas (*Harper Study Bible*, pág. 1450, comentário sobre 9.6). (5) Filho do homem significa a vitória redentora total de Cristo (Jo 3.14). É provável que a analogia que Cristo fez entre "a serpente sobre uma haste" no deserto (Nm 21.9) e o Filho do homem sugere muito mais do que sua morte. Aliás, a morte de Cristo, como é ensinado por todo o NT, é inseparável da sua ressurreição e ascensão. Assim, conseqüentemente, o levantar do Filho do homem aqui parece prefigurar a vitória completa da obra redentora de Cristo na sua morte expiatória, ressurreição gloriosa e ascensão consumada. Clarke acha que a analogia pode incluir até mesmo sua obra mediatória (págs. 532, 533; *veja também* Wilber F. Howard em apoio a esta posição, IB, VIII, 508). Clarke diz que a tradição judaica considerava a serpente como um tipo de ressurreição (ibid.). Esta opinião está de acordo com as palavras de Cristo no versículo que precede, onde ele fala em ascender para o céu (cp. Dn 7.13; Mc 14.62; At 7.56). (6) Filho do homem significa o senhorio universal de Jesus Cristo (Mc 14.62). O senhorio universal de Cristo é declarado no seu prefácio à grande comissão onde ele reivindica "toda a autoridade... no céu e na terra" (Mt 28.18) e como é expresso aos seus discípulos em Atos 1.8. Aliás, é o senhorio universal de Cristo que constitui o dever da pregação apostólica em Atos. A palavra "Senhor" em aplicação ao Cristo ressuscitado ocorre 110 vezes em Atos — mais freqüente e mais importante do que qualquer outra palavra no livro (cp. Mt 3.3; Mc 2.28; Lc 6.5). (7) Filho do homem significa preeminentemente o julgamento final de Jesus Cristo (Mt 13.41,42; 19.28). Cristo é qualificado como Juiz de todos os homens porque ele, por meio da sua encarnação, tornou-se um com todos os homens, e ainda manteve sua deidade. Paulo, no seu discurso em Atenas, deixa claro esta função climática e final de Jesus Cristo (At 17.31), como também o faz na sua carta aos Romanos (2.16). E João vividamente retrata esta função do Filho do homem no grande julgamento final.

BIBLIOGRAFIA. A. Clarke *The New Testament of Our Lord and Saviour Jesus Christ*, I (s. d.), 532, 533; R. B. Girdlestone, *Synonyms of The Old Testament* (1897), 45-47; K. Lake e F. J. Foakes-Jackson, *The Beginnings of Christianity*, I (1920), 368-384; C. H. Kraeling, *Anthropos and the Son of Man* (1927); J. Stalker, ISBE, V (1939), 2829; H. B. Sharman, *Son of Man and Kingdom of God* (1943); G. S. Duncan, *Jesus, Son of Man* (1947); S. E. Johnson, IB, VII (1951), 343, 344; W. F. Howard e A. J. Gossip, IB, VIII (1952), 507, 508; C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (1953), 241-249; H. G. May, IB, VI (1956), 76; S. E. Johnson, IBD, IV (1962), 413-420; H. Lindsell, *Harper Study Bible*(1964), 1450.

C. W. CARTER

FILHOS DAS BODAS (οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφωνος, *convidados para o casamento*). Termo empregado pela ARC em Mateus 9.15; Marcos 2.19 e Lucas 5.34. Na ARA temos "convidados para o casamento"; na NVI "convidados do noivo"; e na BJ "amigos do noivo".

FILHOS DE DEUS

I. Termos bíblicos e seu uso

בני האלהים (fem., בנה) ou sem o artigo; "filhos ou crianças (f., filhas) de Deus"; בני אלים no Salmo 29.1; 89.6 é traduzido por "filhos de Deus" na ASVmg seguindo a LXX, mas a RSV e a NVI traduzem como "seres celestiais", enquanto que a ARA usa "filhos de Deus" na primeira e "seres celestiais" na segunda, a ARC "filhos dos poderosos" em ambas. בני עליון, uma vez "filhos do Altíssimo" repetido por nosso Senhor em Lucas 6.35. Υἱοί θεοῦ e τέκνα θεοῦ, "filhos" e "crianças" de Deus; Τέκνα sugere uma "comunhão da natureza com a perspectiva de desenvolvimento" (assim Westcott nas epístolas de João); υἱοί indica também "o status reconhecido e os privilégios legais reservados para os filhos" (Sanday e Headlarn sobre Rm 8.14). Alguns (como Westcott e Hendrikson) ressaltam a distinção, outros consideram-na simplesmente estilística (C. F. D. Moule, IDB s.v.). Há uma diferença, mas apenas na ênfase geral.

A frase bíblica "filho de" tem uma ampla gama de significados, como indicado a seguir: (1) envolvido em, e assim caracterizado (um uso comum, mas de pouca relevância aqui); (2) em relacionamento com, por descendência ou consentimento; (3) originando uma afinidade ou semelhança natural de; (4) gozando os privilégios e as potencialidades de, o sujeito genitivo. A ambigüidade é mais geral no AT e as ricas implicações da frase são encontradas em passagens relacionadas à paternidade divina. Estas ocorrem quase que exclusivamente em declarações proféticas; por isso a frase coletiva בני (*bᵉn'* [meu filho]) é encontrada, e ocasionalmente בני (*bânây* [meus filhos]), e.g., Ezequiel 16.21. בני é usado freqüentemente em paralelo com בכור "primogênito" (e.g., Êx 4.22; Jr 3 1.9).

No NT os termos associados são υἱοθεσία, "adoção", nas epístolas paulinas; frases como ἐκ θεοῦ γεννηθῆναι, "nascido de Deus", que é caracteristicamente joanina (cp. 1Pe 1.23). Ἀποκεῖν, "gerar", (uma palavra que sugere maternidade) aparece uma vez (Tg 1.18). O pensamento de permanência no relacionamento é estabelecido em todos os aspectos da idéia.

II. Concepções do Antigo Testamento

Em notável contraste com as crenças dos povos vizinhos, a paternidade de Deus nunca é considerada no AT num sentido biológico, e esse fato afeta todo o ensino bíblico sobre o assunto. (Referência à idéia pagã aparece em Jr 2.27). A idéia de filiação aparece de diversas maneiras.

A. Seres angelicais. Em Jó 1.6; 2.1; 38.7 (LXX ἄγγελος); Salmo 29.1; 89.6; Deuteronômio 32.8 (LXX, DSS: cp. Dn 10.5-13), a frase se refere claramente a seres angélicos, que formam um tipo de comitiva de Yahweh. Uma forma aramaica encontrada em Daniel 3.25 é interpretada dessa forma em 3.28. A linguagem parece ser primitiva, importada da mitologia corrente. A passagem de Gênesis 6.1s. se interpretada dessa maneira de fato parece singularmente mitológica na Escritura (cp. Lc 20.35s.; mas cp. Jd 6s.); mas outras explicações, por exemplo, como a que se refere à linhagem de Sete, tornariam esse uso lingüisticamente singular (veja discussão em ISBE, *Sons of God* [OT]).

Os anjos são considerados filhos de Deus porque possuem uma natureza espiritual semelhante a de Deus por criação.

B. Juízes e governadores. O Salmo 82.6 chama os magistrados de "deuses" e "filhos do Altíssimo". Alguns estudiosos consideram isso um caso especial dentro do A., mas tal consideração vai contra o contexto e o uso por nosso Senhor (Jo 10.34s.); e é apoiado por Êxodo 21.6 da LXX, cp. 22.28. O uso provavelmente vem da idéia de juízes como representantes divinos, mas pode haver alguma analogia com o status dos reis davídicos (veja C3, abaixo).

C. Israel. Esse é o uso característico da idéia no AT.

1. *Israel, como uma nação,* é chamado por Yahweh de "meu filho, meu primogênito" (Êx 4.22s., cp. Jr 31.9; Os 11.1). Israel é o objeto especial do seu cuidado, dom, misericórdia e — uma idéia especialmente relevante para todo o Judaísmo — castigo. A resposta filial de Israel devia ser obediência e confiança (cp. Is 1.2), adoração (Êx 4.22s., LXX especialmente Ml 1.6). Deuteronômio 32 resume os principais fundamentos da filiação de Israel: por criação de Deus (cp. Is 64.8), por eleição (cp. Dt 7.7) e por redenção (cp. Is 43.1-6); em uma palavra, por aliança (cp. Dt 14.1s.). J. Swetnam, em *Biblica* (1966), tem uma sugestão interessante de que o uso da LXX de διαθήκη surge de sua correspondência a uma aliança de adoção com o propósito de livrar da escravidão, que pode ser aplicada à auto-dedicação cúltica a um deus. A idéia biológica aparece em Deuteronômio 32.18,

mas apenas como uma impressionante metáfora. Em outro lugar a noção de aliança é enfatizada pela descrição de Israel como a esposa de Yahweh; e em Jeremias 3.4 aparentemente as duas idéias se combinam.

2. *O indivíduo israelita.* Consideramos a idéia dos filhos de Israel como gerados para Yahweh (Ez 16.20s. [LXX τεκνα]; 23.4,37). Esse individualismo encontra também outras fontes: em sua desobediência (Dt 32.19) e restauração (Jr 3.14-22) e na correta consideração dos compatriotas (Sl 73.15; Ml 2.10). À medida que a vida nacional declinava os profetas tendiam a apelar por uma resposta individual do "remanescente". O Salmo 103.13 ressalta a bem-aventurança filial da alma fiel, uma idéia que continua no período intertestamentário (Sab Sal 2.18).

3. *O rei davídico.* Como ungido do Senhor, o rei personificava a aliança nacional tanto em suas implicações imediatas quanto futuras. Em 2 Samuel 7.14 sua filiação divina recebe ênfase particular de modo especial ("lhe serei por pai . . . ele me será por filho"). No Salmo 2.7 sua designação como rei e filho é chamada de "gerei". De forma semelhante no Salmo 89.27 ele é chamado de "meu primogênito", onde as bênçãos da filiação são o objeto de grandes promessas que, de maneira significativa, contribuem para a esperança messiânica do AT.

D. Humanidade. Embora a idéia do homem como criado à imagem de Deus lhe tenha amplamente o direito de ser chamado בן־אלהים, de fato a idéia nunca é explicada. O versículo "Não temos nós todos o mesmo Pai?" (Ml 2.10) pode se referir a Abraão, e ele prossegue condenando o casamento misto, restringindo a idéia aos judeus. Ao mesmo tempo há indicações de que os não israelitas poderiam se tornar filhos de Deus, (1) por inclusão em Israel (e.g., Raabe e Rute); (2) mesmo à parte das relações nacionais (Is 63.16); (3) mesmo como gentios (Is 45.9-13; cp. 19.24). Dessa forma o AT lança o fundamento para o universalismo do Evangelho.

E. A idéia de maternidade. O AT evita tanto a sexualidade quanto a sentimentalidade em sua concepção do relacionamento filial, mas não negligencia por inteiro o elemento maternal. Sua obra criadora é descrita em termos de uma mulher em trabalho de parto (Jó 38.28s.; Sl 90.2; cp. Israel, Dt 32.18). A sabedoria é "eu nasci" (Pv 8.24, "fui gerada" ARC). O amor de Deus por seus filhos é maior que o amor materno (Is 49.15). Ele tem saudades deles como uma mãe (Jr 31.20) e eles são educados como por mãos maternas (Is 46.3,4; Os 11.3). A idéia reaparece no Hino XIV dos DSS, e no NT em Tiago 1.18.

III. Período intertestamentário

Todos os elementos do relacionamento filial do povo de Deus aparecem, embora de modo incompleto, na literatura do período intertestamentário. Deus, como pai, é mencionado como libertando os justos (Eclo 51.1ss.; Sab Sal 2.16, cp. Mt 27.42s.), reconhecendo-os publicamente como seus filhos (Sab Sal 5.5). Ele é invocado como "Senhor, pai e soberano (Deus, v. 4) da minha vida" em Eclesiástico 23.1,4a. O verso 6 da Oração de Manassés prenuncia a idéia espiritual de descendente (cp. Mt 3.9), e em Jubileus (1.23ss.) a filiação de 2 Samuel 7.14 é reivindicada para o Israel renovado. A idéia de castigo aparece repetidamente (e.g., Eclo 18.13, Tob 13.4s.); ela é usada para explicar tanto os sofrimentos dos israelitas leais quanto a disposição de um Deus sagrado em tolerar seu pecado (cp. o pensamento de Sab Sal 14.3). Há uma notável passagem no Hino de Ação de Graças 14, onde o escritor se dirige a Deus como "pai de todos... de tua verdade", para comparar em seguida o amor de Deus ao de uma mãe e, finalmente, declarar que todas as criaturas participam deste cuidado paternal de Deus. Mas, por enquanto, isto é único nos DSS que regularmente usa abstrações como perífrases para Deus em frases análogas, e.g., "filhos da luz", "da verdade" e até mesmo "da graça". Virtualmente esta tem a força do sentido (1). (*Veja* a Seção I acima, que exclui qualquer idéia de comunhão.) Embora o ensino explícito da idéia de que os fiéis sejam filhos de Deus seja comparativamente incomum, todavia na literatura devocional do período Deus dirige-se freqüentemente a Deus como um filho dirigia-se a um pai na sociedade patriarcal da época. Pode-se dizer, portanto, que a idéia pode ser encontrada na experiência pessoal ou, pelo menos, nos desejos do coração crente.

IV. Ensino do Novo Testamento

A paternidade de Deus, que quase nunca deixa os limites da metáfora no AT, torna-se, no NT, um elemento dominante na concepção de Deus. Ele é "o Pai" absoluta e universalmente: o arquétipo de todas as paternidades (Ef 3.15, RSV, ARA, ARC

e NVI "família" = παρτία). Não é sugerido, por meio disso, a filiação universal, a não ser em um sentido estritamente qualificado.

A. Ensino de nosso Senhor. Uma leitura casual dos evangelhos pode dar a falsa impressão de universalismo aqui, até que se lembre que Cristo está falando ao povo da aliança. (Em Lucas 15, no primeiro caso, o argumento é respaldado pela aceitação de Cristo dos judeus pródigos [veja vv. 1 e 2], muitas vezes exclusivamente dos seus discípulos [e.g., Mateus 5.1]).

Contudo, ele ensina que todos são potencialmente filhos de Deus. Desfrutar do reino era privilégio de seus filhos (Lc 12.30ss.), e algo aberto a todas as nações (Mt 8.11). João 11.52 fala dos "filhos de Deus, que andam dispersos". As condições para essa afiliação estavam universalmente disponíveis: eles deviam em termos de caráter moral, ser (1) justos (Mt 13.43); (2) ministrar aos rejeitados (Mt 25.34); (3) pacificadores (Mt 5.9); (4) amar os inimigos (Mt 5.44-48). Mateus 5.48 eleva o padrão a uma altura impossível, e mostra o caminho para as condições em termos de arrependimento e fé, incumbência de todos (Lc 13.5; 15.18, onde um judeu devia reconhecer que sua filiação nacional foi perdida e era inútil). João expressamente faz da fé em Cristo uma condição essencial (Jo 1.12; 3.16), mas a mesma idéia está presente nos evangelhos sinóticos: no contexto de Mateus 13.43 encontra-se a parábola do semeador, na qual a boa semente são aqueles que aceitam a palavra do Senhor. Ele determina que entrarão no reino (Mt 7.21ss.) entre aqueles que fundamentam sua reivindicação na fé em Cristo. O famoso "fragmento joanino" (11.25ss.) ressalta a importante idéia de que nossa experiência com Deus, como filhos, é mediada apenas por Jesus como o único Filho do Pai.

É dito que os privilégios extraordinários da filiação são herança do reino de Deus: acesso a Deus em oração (7.11), confiança em sua provisão (6.25), o dom de seu Espírito (Lc 11.13), a vida eterna (Jo 3.1-16) e a semelhança com Deus (Mt 5.45).

B. Epístolas de João e Apocalipse. O uso que João faz do termo τέκνα e as idéias de geração e nascimento mostram seu interesse particular na idéia de que há uma herança espiritual, uma continuidade da vida entre Deus e seus filhos, para a qual a paternidade terrena serve como analogia. A vida do crente é espiritual e eterna (1Jo 2.25); é instintivamente antagônica ao pecado (3.9) com uma afinidade de amor familiar para com outros crentes (5.1); de fato, sua essência é o amor (4.7); e inevitavelmente supera a mera condição humana (5.4).

O aspecto mais público (sugerido pelo termo υἱός, embora João reserve esse termo para Jesus) já é encontrado no evangelho (Jo 1.12), onde a filiação é apresentada como um privilégio. Um pensamento semelhante aparece em 1 João 3.1, onde um título como esse é a concessão do amor de Deus. A passagem move-se em direção a esperança escatológica de semelhança com Cristo no "vê-lo como ele é" (cp. 2Co 3.18). Em Apocalipse 21.7 a esperança é vista como uma herança outorgada aos filhos de Deus pela fé vitoriosa na luta cósmica entre as duas paternidades, a de Deus e a do diabo (1Jo 3.10; 5.18s., cp. Jo 8.44).

C. Epístolas de Paulo. A atmosfera de *fórum* impregna o pensamento de Paulo, e seu pensamento começa com o crente como tendo o status e o privilégio de filho. O termo υἱοθεσία, "adoção", (uma prática comum daquele tempo, entre os gentios pelo menos) aparece com bastante propriedade. Além disso ele está condicionado por seu interesse dominante nos temas da salvação e da graça.

Em relação à religião judaica, Paulo vê a filiação como algo que pertence particularmente a seu povo (Rm 9.4). Ele desenvolve a idéia de aliança filial do AT como dada por eleição e promessa (cp. 2Co 6.16-18). Por isso Paulo não fala de um novo nascimento (exceto, talvez, Tt 3.5), mas de uma nova criação (2Co 5.17). A fé em Cristo torna um homem "adulto" apto a possuir uma herança e agir livremente. Por contraste, os que estão sob a lei são como "crianças" que estão sendo preparadas para se tornarem adultos, mas na prática eles não estavam em melhores condições que os escravos (Gl 3.17-4.6).

O aspecto subjetivo filiação é expresso em sua referência ao "Espírito de adoção, baseados no qual clamamos: Aba, Pai" (Rm 8.15; Gl 4.6; cp Ef 2.18; 3.12). O desejo característico do cristão é aproximar-se de Deus como seu pai no sentido mais íntimo (i.e. não no sentido formal de אבי). Paulo coloca tudo isso contra o pano de fundo negro da rebelião, alienação e cegueira espiritual universais.

A concepção paulina remonta à eternidade em Efésios 1.4s., onde é dito que Deus predestinou os crentes para serem seus filhos, em Cristo, e daí até o fim dos tempos, quando sua verdadeira condição será revelada em uma glória e cumprimento que será compartilhada por toda a ordem

natural. Paulo chama a isso de redenção dos nossos corpos e nossa adoção como filhos. Assim os filhos de Deus recebem suas heranças juntamente com Cristo (Rm 8.17-23), e eles são conformados a sua imagem como uma semelhança familiar (Rm 8.29; cp 1Jo 3.2).

O caráter moral dos filhos de Deus é mencionado como resposta ao Espírito de Deus (Rm 8.14), que imita seu Pai (Ef 5.1) e é distinto do mundo ao redor pelos ideais de santidade e irrepreensibilidade do AT (2Co 6.18; Fl 2.15).

D. Outros escritos do NT. 1. *Hebreus*. O aspecto familiar da filiação é proeminente em Hebreus, e é usado notavelmente em Hebreus 2.10-17. O escritor mostra que era apropriado para Cristo entrar para a família dos homens e sofrer como homem. Ele pode chamar "os que são santificados" de seus irmãos, tendo um parentesco comum (cp. Gl 4.1-6, e compare, nos evangelhos, que Cristo deliberadamente evita a frase "nosso Pai" para incluir a si mesmo ao lado de seus discípulos [e.g., Jo 20.17]). A idéia de crescimento e progresso é comum em toda a epístola, e no capítulo 12 ela está relacionada ao sofrimento, que é visto como disciplina de Deus, distinguindo o filho verdadeiro do bastardo. O escritor já mostrou que essa experiência de filiação tem seu protótipo no próprio Jesus (Hb 2.18; 5.8).

2. *Tiago*. A epístola fala de Deus como "o Pai" e "Pai das luzes" universal, mas em um v. sugestivo (1.17) ele ensina que "os irmãos" nascem pela "palavra de verdade" que, quando aceita na vida prática, tem poder salvador (1.21-27); e que como tal eles são as "primícias", a primeira promessa de uma nova criação, dedicadas ao Senhor (Êx 22.29).

3. *Epístolas de Pedro*. O ensino de Pedro sobre o assunto encontra-se quase que exclusivamente confinado a 1 Pedro 1 e 2. Aqui fala-se dos cristãos como "nascidos de novo"; um processo associado à ressurreição de Cristo em 1.3 e com a palavra de Deus em 1.23. Pedro parece adotar a metáfora de 1.14, onde ele ressalta o dever da obediência, e ainda mais em 2.2 onde ele exorta seus ouvintes para que desejem o leite espiritual da mesma forma que os recém-nascidos desejam o leite materno, de modo que cresçam, presumivelmente, "na graça" (2Pe 3.18). O privilégio da filiação aparece em 1 Pedro 1.3s., onde a esperança do crente consiste em receber uma herança incorruptível.

V. Resumo doutrinário

Como a paternidade de Deus é o arquétipo de todas as paternidades, assim o NT vê a filiação de Cristo, dentro da Trindade, como a fonte e o padrão da verdadeira filiação para com Deus. Filiações derivadas podem ser classificadas da seguinte forma.

1. Filiação por criação. Nessa categoria encontram-se os anjos (Hb 12.9; Tg 1.17) e todos os homens ("geração" em At 17.29; Deus é "Pai de todos" Ef 4.6; cp. Lc 3.38). O relacionamento é mantido em Cristo como o agente da criação (1Co 8.6 e Cl 1.15ss.). Esse relacionamento envolve tanto uma origem divina quanto uma afinidade e privilégio potenciais, mas corrompidos pelo pecado.

Como o Dr. Song (*Systematic Theology*, parte V, cap. 1) diz: "Deus é o Pai de todos os homens no sentido de que eles originam dele e ele os sustenta como seres pessoais que se assemelham a ele quanto a natureza. Mesmo em relação aos pecadores Deus mantém esta relação natural de Pai. É, de fato, seu amor paterno que concede a expiação".

2. Filiação por eleição. Israel era filho de Deus nesse sentido (Dt 32.6; Is 63.16; Ml 1.6) e de forma semelhante os cristãos são o Novo Israel (1Pe 1.1,2; Ef 3.6,11). Trata-se de uma forma de filiação especialmente relacionada à aliança, e provavelmente a doutrina de adoção em Cristo de Paulo enquadra-se nessa categoria. Ela envolve, em particular, o privilégio atual de possuírem a revelação salvadora de Deus em Cristo (Rm 9.5).

3. Filiação espiritual. O pecado do homem significa que esta, a mais plena experiência de filiação (às vezes chamada de "especial" em oposição a filiação "natural" ou "geral") vem por meio do arrependimento, perdão dos pecados, redenção e novo nascimento. É obra do Espírito de Deus e resulta em uma presente e consumada participação da natureza divina e semelhança moral, nos privilégios de "domínio" (e.g., Rm 5.17; 6.9,14) e na comunhão espiritual com Deus (Gl 4.6-9). Alguns consideram que aquilo que é chamado aqui de "filiação espiritual" é, na verdade, apenas a idéia de aliança expressa no sentido figurado, mas isso dificilmente é adequado para explicar a mudança radical que o NT contempla na natureza do crente e as íntimas conexões com a atividade habitadora do Espírito Santo. Certamente a experiência plena da filiação é sempre apresentada na Escritura como disponível à humanidade somente por meio da fé

em Jesus Cristo, o Senhor. (*Veja* ADOÇÃO; REGENERAÇÃO; PATERNIDADE DE DEUS.)

BIBLIOGRAFIA. Haldane sobre Romanos 8 em Romans (1816); B. F. Wescott, The Epistle of John (1883); J. S. Candlish, "God, Children of", HDB (1899); T. Whaling, "Adoption", PTR XXI (1923), 223ss.; R. A. Webb, Reformed Doctrine of Election (1947); Hendrickson, Comm. Gospel of John (1954); Kline, WTJ24 (1962), 187ss.; Jeremias, Essential Message of the New Testament, cap. 1 (1964).

J. R. PECK

FILHOS DE DEUS (GÊNESIS 6). (בני האלהים; οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ LXX). O significado desta frase em Gênesis 6.1-4 é o centro de um dos difíceis problemas exegéticos do AT. A quem se refere este título, a deidades pagãs, a líderes pagãos, aos anjos ou aos descendentes da linhagem de Sete? Entre os pagãos existem histórias mitológicas que remontam aos horeus (cerca de 1500 a.C.), que contam sobre deidades da natureza que se envolviam em relações ilícitas entre si e, em algumas ocasiões, com seres humanos. É esta passagem um pequeno vestígio dessas histórias? A maioria dos estudiosos do AT admite que mitologia erótica não é uma característica normal da literatura do AT, mesmo assim afirmam que esta é uma história assim. Neste caso, o escritor do AT alterou um mito antigo e, com embaraço, o colocou como base para o julgamento de Deus na forma de um dilúvio. Se for isto, este método é contrário ao procedimento em outro lugar no AT. Existe alguma evidência de que líderes pagãos eram chamados de "filhos de Deus" nos tempos antigos. Não há meios de provar ou não que esse significado está ligado a esta frase em Gênesis 6.1-4.

Em várias passagens do AT, como Jó 1.6; 2.1; 38.7; e Daniel 3.25, o termo parece indicar anjos ou "seres celestiais" (Cp. Sl 29.1; 89.6; onde "seres celestiais" mencionados em relação a Deus.) O argumento é que anjos caídos se casaram com mulheres e geraram filhos. Em nenhum outro lugar na Escritura são descritos como seres celestiais corrompendo a humanidade. Jesus disse que a situação de casado não se aplica aos anjos (Mt 22.30).

Os que argumentam a favor dos descendentes de Sete apontam que o termo *hā'elôhîm* (Deus) em outros lugares no AT regularmente significa "o único Deus verdadeiro" e descarta a orientação pagã para esta frase. Eles argumentam que o conceito de um relacionamento de filho entre Deus e seus adoradores não é estranho ao AT. É um conceito como também uma frase. Observe que em Deuteronômio 32.5; Salmo 73.15 e Oséias 11.1, a palavra "crianças", Heb. "filhos" ou "filho", relaciona os homens a Deus. Em Oséias 1.11 a declaração "Vós sois filhos do Deus vivo" tem o mesmo ímpeto. No NT a frase "crianças" ou "filhos de Deus" ocorre em João 1.12; Romanos 8.14; Filipenses 2.15; 1 João 3.1; e Apocalipse 21.7, em cada ocasião relacionando os homens a Deus. Estas referências são baseadas no AT em vez de em outras idéias do paganismo. Compreender "filhos de Deus" como da linhagem de Sete liga as genealogias anteriores com o dilúvio de uma maneira natural.

BIBLIOGRAFIA. E. G. Kraeling, "The Significance and Origin of Genesis 6.1-4", JNES 6 (1947), 193ss.; A. Bustanoby, "The Giants and The Sons of God", *Eternity* (Out. 1964), 19, 20; M. G. Kline, "Divine Kingship and Genesis 6.1-4", WTJ (1962), 187-204.

G. H. LIVINGSTON

FILHOTE DE CÃO, RAPOSA, LOBO, URSO, LEÃO, TIGRE, ETC. (בן, um filho; גור, um filhote). Embora um filhote seja um filhote de cachorro ou de uma leoa, etc., o termo é usado principalmente num sentido figurado nas Escrituras. Elifaz menciona que os "filhos" da leoa se espalharam porque falta presa ao leão idoso (Jó 4.11).

A Babilônia rosnará como os filhotes de uma leoa durante sua destruição (Jr 51.38) e Nínive será uma desolação onde o leão dilacera o bastante para seus filhotes que moram em covis (Na 2.11,12). Jacó profetizou, "Judá é um leãozinho" (Gn 49.9), o mesmo elogio que Moisés fez a Dã (Dt 33.22); e Ezequiel repete que os príncipes de Israel eram filhotes de leão apanhados em covas e armadilhas (Ez 19.2,3,5). (*Veja* LEÃO).

R. L. MIXTER

FILIGRANA. Trabalho ornamental em arame fino. Achados arqueológicos demonstram que o trabalho de filigrana era produzido por todo Antigo Oriente Próximo. O adereço funerário egípcio fornece alguns dos melhores exemplos com complexas reproduções de fio de símbolos divinos incrustadas com contas polidas e pedras semipreciosas.

Embora a evidência seja menos que conclusiva, eruditos bíblicos geralmente concordam que alguns dos engastes de ouro (משבצות; e.g. Êx 28.13)

das vestes do sumo sacerdote eram de filigrana de ouro (e.g. IDB). Esses são os engastes para as duas pedras de ônix das ombreiras do éfode (Êx 28.11; 39.6), os dois engastes sobre as ombreiras para as cadeiazinhas que uniam as ombreiras ao peitoral (28.13,14,25; 39.16-18) e os engastes para as doze pedras preciosas do peitoral (28.20; 39.13); este último usa uma forma hebraica levemente diferente: משבצים.

Se a interpretação acima estiver correta, o Salmo 45:13b pode ser melhor traduzido por "adornado com filigrana de ouro", em vez de "adornada... com mantos tecidos de ouro" (RSV; "vestidura é recamada de ouro" ARA).

BIBLIOGRAFIA. F. C. Toombs, "Filigree", IDB (1962).

A. C. Bowling

FILIPE (φίχιππος, *apaixonado por cavalos* ou *amante de cavalo*). Esse nome próprio ocorre trinta e oito vezes no NT e indica quatro homens diferentes. 1. Filipe Herodes I (Mc 6.17), filho de Herodes o Grande e Mariana (filha de Simão o sumo sacerdote), é distinto de Filipe o Tetrarca — embora haja razão para acreditar que seu nome não era Filipe. Josefo o chama Herodes (Jos. *Anti.* XVIII. v. 4). Ele se casou com sua sobrinha, Herodias (irmã de Agripa I e neta de Herodes o Grande), com quem ele teve uma filha, Salomé. A esposa de Filipe o deixou e contraiu uma união adúltera com o meio irmão dele, Herodes Antipas (Mt 14.3; Mc 6.17; Lc 3.19). Filipe era o próximo da linhagem a suceder Antipater, mas por causa da alegada infidelidade de sua mãe para com seu marido (Jos. *Wars* I. xxx. 7), isso foi mudado nos testamentos posteriores. Filipe viveu como um cidadão privado em comparativa obscuridade, aparentemente em Roma.

BIBLIOGRAFIA. A. H. M. Jones, *The Herods of Judaea* (1938), 176; W. Lillie, "Salome or Herodias?", LXV, ExpT (1953s.), 251.

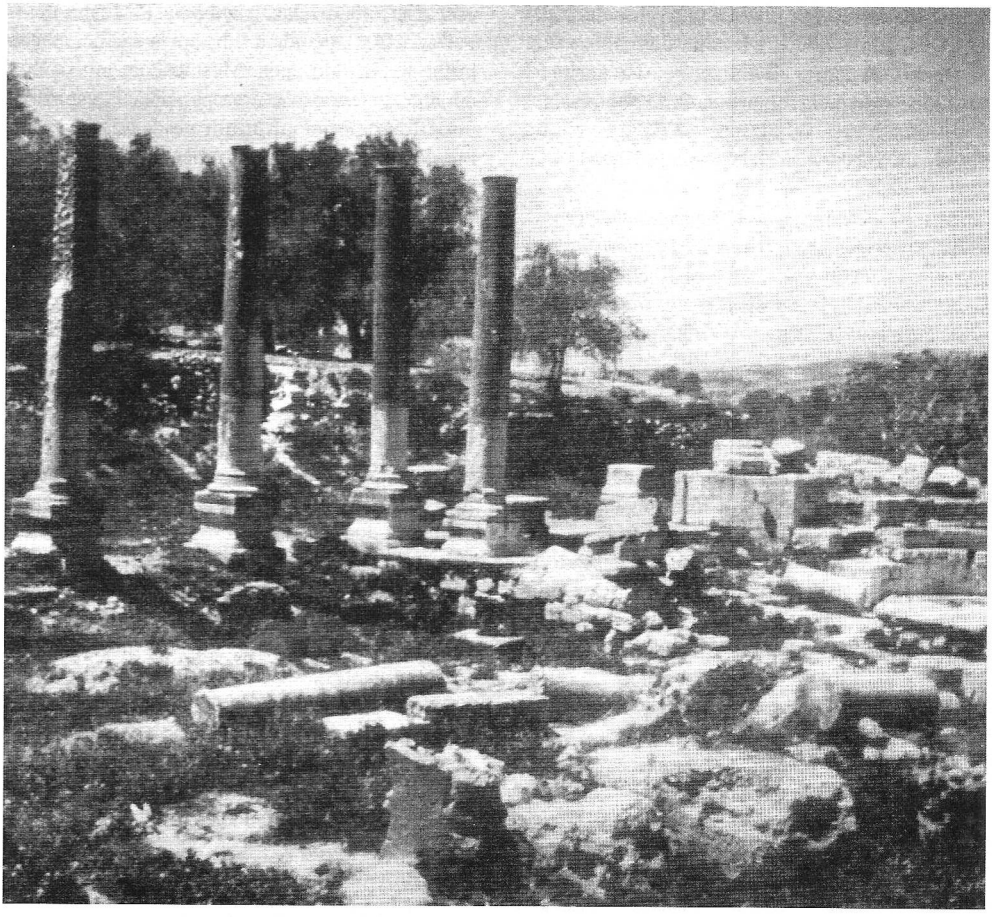
2. Filipe Herodes II, filho de Herodes o Grande e sua quinta esposa (Cleópatra de Jerusalém), foi criado em Roma com seus dois meio-irmãos, Antipas e Arquelau. De acordo com o último desejo de seu pai, Filipe foi nomeado por Augusto (4 d.C.) para a Batanéia, Traconites, Auranites (Gaulanites), e partes de Jamnia (Jos. *Anti.* XVII. viii. 1; xi. 4). As terras desse território estavam localizadas a nordeste da Palestina. Filipe governou sobre uma região escassamente populosa que se estendia para o norte e a leste do Mar da Galiléia até Damasco. Ele se casou com Salomé, filha de Herodes Filipe I e Herodias.

Lucas descreve o reino de Filipe como "a região de Ituréia e Traconites" (3.1). Τραχωνῖτις (*distrito pedregoso, irregular*) é parte do planalto da Transjordânia (OT Bashan; moderna Haurã) ao sul de Damasco. Sua característica mais distinta é uma massa preta na forma de uma pêra de lava vulcânica petrificada, medindo de 6-12 m e cobrindo uma área de cerca de 560 km quadrados. A população de Traconites era principalmente grega e síria. Em duas ocasiões ela foi colonizada por Herodes o Grande: uma vez com 2.000 idumeans, e outra com judeus guerreiros da Babilônia. Jesus a visitou uma vez durante seu ministério na Galiléia (Mt 16.13; Mc 8.27). Filo usa Traconites para descrever todo o território governado por Filipe. A palavra aparece apenas uma vez no NT (Lc 3.1).

O que Lucas queria dizer precisamente com Ituréia é desconhecido. Nem ao menos se sabe se Ἰτουραῖος é uma forma substantiva ou adjetiva (*terra* ou *povo*). Como uma área geográfica a Ituréia possivelmente sobrepôs ou até cobriu Traconites, porque a Ituréia incluía todos os distritos a nordeste da Palestina. É provavelmente impossível hoje recuperar as fronteiras exatas. As referências nas literaturas antigas são freqüentemente ambíguas e confusas.

As moedas de Filipe, diferente das de seus irmãos, trazia a imagem do imperador romano. (Foi a primeira vez que um governador judeu fez isso.) Josefo afirma que ele fundou Cesaréia de Filipe (Jos. *Wars* II. ix. 1), mas o fato é que Filipe reconstruiu Panias (a Banias moderna ao pé do Mt. Hermon) no estilo grego-romano e lhe deu um outro nome (Mt 16.13; Mc 8.27). Ele também transformou a vila de Betsaida em uma cidade e a chamou de Júlia, em honra à filha pródiga de Augusto. Essa cidade se tornou sua capital.

Filipe foi o melhor dos filhos de Herodes. Ele usufruiu de um reinado pacífico de trinta e sete anos. Em virtude da ausência de detalhes é habitual resumir seu reinado como sendo de tranqüilidade e prosperidade. Ao contrário do restante de sua família, Filipe tornou-se notável por sua justiça e moderação. Seu governo se distinguiu pela eqüidade. Ele era muito atencioso para com seus súditos. Ele lhes manifestou tanta justiça e benevolência que ganhou o afeto e o respeito deles. Ele era muito amado por seu povo. Ele parecia ser livre do espírito intrigante de seus irmãos. Sugeriu-se que ele herdou essa característica da família de sua



Ruínas do palácio de verão de Herodes em Samaria (Sebaste). © *Walvoord*



Moedas do reinado de Filipe Herodes II, trazendo a imagem do imperador romano

mãe. Ele morreu em Júlias, no inverno de 33/34 d.C. (ano 30 de Tibério), sem herdeiros.

Depois da morte de Filipe, seu território foi anexado à província romana da Síria por três anos (Jos. *Anti.* XVIII. iv. 6), mas em 37 d.C. ele foi designada a seu sobrinho, Agripa I (37-44).

BIBLIOGRAFIA. *Ephemeris Epigraphica* (1881), 537ss.; E. Schürer (org.), *The Jewish People in the Time of Christ*, I (1905), ii, 325-344; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, I (1938), 47; D. Baly, *The Geography of the Bible* (1957), 223s.

3. O apóstolo Filipe, um dos doze originais. Nas listas dos apóstolos nos evangelhos seu nome aparece invariavelmente como o quinto (Mt 10.3; Mc 3.18; Lc 6.14). A igreja primitiva acrescentou "o apóstolo" para distinguí-lo do evangelista e diácono Filipe (At 6.5). Ele era de Betsaida (Jo 12.21), talvez uma pequena vila de pescadores na costa oeste do Mar da Galiléia, casa de André e Pedro (Jo 1.44). A tradição afirma que Filipe era da tribo de Zebulom. Ele provavelmente foi o primeiro discípulo de João Batista (Jo 1.43). De acordo com uma tradição recebida de Clemente de Alexandria (Strom. iii. 4, 25; iv. 9, 73), foi Filipe que pediu permissão para enterrar seu pai antes de seguir Jesus (Mt 8.21; Lc 9.59).

Nos sinóticos Filipe é pouco mencionado, mas no quarto evangelho ele (1) é um dos primeiros (i.e., quarto) a ser chamado (1.43); (2) é um instrumento para levar Natanael a Jesus (1.45-49); e (3) é pessoalmente mencionado em conexão com a alimentação dos 5.000 (6.5-7), como também em um dos maiores discursos de Jesus (14.8). Ele é retratado como ingênuo, muito acanhado, mas uma pessoa notavelmente sóbria. Filipe era tímido e reservado; mesmo assim ele informou a Natanael que ele havia descoberto o Messias profetizado no AT (Jo 1.45). Anterior ao milagre dos pães e peixes, Jesus testou Filipe perguntando, "Onde compraremos pães para lhes dar a comer" (Jo 6.5)? Provavelmente era responsabilidade de Filipe providenciar comida (Bengel); ou talvez sua fé fosse fraca (Crisostomo).

Filipe pode ter recebido seu nome grego em honra a Filipe o Tetrarca (Lc 3.1). Seu nome explica porque os gregos que vieram para a Páscoa dirigiram-se a ele no Domingo de Ramos como mediador entre eles e Cristo (Jo 12.20-23).

Filipe era relutante em crer no reino com todo seu coração porque ele falhou em compreendê-lo: (1) Ele estava ansioso com os 200 denários para comprar pão na presença do Pão da Vida; (2) ele procurou uma revelação adicional ("Mostra-nos o Pai", Jo 14.8) quando a substância da encarnação já lhe havia sido dada. Mesmo com um conhecimento defeituoso e uma perspicácia espiritual imperfeita ele adquiriu um verdadeiro espírito missionário e foi um instrumento para levar outros a Cristo. Ele é mencionado como estando no Cenáculo entre aqueles que esperavam a vinda do Espírito Santo no Pentecoste (At 1.13).

Reivindica-se (erroneamente) Filipe como o autor do Evangelho de Filipe (2º séc. d.C.), uma obra usada pelos gnósticos egípcios (Epifânio, *Heresies* xxvi. 13). Ele é proeminente em *Pistis Sophia*, um evangelho gnóstico que circulou talvez na última parte do 2º séc. d.C.

Sobre sua vida e obra após o Pentecoste Eusébio declara que ele viveu como uma das grandes luzes da Ásia e está sepultado em Hierápolis junto com suas duas filhas virgens. As tradições divergem sobre seu trabalho antes de estabelecer-se em Hierápolis. Aparentemente ele gastou a última parte de sua vida na Frígia e morreu em Hierápolis. As tradições sobre a maneira de sua morte também são conflitantes.

Seus restos mortais estão na Igreja dos Apóstolos em Roma. Na Igreja Romana sua festa é celebrada em 1 de Maio; na Igreja Grega, em 14 de Novembro. Seu símbolo é uma cruz com um pedaço de pão de cada lado (Jo 6.7).

BIBLIOGRAFIA. W. M. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Frygia*, I (1895-1897), ii, 552; B. P. Grenfell e A. B. Hunt (orgs), *The Hibeh Papyri* I (1906), 62. 1; M. R. James, *The Apocryphal NT* (1924), 439-453.

4. O evangelista e diácono Filipe não é mencionado nos evangelhos. Seu nome aparece pela primeira vez na lista dos sete diáconos escolhidos pela Igreja de Jerusalém (At 6.5). Esses homens foram ordenados pelos apóstolos e são descritos como "homens de boa reputação, cheios do Espírito e de sabedoria" (6.3). O dever deles era cuidar das viúvas negligenciadas (e os pobres em geral) na igreja mãe. Filipe era um judeu de fala grega, e era aparentemente famoso. A perseguição instigada por Saulo de Tarso provavelmente interrompeu a "distribuição diária" que os diáconos realizavam. Essa inquisição inicial resultou no martírio de Estevão (colega de Filipe) e os cristãos se espalharam para longe de Jerusalém (8.1). Filipe fugiu para Samaria (moderna Sebaste) onde ele se tornou um evangelista, ou missionário. Sua pregação, acompanhada por milagres de cura e expulsão de demônios, resultou na submissão de toda a cidade

de Simão, o mágico a Cristo (cap. 8). Após esse atípico avivamento, a Igreja de Jerusalém enviou Pedro e João a Samaria para que os novos cristãos pudessem receber o dom do Espírito Santo (8.15). Os convertidos de Filipe incluíam não apenas Simão, o mágico (8.9-13), mas também o eunuco etíope, tesoureiro da rainha Candace (8.26-40). Filipe, dessa forma, foi um instrumento para introduzir o Evangelho no nordeste da África. Essa história de conversão sugere uma obediência confiante à orientação divina, acrescida de rara percepção do processo de evangelismo pessoal; Lucas provavelmente ouviu o registro dos lábios do próprio grande evangelista (21.8).

A maior parte da pregação de Filipe foi direcionada aos gentios ao longo do litoral mediterrâneo. Nesse sentido ele foi um precursor de Paulo. Filipe pregou no porto de cada cidade desde Asdode (Azoto) até Cesaréia marítima (8.40). Ele aparentemente se estabeleceu lá, visto que cerca de vinte anos mais tarde Paulo (em sua última viagem a Jerusalém) hospedou-se na casa de Filipe nessa cidade (At 21.8,9). Filipe tinha quatro filhas solteiras (παρθένοι) vivendo em casa que tinham o dom de profecia. (Elas eram pregadoras.) A casa de Filipe foi destacada por viajantes na época de Jerônimo.

Filipe foi um dos primeiros heróis a aceitar crentes não judeus na comunhão da igreja. Antes disso, os samaritanos eram excluídos e até lhes era negado o privilégio de se tornarem judeus prosélitos. Foi Filipe (não o apóstolo) que deu o primeiro passo (1) para superar o preconceito judaico, e (2) na expansão inter-racial da igreja de acordo com a ordem do Senhor.

Há muitas tradições quanto ao lugar em que Filipe vivia na ocasião de sua morte, e quanto a forma que ele morreu. De acordo com a maioria das tradições, ele morreu de morte natural em Trales, na Lídia. (Basílio relata que ele foi bispo lá; *vide Menol.* I. cxi. em Migne CXVII, 103.) Outros relacionam Filipe a Hierápolis na Ásia, e afirmam que lá ele sofreu martírio. Na Igreja Romana sua festa é em 6 de junho.

BIBLIOGRAFIA. J. Hastings, *The Greater Men and Women of the Bible*, Vol. VI (1916), 115-134.

R. E. Perry

FILIPE, ATOS DE. Um dos últimos livros apócrifos de Atos, dependente de lendas antigas e data do final do 4º séc. Ele é composto conforme o padrão de *Atos de Tomé*, como uma série de Atos separados realizados em vários lugares, dos quais ainda existem Atos 1-9 e de 15 até o fim. Entre as maravilhas relatadas está a história de um leopardo e uma criança que creram. Em seu martírio Filipe perde sua moderação, e é condenado a esperar quarenta dias antes da admissão no paraíso. "Ainda que grotesco", diz Tiago, "todavia é um romance católico."

BIBLIOGRAFIA. Texto em Lipsius-Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha* II. 2. 1-90; resumo em ANT 439ss.; literatura em NTAp, II, 577.

R. Mcl. Wilson

FILIPE, EVANGELHO DE. De acordo com a *Pistis Sophia*, Filipe foi um dos três discípulos responsáveis pela tarefa de escrever as palavras e obras de Jesus. Dois evangelhos sob seu nome são conhecidos, o primeiro através apenas de uma referência feita por Epifânio (*Heresies* XXVI. 13. 2-3), que cita uma passagem dele sobre a ascensão da alma. O segundo, completamente independente, é um texto cóptico da biblioteca Nog Hammadi que mostra afinidades com as formas posteriores do Gnosticismo Valentiniano, e pode ser datado no último quarto do 2º séc. ou o início do 3º. Não é um evangelho no sentido comum, mas uma coletânea de declarações e meditações livremente ligadas e que retorna constantemente a vários temas favoritos: Adão e o Paraíso, criação e procriação, os nomes de Jesus, etc. suas características notáveis são o uso de material do NT e as referências a sacramentos gnósticos. O autor está familiarizado com os livros do NT, mas usa ecos e alusões tecidas em sua própria composição em vez de citações extensas e exegeses. Os sacramentos parecem ser cinco: Batismo, Crisma, Eucaristia, Apolutrose e Câmara Nupcial.

BIBLIOGRAFIA. Puech em NTAp, I, 271ss.; traduzido com comentário em R. McL. Wilson, *The Gospel of Philip* (1962); *veja também* Schenke, TLZ, 90 (1965), 32ss.

R. Mcl. Wilson

FILIPENSES, EPÍSTOLA AOS (φιλιππήσιοι *povo de Filipos*; *veja* Filipos). Uma carta escrita por Paulo para a Igreja na cidade de Filipos, a primeira igreja cristã na província da Macedônia; o décimo primeiro livro no cânon do NT.

I. Paulo e a Igreja de Filipos

II. Autoria e autenticidade
A. Autoria
B. Autenticidade

III. Unidade

IV. Lugar e data de origem
A. Lugar
1. Roma
2. Cesaréia
3. Éfeso
B. Data

V. Ocasião e propósito
A. Ocasião
B. Propósito

VI. Canonicidade

VII. Texto

VIII. Problemas especiais

IX. Conteúdo

X. Teologia

I. Paulo e a Igreja de Filipos

A Igreja de Filipos foi fundada por Paulo e seu grupo na segunda viagem missionária conforme relatado no registro das testemunhas oculares (uma "seção nós") em Atos 16.12-40. Eles iniciaram a missão na província da Macedônia com a certeza de que Deus os havia chamado para trabalhar ali (At 16.9-11). O trabalho começou em solo europeu, os missionários estavam conscientes que eles estavam trazendo o Evangelho para uma nova província do mundo romano, mas a distinção entre Europa e Ásia não era tão nitidamente desenhada quanto hoje.

O número de convertidos inicialmente não é certo, mas aparentemente não foi muito grande. O registro de Lucas centraliza as conversões representativas — Lídia a negociante, a jovem escrava adivinhadora (sua conversão não é de fato declarada) e o carcereiro romano. A primeira e a terceira envolveram vários outros (duas casas). Também não é certo se Clemente, assim como Evódia e Síntique, que foram ganhos nessa época (Fp 4.2,3). A membrezia era aparentemente heterogênea quanto ao caráter e predominantemente gentílica quanto a origem. Filipos não tinha judeu suficiente para formar uma sinagoga. A proeminência de mulheres na Igreja de Filipos desde o começo é consistente com as condições que prevaleciam em geral na Macedônia.

Lucas aparentemente permaneceu em Filipos para ajudar a jovem igreja; conclui-se isso porque o uso de "nós" é interrompido após o término do registro da missão em Filipos. É evidente, a partir da ajuda monetária que eles lhe enviaram, enquanto ele estava trabalhando em Tessalônica e Corinto (4.15s.; 2Co 11.9), como também do conteúdo dessa carta que fortes laços foram forjados entre Paulo e seus convertidos.

Após o término do seu trabalho em Éfeso na terceira viagem, Paulo visitou Filipos novamente antes de descer para Corinto, para o inverno (At 20.1-3; 2Co 2.13; 7.5). Na primavera seguinte ele fez uma visita inesperada a Filipos, passando a Páscoa lá (At 20.3,6). Primeira a Timóteo 1.3 indica que Paulo visitou Filipos novamente após ser liberto de sua prisão em Roma. Seus contatos com os filipenses não se restringiram a essas visitas ocasionais. As comunicações foram mantidas por meio de mensageiros para eles e deles (At 18.5; 19.22; 2Co 11.9; Fp 2.25), e provavelmente também por cartas (cp. Fp 3.1,18; Policarpo, *To the Philipians*, 3.2).

II. Autoria e autenticidade

A. Autoria. Os nomes na saudação de abertura "Paulo e Timóteo" parecem indicar que ambos foram os escritores da carta, porém está claro que apenas Paulo é o responsável por sua composição. Ele começa imediatamente com o singular (1.3) e continua assim por toda a carta. Os plurais que correm relacionam-se naturalmente com os cristãos em geral e não se restringem a Paulo e Timóteo apenas. Em 2.19-23 Timóteo é mencionado bem objetivamente e nem é mencionado na saudação final (4.21). Claramente Filipenses é uma carta pessoal do próprio Paulo. Suas referências biográficas são distintamente paulinas e todo conteúdo traz o selo da autoria paulina.

B. Autenticidade. A autenticidade desta carta nunca foi questionada até a metade do séc. 19. O ponto de vista tradicional foi criticado primeiramente em 1845 por F. C. Baur (*Paulus*), seguido de outros representantes da escola de Tübingen. As bases do ataque foram sua alegação da falta de originalidade e seus traços de imitação; a menção de "bispos e diáconos" (1.1) como evidência de uma data pós-paulina; os traços de idéias gnósticas nela; as discrepâncias doutrinais entre

a epístola e as cartas paulinas "autênticas". Os argumentos usados são superficiais e não são mais levados a sério. O conteúdo simples da epístola não oferece motivos óbvios para uma falsificação. Estudiosos modernos aceitam Filipenses como uma autêntica carta paulina sem hesitação.

A evidência externa a favor dela é antiga e clara. A primeira confirmação externa vem da carta de Policarpo aos *Filipenses*. Ao escrever cerca de meio século mais tarde, ele se refere ao "abençoado e glorioso Paulo... que escreveu cartas para vós." Parece claro que Policarpo conhecia essa epístola a partir das repetições distintas da mesma em sua carta. Irineu em sua obra *Against Heresies* (c. 182-188) cita cada capítulo de Filipenses e sem hesitar a atribui a Paulo (III. xii. 9; IV. xxiv. 2).

III. Unidade

Desde o início do séc. 19 vários esforços foram feitos para se determinar que a presente epístola é a fusão de duas ou mais cartas, embora sua autoria paulina seja normalmente admitida. Essas tentativas não encontram apoio na história textual da epístola, que foi uniformemente transmitida como um todo.

Os esforços para encontrar confirmação externa para estas teorias a partir da referência de Policarpo às "cartas" de Paulo (ἐπιστοχαί) são indecisos. O plural pode indicar mais de uma letra, mas pode ter sido usado para designar um único despacho ou pode ter pretendido incluir a epístola aos Tessalonicenses, que os filipenses certamente possuíam.

As opiniões que contestam a unidade de Filipenses brotam principalmente da mudança abrupta de tom e conteúdos no começo do capítulo 3. É afirmado que essa mudança é tão brusca que apenas o conceito de duas composições separadas pode explicá-la. A preparação para uma serena conclusão epistolar em 3.1 é repentinamente quebrada por uma retumbante exortação contra os oponentes, que é completamente diferente quanto ao tom dos capítulos precedentes. Essa exortação severa deve ter surgido de uma situação distinta do restante da epístola.

Os defensores da unidade ressaltam que os que postulam uma interpolação iniciada em 3.1b ou 3.2 não estão de acordo sobre o lugar em que ela termina — se em 3.19 (J. H. Michael), 4.1 (Beare), 4.3 (K. Lake), ou 4.19 (Goodspeed). A mudança de tom é surpreendente, mas Paulo mostra mudanças de pensamentos semelhantes em outros lugares (Rm 16.17-20; 1Co 15.58; 1Ts 2.15s.). E essa exortação não é também totalmente destituída de conexões com o que foi dito anteriormente. A violenta crítica aos oponentes é preparada pela exortação em 1.28 e 3.7-14 tem ligação inconfundível com 2.5-11. A severa exortação capacitou Paulo a resumir em 3.17 a referência a seu próprio exemplo em 1.30. Ao invés de admitir uma interpolação, uma explicação mais plausível é que Paulo foi interrompido ao ditar a carta (segundo Lightfoot). É altamente provável que Paulo era freqüentemente interrompido na composição de suas cartas. A repentina exortação contra esses opositores pode ter ocorrido como resultado das notícias que chegaram a ele sobre suas atividades em Filipos ou em outro lugar. De qualquer modo, psicologicamente é mais digno de crédito que Paulo ao escrever uma carta informal fizesse uma repentina transição, do que acreditar que um editor posterior fundiria dois manuscritos separados em uma conjuntura improvável. É típico de Paulo que essa turbulenta explosão levasse gradualmente a uma calma conclusão.

F. W. Beare considera a presente epístola como uma combinação de três elementos: uma carta de ação de graças pelo presente trazido por Epafrodito (4.10-20); uma carta enviada com Epafrodito em seu retorno (1.1-3.1; 4. 2-9; 21-23); e 3.2-4.1 como uma longa interpolação na segunda carta. A opinião de que 4.10-20 é uma carta separada surge da admitida incompreensibilidade de que Paulo demora em agradecer o presente até o final da carta. Essa divisão adicional é desnecessária se ele já houvesse enviado seus agradecimentos aos filipenses (*veja seção V abaixo*). Se não, porque não lhe seria permitido expressar sua gratidão relativa a conclusão epistolar vagamente conectada? É provável que um editor posterior tivesse demorado em inserir uma carta tão antiga de agradecimento de maneira que ela ficasse no fim? Muitos eruditos sustentam que a evidência não oferece prova válida para nenhuma teoria de divisão e mantém fortemente a unidade da epístola.

É provável que Paulo tenha escrito mais de uma carta aos filipenses. Isso estaria em harmonia com sua observação em 3.1 ("escrevo as mesmas coisas") e 3.18 ("dos quais, repetidas vezes, eu vos dizia"). Nesse caso, essas outras cartas não sobreviveram.

IV. Lugar e data de origem

A. Lugar. Visto que Paulo escreve como prisioneiro (1.7,13,17), o problema principal é identificar a prisão. Ela parece ter sido de longa

duração. Sua prisão como missionário cristão tornou-se conhecida "de toda a guarda pretoriana" (1.13); sua presença estimulou uma evangelização agressiva (1.14-17); e havia santos até na "casa de César" (4.22). Evidentemente, já ocorrera uma defesa preliminar perante as autoridades judiciais com resultados favoráveis (1.7) e ele esperava um veredito favorável em breve (1.25; 2.23,24), mas ele estava consciente de que, qualquer que fosse o veredicto, ele seria final (1.20-24; 2.17).

Atos fala de apenas duas possíveis prisões, em Cesaréia (At 23.33-26.32) e em Roma (28.16-31), mas a partir de 2 Coríntios 6.5 e 11.23 fica claro que Paulo experimentou várias prisões breves em outros lugares durante seu ministério. Três pontos de vista sobre o lugar de origem são defendidos.

1. *Roma*. A opinião tradicional, tão antiga quanto o prólogo marcionita do 2º séc., aceita confiantemente Roma como o lugar de origem. Apenas a partir de 1800 essa opinião foi questionada. Ela continua, porém, recebendo o forte apoio de muitos estudiosos hoje.

Essa opinião atribui a "pretório" seu significado mais natural, indicando "guarda pretoriana", uma vez que a frase adicionada "e a todo o resto", refere-se mais a pessoas do que a construções. Ela também apresenta uma explicação natural para "casa de César" como designando os escravos e homens livres do palácio do imperador em Roma. O aumento da atividade da pregação, estimulada pela presença de Paulo, melhor encaixa numa cidade como Roma, onde uma igreja considerável já existia. A situação de aprisionamento do apóstolo sugerida concorda com a de Atos 28. Ele tem liberdade para receber companheiros, continuar a correspondência com suas igrejas e organizar as viagens dos assistentes. Ela acima de tudo explica o decisivo caráter do veredicto esperado. Havendo apelado seu caso a César, nenhum apelo adicional era possível.

Lightfoot procura colocar Filipenses no início do aprisionamento em Roma por causa de sua afinidade a Romanos e para evitar colocá-la depois de Colossenses e Efésios, com sua nova seqüência de idéias. Esses argumentos de ligações literárias são indecisos. Os defensores da prisão em Roma geralmente concordam que Filipenses deve ser colocada próximo ao fim do aprisionamento. Isso permite tempo suficiente para os desenvolvimentos indicados — a vinda de Epafrodito, sua doença e recuperação, o envio de notícias entre Roma e Filipos, assim como o amplo impacto da presença de Paulo. Ela é exigida pelo fato do veredicto ser iminente. Se for argumentado que Filipenses revela uma custódia mais rígida do que a indicada em Atos 28.30, pode-se admitir que durante o julgamento Paulo foi mantido em *custodia militaris* ao invés de *custodia libera*. Não há, porém, certeza disso.

Certas dificuldades são sublinhadas contra a aceitação dessa antiga opinião. De Roma Paulo planejou ir para a Espanha (Rm 15.24,28), mas aqui ele faz planos para visitar Filipos (Fp 2.24). A resposta é que o plano para visitar a Espanha foi anunciado antes dele ser preso, mas depois de quase quatro anos de prisão o plano anterior foi adiado ou abandonado. Em vista da grande distância entre Roma e Filipos, é difícil imaginar as viagens requeridas entre as duas cidades. A longa viagem foi aparentemente feita quatro vezes (as notícias da chegada de Paulo em Roma chegam a Filipos; Epafrodito é enviado a Roma com o presente; as notícias de sua enfermidade chegam a Filipos, e o relato da preocupação deles com Paulo novamente trazido a Roma). Os proponentes respondem que ao colocar Filipenses perto do fim dos dois anos de aprisionamento há muito tempo para essas comunicações. A situação não exige na verdade quatro viagens consecutivas, porque os filipenses podem ter ouvido sobre a ida de Paulo a Roma antes dele chegar lá.

Os planos de Paulo para as viagens no futuro próximo oferecem dificuldades para a opinião romana. Timóteo foi enviado para Filipos assim que ele soube do veredicto do tribunal, Paulo, todavia, esperou-o retornar com notícias de Filipos (2.19). Se Paulo esperava que ele retornasse para Roma, isso seria uma séria dificuldade, mas Paulo não diz onde ele esperava encontrar Timóteo com suas notícias consoladoras.

A polêmica entre os judaizantes no cap. 3 é similar a de Gálatas e 2 Coríntios, e aponta para um período anterior ao aprisionamento de Paulo em Roma. A similaridade é admitida, mas isso prova que não seria convincente enquanto ele estava em Roma. Qualquer esforço para promover a lei e as obras como opostas à salvação pela graça por meio da fé despertava protestos enérgicos em Paulo. Vestígios disso são vistos nas pastorais (1Tm 1.12-17; Tt 3.4-7).

Se Paulo escreveu de Roma, é difícil de conceber o período em que os generosos filipenses "não tiveram oportunidade" de lhe enviar uma oferta (Fp 4.10). Paulo, porém, pediu que os filipenses participassem na oferta de auxílio levantada durante sua terceira viagem (2Co 8.1-9) e pode muito bem ter sugerido que eles suspendessem qualquer

dádiva a ele; mas agora que a arrecadação de ajuda foi completada, eles usaram sua primeira oportunidade para reavivar suas preocupações por ele.

2. *Cesaréia.* A origem cesariana de Filipenses foi proposta pela primeira vez por H. E. G. Paulus em 1799, e subseqüentemente recebeu o apoio de vários estudiosos. Hoje há poucos defensores dela (entre eles Lohmeyer e L. Johnson). Afirma-se que a custódia militar em Cesaréia se enquadra melhor com as "algemas" de Paulo (1.14 KJV e ARA) do que a detenção romana em que ele tinha uma considerável liberdade. O "pretório" pode igualmente significar o palácio de Herodes em Cesaréia e a "casa de César" pode muito bem referir-se aos escravos do império a serviço em Cesaréia. O plano de revisitar Filipos assim mistura-se suavemente com os planos de visitar a Espanha. A violenta controvérsia no capítulo 3 é melhor compreendida se escrita de Cesaréia e direcionada contra os judeus que causaram o aprisionamento de Paulo.

Em resposta argumenta-se que a referência a essas "algemas" aplica-se igualmente a Roma, onde ele ficou acorrentado a soldados romanos que o guardavam. O pretório e a casa de César tem uma explicação mais natural se aplicados a Roma. A identidade exata dos oponentes no capítulo 3 é discutível, mas não há provas claras de que a referência seja a rejeição do Cristo de Paulo pelos inimigos judeus.

A opinião oferece sérias dificuldades. Cesaréia não dispõe de oportunidades para a extensa pregação que o aprisionamento de Paulo despertou; a falha em mencionar Filipe o evangelista, cuja hospitalidade em Cesaréia Paulo desfrutou antes de ser preso (At 21.8) é inexplicável; Cesaréia não se encaixa na natureza final do veredito esperado. Sob Félix, ele não poderia esperar uma liberação sem suborno (24.26) e com a vinda de Festo, Paulo apelou para César (25.6-11).

3. *Éfeso.* Essa alternativa, sugerida primeiramente por H. Lisco em 1900, recebeu o apoio de um bom número de estudiosos e tem desfrutado uma popularidade crescente. Os proponentes mostram que essa opinião faz as viagens entre Filipos e o lugar da prisão de Paulo mais facilmente concebíveis; explica com maior prontidão a íntima ligação entre os filipenses e romanos; dá um significado mais natural para o pretório e a casa de César; faz a proposta de viagem para Filipos concordar com sua viagem para a Macedônia ao deixar Éfeso (20.1); capacitaria Timóteo a ir a Filipos e retornar antes que Paulo saísse de lá; faz a controvérsia no capítulo 3 mais oportuna e evidente; e é responsável pela omissão de qualquer menção a Lucas em Filipenses, uma vez que Lucas estava em Filipos durante este período.

Os oponentes levantam sérias objeções a essa opinião. Atos não menciona nenhum aprisionamento em Éfeso e sugere mais propriamente um ministério contínuo ali; qualquer aprisionamento sofrido deve ter sido de breve duração, completamente inadequado para os desenvolvimentos que Filipenses sugere. A ausência de qualquer menção da oferta de auxílio que ocupou a mente de Paulo nessa época não pode ser esclarecida. Ele não precisaria de uma oferta dos filipenses enquanto estava cercado por muitos amigos em Éfeso, e aceitar uma oferta deles na época em que ele desejava que eles participassem na oferta de auxílio o teria exposto a uma acusação de cobiça. A natureza do veredicto final esperado depõe fortemente contra essa hipótese efesiana. Se ele enfrentou a morte em Éfeso, porque ele não se liberou apelando a César? Qualquer sugestão de que Paulo voluntariamente aceitaria o martírio é contrária ao que nós sabemos que ele fez. A melhor explicação para nenhuma menção ser feita a um apelo a César é o fato de que semelhante apelo já o teria levado perante o tribunal em Roma.

Todas as três opiniões são tentativas de explicar a evidência indecisa na epístola, e todas contêm alguma dificuldade. A origem romana da epístola pode ser aceita como a mais provável. Nenhuma das opiniões alternativas oferecem evidência suficientemente forte para destruir essa opinião estabelecida a tanto tempo.

B. Data. Se escrita em Roma, a data de Filipenses cai no início dos anos 60, provavelmente durante o início de 63 d.C. Se uma origem efesiana for aceita, ela deve ser colocada perto do final do ministério de Paulo lá, uma vez que ele planejava uma mudança de campo. Os partidários sugerem uma data entre 54 e 57, provavelmente em 56 d.C.

V. Ocasião e propósito

A. Ocasião. A ocasião imediata para a escrita de Filipenses foi o retorno para casa de Epafrodito, após sua recuperação de uma grave enfermidade (2.25-30). Seu retorno deu a Paulo a oportunidade de recomendar seu colega de trabalho aos santos de Filipos e escrever-lhes sobre vários assuntos.

A opinião popular de que a carta foi escrita para agradecer os filipenses por dua dádiva a ele é im-

provável. Essa suposição causou muito problema ao tentar explicar porque seu agradecimento foi deixado para o fim. Além disso ela torna difícil explicar porque Paulo deixou alguns meses passarem antes mesmo de reconhecer a dádiva deles. Esse atraso em enviar-lhes seus agradecimentos não pode ser atribuído a uma falta de oportunidade, uma vez que as notícias já haviam chegado aos filipenses de que Epafrodito havia ficado doente. Em 2.25 parece claro que Epafrodito foi comissionado não apenas para levar o dinheiro a Paulo, mas também para ficar e ajudá-lo. Por segurança, presume-se que ele foi acompanhado por vários irmãos da Igreja de Filipos. Nesse caso, Paulo certamente enviaria seus agradecimentos por meio dos irmãos que retornaram. Se Epafrodito veio sozinho, Paulo sem dúvida utilizaria os serviços de algum viajante para enviar seus agradecimentos à igreja.

B. Propósito. O propósito imediato de Paulo era assegurar uma recepção apropriada para o retorno de Epafrodito. Seu serviço valoroso como representante deles merecia uma calorosa recepção (2.25-30).

Ainda mais, a carta foi principalmente inspirada por questões de amizade — o amor transbordante de Paulo por uma igreja que estava sempre do seu lado. Ele escreveu para dar-lhes as notícias ansiosamente esperadas sobre ele. Sua prisão de fato fizera o Evangelho avançar (1.12-20); o veredicto do tribunal e sobre seu caso estava sendo aguardado, e Timóteo seria enviado a eles assim que ele soubesse o resultado (2.23). Ele estava confiante da liberação e esperava visitá-los (2.24), mas ele estava consciente de que o veredicto era final e poderia ser adverso (1.21-26). Seu coração pastoral o incitou a dar-lhes as exortações necessárias. Ele encorajou à harmonia e unidade em propósito e trabalho (1.27-29), humildade como exemplificada por Cristo (2.1-11), o cultivo da alegria e o contentamento em meio as dificuldades (3.1; 4.1,4-7), perseguir nobres virtudes (4.8,9), e a resolução das desavenças entre eles (4.2,3). Ele exortou-os fortemente contra os judaizantes, gentilmente rejeitou um elemento "perfeccionista" entre eles e censurou os sensualistas e materialistas (3.18-21).

VI. Canonicidade

A canonicidade de Filipenses nunca foi questionada. Ela foi incluída em todos os cânons antigos da igreja, assim como no *Apostolicum* de Marcião. No início do 4º séc. Eusébio registrou suas investigações sobre o cânon do NT e mostrou que Filipenses foi aceita por toda a igreja ortodoxa entre os livros inquestionáveis (Euseb. Hist. III. iii).

VII. Texto

O texto de Filipenses não suscita problemas sérios. As variantes do TR no texto de Nestle são de importância secundária para interpretação (note, porém, a inversão de 1.16,17 e as leituras variadas em 2.5; 3.3,16). O estilo e o vocabulário não apresentam obstáculos especiais.

VIII. Problemas especiais

Há muita discussão em torno da origem e interpretação de 2.5-11. Seguindo a orientação de Lohmeyer o texto é amplamente considerado hoje um hino ou uma confissão cristã antigo que Paulo citou para reforçar seu apelo à humildade. Essa opinião é parte de um movimento mais amplo que tem o propósito de encontrar fragmentos de composições litúrgicas ou de hinos incorporados nos escritos do NT. Quanto a sua origem, a passagem é considerada um hino pré-paulino antigo (Lohmeyer), um hino de um discípulo desconhecido escrito sob a influência do ensino de Paulo, presumivelmente antes dessa epístola ser escrita (Martin). É evidente que Paulo ao escrever suas cartas estava capacitado para compor exaltadas poesias como é evidente a partir de 1 Coríntios 13, Romanos 8.31-39 e 11.33-36. Se a composição original for considerada como não paulina, o que não se tem certeza, não há razão para duvidar que 2.5-11 era parte da epístola como originalmente composta por Paulo.

A única menção a "bispos e diáconos" na saudação (1.1) desperta muita discussão. Uma dificuldade desnecessária foi criada ao se interpretar os termos à luz dos desenvolvimentos eclesiásticos posteriores.

A identidade ou tradução precisa da referência de Paulo a seu "fiel companheiro de jugo" (4.3) permanece um quebra-cabeça para os comentaristas.

IX. Conteúdo

A epístola é distintamente uma carta de amizade. É uma expressão espontânea da grande estima de Paulo pelos leitores, completamente destituída de pompa oficial. O tom é calorosamente pessoal e a expressão de uma profunda alegria percorre toda

a epístola. Isso brota parcialmente da profunda satisfação de Paulo com os leitores e sua comunhão com ele no Evangelho, mas especialmente de sua consciência pessoal da suficiência de Cristo. Sua ênfase é sempre Cristocêntrica. Toda a vida é concebida no relacionamento com ele.

A carta está principalmente preocupada com os assuntos pessoais. Ele fala de seus próprios negócios, seus planos para seus companheiros e suas preocupações para com os leitores. As formulações doutrinárias são mínimas e onde são abordados pontos doutrinários eles têm um propósito prático ou polêmico.

O arranho simples de seu conteúdo, incapaz de análises lógicas, testifica do caráter de Filipenses como uma verdadeira carta. O esboço serve para relacionar as diferentes partes umas às outras.

Saudação (1.1,2)
I. Relações para com os filipenses (1.3-11)
II. Registro de suas circunstâncias (1.12-26)
  A. Alegria com o avanço do Evangelho (1.12-20)
  B. Contemplação de vida e morte (1.21-26)
III. Apelos práticos aos filipenses (1.27-3.18)
  A. Apelo à firmeza (1.27-30)
  B. Apelo à unidade e humildade (2.1-11)
  C. Apelo para compreender a salvação de Deus (2.12-18)
IV. Planos para seus companheiros (2.19-30)
V. Advertências contra os erros (3.1-4.1)
VI. Exortações aos filipenses (4.2-9)
VII. Agradecimento por sua dádiva (4.10-20)
Conclusão (4.21-23)

X. Teologia

Embora a Epístola aos Filipenses seja prática quanto a intenção e propósito, ela é de grande importância teológica. Em 2.5-11 Paulo introduz uma passagem de profundo significado teológico para sustentar um apelo prático à humildade. É o *locus classicus* da doutrina de Paulo sobre a pessoa de Jesus Cristo. É de importância fundamental para a doutrina da encarnação do Filho de Deus. Ela demonstra resumidamente sua pré-existência, encarnação e exaltação. Ela pressupõe uma Cristologia altamente desenvolvida, todavia o significado completo dessa formulação concisa é mais implícito que explícito. A interpretação de seu significado completo, embora envolta em dificuldades, tem desafiado teólogos ao longo dos séculos. A menção de que Cristo "se esvaziou" (v. 7) foi o trampolim para a controvérsia *kenosis*.

A referência de Paulo a seu desejo de "partir e estar com Cristo, o que é incomparavelmente melhor" (1.23) tem relevância teológica e indica que a condição dos santos que partiram é de bem-aventurança consciente.

BIBLIOGRAFIA.

Comentários:

J. B. Lightfoot (1868; 1898); M. R. Vincent, ICC (18970; H. A. A. Kennedy, EGT (1903); M. Jones, WC (1918); J. H. Michael, MNT (1928); E. Lohmeyer, *Meyer Kommentar* (1930); R. C. H. Lenski (1937); K. Barth (1947; trad. para o inglês (1962); E. F. Scott, IB (1955); J. J. Muller, NICNT (1955); F. W. Beare, *Harper's NT Commentary* (1959); W. Hendriksen, *Epistle to the Philippians* (1962); J. A. Motyer, *Philippian Studies* (1966).

Introdução a Filipenses:

J. Moffatt, *Introduction to Literature of NT* (1918), 165-176; D. Guthrie, *Pauline Epistles, NT Introduction* (1961), 140-160; W. G. Kümmel, *Introduction to NT* (1965; trad. para o inglês, 1966), 226-237.

Sobre Filipenses 2:5-11:

A. B. Bruce, *Humiliation of Christ* (1892); E. Lohmeyer, *Kurios Jesus* (1928); E. Käsemann, "Kritische Analyse von Philippians 2.5-11", *Zeitschrift für Theol. Und Kirche*, XLVII (1950), 313-360; V. Taylor, *The Person of Christ* (1958); R. P. Martin, *An Early Christian Confession* (1960); J. F. Walvoord, "The Humiliation of the Son of God", BS, CXVIII (1961), 96-106; A. Fluillet, "L'hymn Christologique del l'Épitre aux Philippians" (II. 6-11), RB, LXXII (Mar., 1965), 352-380; LXXII (Abr., 1965), 481-507; R. P. Martin, *Carmen Christi: Philippians ii. 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (1967).

Estudos especiais:

K. Lake, "The Critical Problems of the Epistle to the Philippians", EXP (Jun., 1914), 481-493; G. S. Duncan, *St. Paul's Ephesian Ministry* (1929); L. Johnson, "The Pauline Letters from Caesarea", ExpT, LXVIII (1956-1957), 24ss.; A. F. J. Klijn, "Paul's Opponents in Philippians iii." Nov Test, VII (Abr., 1965), 278-284.

D. E. Hiebert

FILIPOS (οἱ φίλιπποι, *cidade de Filipe*). Uma cidade da Macedônia visitada pelo apóstolo Paulo (At 16.1,12-40; 20.6; Fp 1.1; 1Ts 2.2).

1. Topografia. A cidade estava localizada no leste da Macedônia, numa planície a leste do Monte Pangaeus, entre os Rios Estrimom e

Nestos. Ela ficava perto da margem de um córrego profundo e rápido, o Gangites, a cerca de 16 km do mar. Para o sudeste corria a Via Egnácia sobre uma cordilheira muito rochosa para o porto de Neápolis. Por isso se diz que Paulo navegou de Filipos (20.6). Em tempos antigos, a importância da cidade era proveniente da fértil planície que ela comandava, de sua localização estratégica ao longo da Via Egnácia e das minas de ouro nas montanhas ao norte.

2. História. Os primeiros a habitarem o lugar foram colonos da ilha de Tasos que trabalhavam nas minas de ouro. A cidade era conhecida como Krenides, "fontes". Filipe II de Macedônia reconheceu sua importância e enviou para lá um grande grupo em 356 a.C. Ele mudou o nome da cidade para Filipos (Diodoro, XVI. vii. 6, 7). As minas, embora quase esgotadas, ainda proveram para Filipe mais de mil talentos por ano.

Após os macedônios serem derrotados pelos romanos, em 167 a.C., Filipos tornou-se parte do primeiro distrito, mas a capital da região era Anfípolis. Em 146 a.C. ela se tornou parte da província reorganizada da Macedônia, cuja capital era Tessalônica. A batalha decisiva da segunda guerra civil ocorreu em Filipos, em 42 a.C. Brutus e Cássio trouxeram seus exércitos para perto da Via Egnácia ao oeste da cidade. Antônio atacou o acampamento de Cássio com sucesso. Este último cometeu suicídio sem saber que as forças de Brutus haviam sido vitoriosas contra Otaviano. Três semanas mais tarde, Brutus foi derrotado e a guerra terminou.



A cidade foi aumentada por uma colônia de veteranos romanos após a guerra. Augusto César abriu a cidade mais tarde para os partidários de Antônio que haviam se despojado de suas propriedades na Itália. A primeira colônia, Colônia Victrix Filipensium, é atestada apenas pela cunhagem. A segunda colônia foi conhecida como Colônia Júlia Filipenses, mais tarde seu nome foi mudado para Augusta Júlia Filipenses. Por ser uma colônia romana ela tinha uma forma de governo independente da administração provincial. Havia dois magistrados principais, στρατηγοί, que eram assistidos por lictores, "police" (polícia) na RSV (At 16.35 "oficiais de justiça" ARA).

3. Arqueologia. A antiga cidade foi parcialmente escavada pela Escola Francesa em Atenas de 1914 a 1938. O fórum encontra-se ao sul da Via Egnácia. No centro dele foi encontrado um grande rostro, que pode ter sido o lugar para onde Paulo e Silas foram arrastados pelos donos da escrava possuída pelo demônio. Dois grandes templos são identificados juntamente com numerosas edificações públicas e privadas do 2º séc. d.C. Um teatro romano do mesmo período foi construído ao lado da acrópole. A 1,6 Km da cidade estão as ruínas de um arco romano próximo ao Rio Gangites. Um arco simbolizava normalmente os limites da cidade ou *pomerium* de uma instalação romana. Dentro do *pomerium* nada é impuro, de tal forma que cemitérios ou santuários de religiões estrangeiras não podiam ser estabelecidas lá. Isso pode esclarecer o fato de Silas e Paulo "saírem da cidade para junto do rio, onde supomos que havia um lugar de oração" (At 16.13). Fontes não rabínicas confirmam o antigo hábito dos judeus de recitar orações perto dos rios ou à beira-mar (Filo *Flaccus* 14; Jos. *Anti.* XIV. x. 23).

4. Importância bíblica. O texto de Atos 16.12 com respeito à posição da cidade é difícil. ℵ, A e E lêem πρώτη τῆς μερίδος Μακεδονίας πόλις, κολωνία, "a cidade principal da Macedônia, e uma colônia romana." Diversas leituras variantes mostram que o texto foi amplamente mal compreendido. Crell sugeriu que ele deveria ser mudado para πρώτης τῆς μερίδος Μακεδονίας πόλις, κολωνία, "uma cidade e colônia da primeira parte [distrito] da Macedônia." Outros sugeriram que a cidade tinha uma certa distinção no 1º séc. d.C. que não foi registrada. Ramsay sustenta que há um toque de orgulho na descrição de Lucas, porque ele era natural de Filipos. A cidade tinha uma famosa escola de medicina, que

estava ligada a um dos grêmios de médicos que enviavam seus adeptos por todo o mundo helênico. Lucas pode, portanto, ter reivindicado que Filipos era a primeira cidade da Macedônia, assim como Pérgamo, Esmirna e Éfeso reivindicavam ser a "primeira cidade da Ásia".

O apóstolo Paulo pregou pela primeira vez na Europa em Filipos. Ele veio de Trôade via Neápolis na segunda viagem missionária. Ele foi para o lugar de oração junto do rio no sábado, onde ele se sentou com um grupo de mulheres, entre elas Lídia, uma vendedora de tintura púrpura de Tiatira. No caminho ele foi admoestado por uma jovem escrava com um espírito adivinhador, que o importunou por algum tempo. Finalmente, ele expulsou o demônio para desgosto de seus donos. Eles arrastaram Paulo e Silas perante os magistrados da cidade e os acusaram de perturbar a paz propagando costumes que os romanos não aceitavam. A multidão se ajuntou e os magistrados deram ordens para Paulo e Silas serem açoitados. Eles foram colocados, em seguida, no tronco no interior da prisão. À meia-noite, um terremoto sacudiu os alicerces da prisão. Temeroso de que seus prisioneiros estivessem escapado, o carcereiro pensou em suicidar-se. Paulo lhe revelou que ele e Silas ainda estavam lá. Como resultado do testemunho de Paulo, o homem creu, e ele e sua família foram batizados. No dia seguinte as autoridades souberam que Paulo e Silas eram cidadãos romanos, e desculpando-se pediram-lhes para deixar a cidade. Então eles visitaram Lídia e outros crentes antes de partirem para Tessalônica (At 16-12-40).

Nesse momento da narrativa de Atos o pronome da primeira pessoa é suprimido até Paulo retornar para Macedônia na terceira viagem missionária (At 20.5). Muitos conjecturam que Lucas, natural de Filipos ou, pelo menos, um estudante de medicina lá antigamente, foi deixado para trás para trabalhar entre as igrejas da Macedônia.

Paulo expressou uma profunda afeição pela Igreja em Filipos numa carta escrita a ela enquanto ele estava na prisão, em Roma ou em Éfeso. A carta foi escrita para agradecer à igreja pela ajuda financeira e pelas roupas que Epafrodito lhe trouxe. Paulo deve ter visitado Filipos novamente após sua prisão (1Tm 1.3).

Filipos emergiu novamente na história literária por um breve momento no início do 2º séc. d.C. Inácio, bispo de Antioquia, foi condenado a morte por ser cristão e enviado para Roma sob guarda pelo Imperador Trajano. Ele viajou atra-



O córrego em Filipos, no ou próximo do lugar tradicional onde Paulo conheceu Lídia e as mulheres num culto de oração. © *Lev*



Basílica A, a antiga igreja cristã construída próxima da prisão em que Paulo e Silas ficaram em Filipos. © *Lev*

vés da Filadélfia, Esmirna e Trôade até Filipos, e presumivelmente para Dirráquio ao longo da Via Egnácia. A Igreja em Filipos o saudou e o escoltou no caminho. Duas cartas foram enviadas da igreja, uma à Igreja de Antioquia para consolá-la, e uma para Policarpo e Esmirna para pedir cópias da correspondência de Inácio. A *Epístola aos Filipenses* de Policarpo narra esses detalhes e conta também sobre um escândalo causado em Filipos por um tal Valens e sua esposa. Os bispos posteriores da Igreja em Filipos são mencionados nos Concílios de Laodicéia, Éfeso e Calcedônia.

BIBLIOGRAFIA. P. Collart, *Phillippes ville de Macédone depuis ses origines jusqu'à la fin de l'epoque romaine* (1937); J. Schmidt, *Pauly-Wissowa*, s.v. "Philippoi" (1938); P. Lemerle, *Philippes et la Macedoine orientale a l'epoque chretienne et byzantine* (1945).

A. Rupprecht

FILISTEUS (פלשתים, significado incerto). Um povo guerreiro de origem egéia que ocupou um território no sudoeste da Palestina conhecido como Filístia. Seu período de grande importância foi de 1200-1000 a.C. quando eles foram o principal inimigo do antigo Israel.

I. Nome

II. Origem

III. Território

IV. História

V. Cultura
  A. Governo
  B. Língua
  C. Religião
  D. Cultura material

VI. Papel

I. Nome. O hebraico para filisteu, פלשפי, é um adjetivo étnico derivado da designação territorial Filístia, פלשפ. É de lá que se deriva o nome moderno "Palestina". O nome é encontrado também em registros egípcios do oitavo ano de Ramsés III (c. 1188 a.C.) como *prst* (hieroglífico usando r em lugar de l) e em textos assírios como *Pilisti* e *Palastu*. Visto que não há nenhuma etimologia semíta boa para a palavra, ela pode ser de origem indo-européia.

Outro nome dado aos filisteus no AT é "os incircuncisos", um termo de escárnio (Jz 15.18; 1Cr 10.4; etc.). Uma vez que eles são o único povo dentre os vizinhos de Israel mencionado dessa maneira, pode-se deduzir que eles eram únicos nesse aspecto. Essa conclusão é apoiada pelo fato de que Jeremias diz Edom, Amom, Moabe e Egito todos se circuncidavam (Jr 9.25,26).

II. Origem. A origem dos filisteus e suas afiliações culturais antes de chegarem à Palestina ainda não estão perfeitamente compreendidas. Há muito tempo é admitido que os filisteus vieram de algum lugar da região egéia. A evidência primária disso encontra-se na Bíblia, em registros egípcios e descobertas arqueológicas. De acordo com a Bíblia os filisteus vieram de Caftor (Jr 47.4; Am 9.7; cp. Gn 10.14; Dt 2.23; 1Cr 1.12) a qual é normalmente considerada como Creta. A origem cretense é apoiada pelo termo "queretitas", um nome que quer dizer provavelmente "cretenses" e é usado em referência aos filisteus ou a uma parte deles. Primeiro Samuel 30.14 refere-se a uma parte do litoral filisteu como o "Neguebe dos queretitas." Em Ezequiel 25.16 e Sofonias 2.5,6 os filisteus e os queretitas são usados em paralelismo. Em outro lugar, os queretitas são parte da guarda pessoal de Davi (2Sm 15.18, etc.) e foram provavelmente recrutados dentre os filisteus enquanto Davi esteve em Ziclague. Os registros egípcios referem-se a um grupo nebuloso de "Povo do Mar", que eram invasores provenientes das ilhas no norte. Esse "Povo do Mar" causou uma tremenda revolta no antigo Oriente Próximo no final da Nova Idade de Bronze (c. 1200 a.C.). Eles causaram a queda dos hititas e a destruição da cidade capital dos hititas, Hatusas, assim como o fim de Ugarite. Eles atacaram o Egito durante os reinados de Merneptá e Ramsés III. Ramsés III descreve como ele os expulsou vitoriosamente, embora nenhuma outra nação pôde resistir a eles (ANET 262, 263). Ramsés III lista vários grupos que fizeram as pazes com o "Povo do Mar." Apenas os filisteus que se estabeleceram na costa sudoeste da Palestina e Tjeker que viveu em Dor, de acordo com a história egípcia de Wenamon (séc. 11 a.C.), podem ser identificados. Pelo menos alguns do "Povo do Mar" vieram da área egéia, mas se os filisteus passaram por Creta como parte da migração do Povo do Mar ou se viviam originalmente em Creta não pode ser determinado com certeza. Finalmente, a cerâmica dos filisteus e outras descobertas arqueológicas filistinas são principalmente de origem micena (não minoana), misturados com vários

outros elementos. (*Veja* Cultura Material.) Pode-se concluir com segurança, então, que os filisteus vieram pela área egéia ou se originaram lá.

III. Território. A Filístia, ou a terra dos filisteus, era uma planície litorânea estreita no sudoeste da Palestina, estendendo-se de Jope até o sul de Gaza. Ela continha um solo aluvial grosso, exceto por suas dunas de areia ao longo da costa, e era extremamente fértil. Visto que não havia colinas e montanhas, em contraste com o resto do país, rotas terrestres naturalmente passavam por esse lugar. Essas virtudes combinadas com as cidades litorâneas no Mediterrâneo fizeram da Filístia uma das regiões mais ricas e mais desejáveis no território.

Cinco cidades chaves constituíam a pentápole filistina, mas apenas Ascalom localizava-se diretamente no litoral. Portanto, ela era o principal porto da Filístia. Gaza e Asdode tinham seus próprios portos, mas eram ligeiramente afastados do litoral por causa de suas dunas de areia. As outras duas cidades, Gate e Ecrom, estavam mais para o interior.

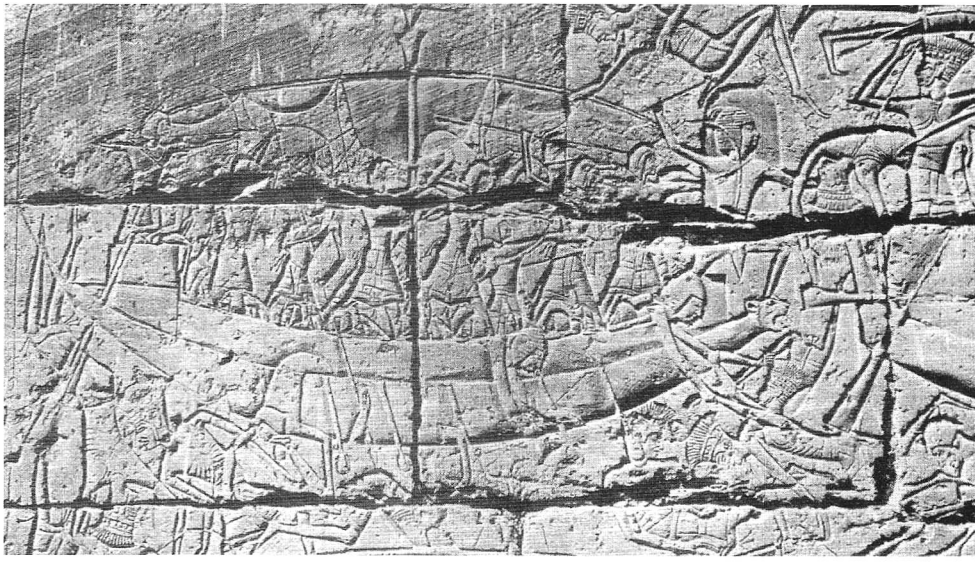
IV. História. A primeira menção aos filisteus na Bíblia vem das narrativas patriarcais. Abraão e Isaque tiveram relações com um rei filisteu chamado Abimeleque de Gerar. Essa menção dos filisteus é comumente considerada como uma retroação anacrônica por um escritor ou editor posterior, pois acredita-se que os filisteus não migraram para Canaã até cerca de 1200 a.C. Porém, se estivéssemos lidando com um anacronismo, nós esperaríamos que o território e o caráter dos filisteus primitivos não teriam mudado. Todavia esses filisteus primitivos viviam na área de Berseba ao invés de ao longo do litoral mediterrâneo; eles eram governados por um rei ao invés de cinco senhores; e eles eram geralmente pacíficos — não o principal inimigo de Israel. É melhor, portanto, considerar as tradições patriarcais sobre os filisteus como um registro acurado da situação histórica. Admitidamente, nenhuma evidência extra-bíblica específica pode substanciar essa conclusão ainda. O comércio egeu antigo e a migração para o leste podem ter sido responsáveis por trazer uma colônia egéia para a área de Berseba. O termo "filisteu" pode já estar em uso no período patriarcal para descrever essa colônia egéia.

Ramsés III do Egito alega ter expulsado os filisteus e outros Povos do Mar em seu oitavo ano (c. 1188 a.C.). Contudo sua vitória deve ter sido apenas parcial, porque nos sécs. 11 e 12 a.C. as colônias filistinas viviam no Delta do Nilo e na fronteira sul do Egito em Núbia. Aqueles filisteus que se estabeleceram em Canaã devem ter tido a aprovação do Egito, que controlava Canaã nessa época. Na verdade, eles podem ter sido vassalos de Ramsés III ou terem sido contratados por ele como mercenários e colocados estrategicamente, onde eles protegeriam seus interesses. Isso explicaria a situação em Bete-Seã, onde os filisteus preservaram cuidadosamente objetos importantes instalados por uma guarnição egípcia no templo.

A maioria dos filisteus se estabeleceu no sudoeste de Canaã. Essa área era ocupada por cananitas naquela época. A "invasão" filistinas não deveria ser considerada um movimento em massa do povo, que devastou completamente a população e a cultura dos cananitas anteriores. Antes, os filisteus subjugaram a população cananita, mas perdeu sua própria cultura e absorveu a cultura cananita no processo. Eles estabeleceram cinco cidades chaves, cada uma tinha uma população cananita, exceto possivelmente Ecrom, que os filisteus haviam fundado. Insatisfeitos em permanecer no litoral, eles começaram a se expandir para as áreas adjacentes. A primeira notícia deles na Bíblia, como o principal inimigo de Israel, aparece nos dias de Sansão (Jz 13.16), por volta do início do séc. 11 a.C. Antes desse período eles já controlavam pelo menos as tribos de Dã e Judá (Jz 14.4; 15.11). Pressionada pela expansão filistina, a tribo de Dã se mudou para o norte (Jz 18.11,29). A organização política da Filístia, em contraste com a desorganização tribal de Israel, e seu material cultural superior, incluindo armas de ferro (1Sm 13.19-22), permitiu-lhes continuar sua expansão rapidamente até que Israel foi cercado. Seu objetivo obviamente era a conquista de todo o território. Durante a época de Eli Israel resistiu o avanço filisteu sem sucesso em Ebenézer. Essa derrota permitiu que os filisteus carregassem a arca e a cidade de Silo, o centro de adoração de Israel naquela época. Embora tenha havido um breve êxito nos dias de Samuel (1Sm 7.7-14), o poder dos filisteus não foi quebrado. Na verdade, os filisteus puderam estabelecer guarnições em pontos estratégicos dentro do território de Israel (1Sm 10.5; 13.3ss.; 23). Essa ação forçou uma reação de Israel. Ele sofreu por falta de unidade política e, conseqüentemente, não podia lutar eficazmente com os filisteus. O resultado foi o movimento em direção a uma monarquia e a eleição de Saul como o primeiro rei. Apesar de obter êxito no início, Saul tinha seus problemas, segundo indica a famosa história de Golias. A crescente popularidade que

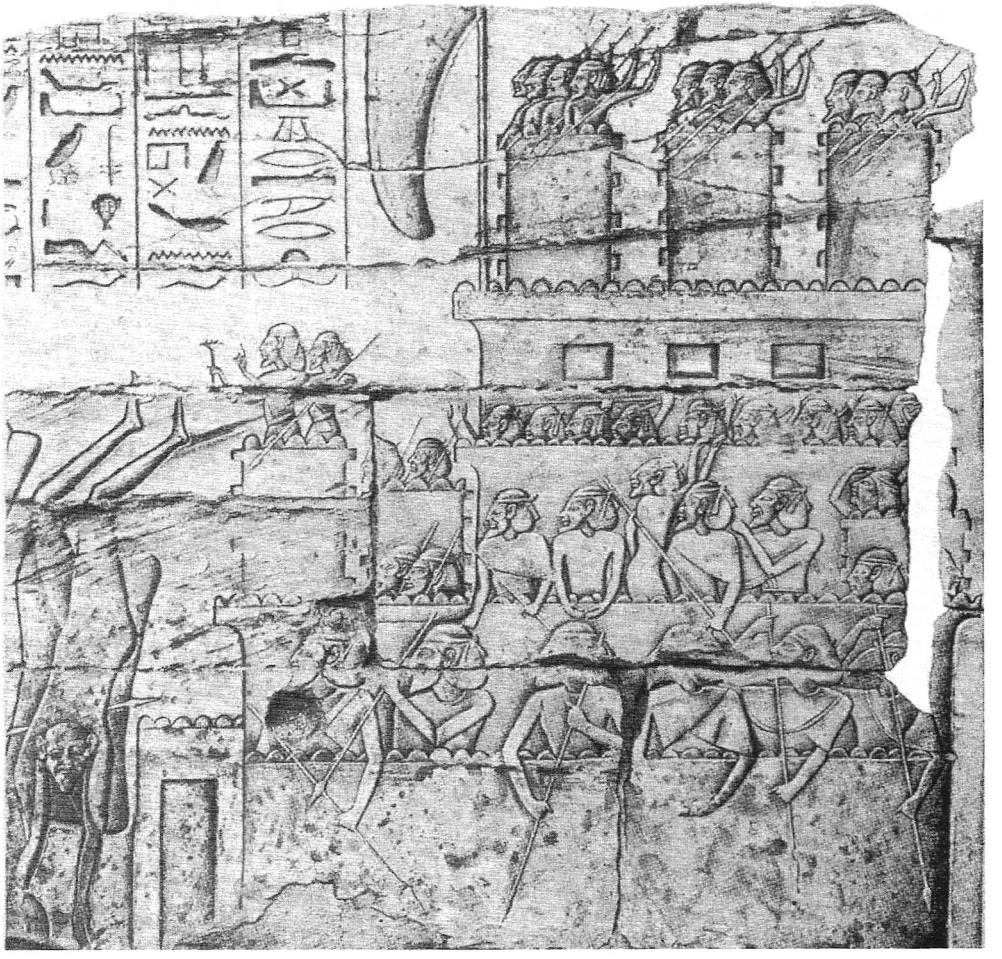
Davi ganhou às custas de Golias e dos filisteus levou Saul a ter comportamentos irracionais. Os atentados de Saul contra a vida de Davi forçaram este a se esconder e em eventualmente a Aquis, rei de Gate, e na terra dos filisteus (1Sm 27.2). Durante um ano e quatro meses Davi fez invasões a favor de Aquis. Os filisteus prepararam-se para uma guerra contra Saul e todo o Israel. Isso requereu os serviços de Aquis e Davi. Mas os filisteus não confiavam em Davi e fizeram Aquis enviá-lo de volta para Ziclague (1Sm 29.2ss.); H. Kassis (JBL, 1965, 267ss.) sugeriu que os eventos de 1 Samuel 29, particularmente a amizade e igualdade de Davi e Aquis, podem indicar que Aquis não era um senhor filisteu, mas um rei cananita vassalo dos filisteus. Isso explicaria melhor porque Davi foi para Aquis para escapar de Saul. Em todo caso, os filisteus foram vitoriosos ao derrotar Israel, e Saul e seus filhos morreram na batalha. Seguindo a política de divisão e conquista, os filisteus permitiram que Davi se tornasse rei de Judá, e assistiram com aprovação a resultante guerra entre a casa de Davi e a casa de Saul pela liderança de todo o Israel (2Sm 3.1), mas quando Davi se tornou rei de todo o Israel, o plano filisteu foi frustrado e eles moveram-se para parar seu crescente poder (2Sm 5.17ss.). Porém, utilizando suas tropas bem treinadas e o conhecimento das táticas dos filisteus, Davi virou a mesa dos filisteus e os derrotou. Após seu sucesso inicial, ele empurrou os filisteus para fora do território que eles haviam tomado anteriormente de Israel. Davi tomou Gate e seu território (1Cr 18.1), e pode-se deduzir que ele também tomou Ecrom e empurrou o controle dos filisteus até Gaza, Ascalom e Asdode. Uma vez que Gezer não caiu em poder de Israel até a época de Salomão (1Rs 9.16), deve-se deduzir que Davi propositadamente se absteve de tomar Gezer, mas deixou-a cercada e isolada. Ela certamente não era muito forte para Davi tomar, assim suas razões devem ter sido políticas. O fato do Faraó ter autoridade para dá-la a Israel (1Rs 9.16) indica provavelmente que era propriedade do Egito. Dessa forma Davi se absteve de tomar Gezer (e alguns acreditam que Gaza, Ascalom e Asdode também) por respeito às reivindicações egípcias que antecediam as reivindicações dos filisteus e seu desejo de não se envolver com o Egito, se isso pudesse ser evitado. Em todo caso, os filisteus foram eficazmente controlados por Davi. A relativa insignificância dos filisteus após Davi é indicada pelo fato do termo "Filístia" ou "filisteus" ocorre 149 vezes nos livros de Samuel, e apenas seis vezes nos Livros dos Reis.

O governo de Salomão cobriu um território desde o Eufrates até a terra dos filisteus e a fronteira do Egito (1Rs 4.21). As três cidades litorâneas estavam ainda, aparentemente, sob o governo filisteu, mas Gate não. Ela fora tomada por Davi (1Cr 18.1) e ainda estava sob o controle de Israel nos dias de Salomão (1Rs 2.39,40); ou, se Kassis estiver correto (*veja acima*), Aquis tinha um tra-



Navio de Ramsés III empenhado numa batalha com os filisteus e outros povos do mar que usam coroas de pena. © *O.I.U.C.*

tado suserano com Davi que continuou até os dias de Salomão. Nos cinqüenta anos após Salomão, Gibetom, uma cidade a oeste de Gezer, foi controlada pelos filisteus, embora dois reis de Israel tentassem recapturá-la sem sucesso (1Rs 15.27; 16.15-17). A força de Judá sob Josafá induziu os filisteus a pagarem tributo a ele (2Cr 17.11). Mas Jeorão, filho de Josafá, sofreu uma séria invasão dos filisteus (2Cr 21.16,17). Em Israel, Acazias preferiu consultar Baal-Zebude o deus de Ecrom ao invés do Deus de Israel. Mais tarde o rei Assírio, Adade-Nirari (810-783 a.C.) ostentou cobrar tributo dos filisteus em seu quinto ano. Não muito mais tarde, Uzias atacou os filisteus, derrubou os muros de várias cidades e construiu suas próprias cidades no território filisteu. Uma das cidades cujos muros foram derrubados foi Gate. Provavelmente como resultado disso, ela perdeu sua importância e não é mencionada pelos profetas com as outras quatro cidades dos filisteus (Jr 25.20; Am 1.6-8; Sf 2.4; Zc 9.5-7). Acaz de Judá sofreu os ataques dos filisteus que ocuparam muitas cidades dele (2Cr 28.18; Is 14.28-32). Dentro de um ano o rei assírio, Tiglate-Pileser III, subjugou as cidades filistinas por causa da infidelidade delas. Assíria era agora o poder dominante na Palestina; Samaria logo caiu em poder da Assíria e Judá, sob Acaz, foi seu vassalo. Quando Ezequias tomou o trono ele inverteu a política de seu pai, se rebelou contra a Assíria, e possivelmente tentou pela força que outras cidades se juntassem a ele na rebelião contra a Assíria. Essa pode ter sido a razão para o ataque e a derrota de Gaza (2Rs 18.8). Ezequias é o último rei mencionado na Bíblia que lidou com os filisteus. Durante o reinado do rei babilônico, Nabucodonozor, as cidades da Filístia foram capturadas e



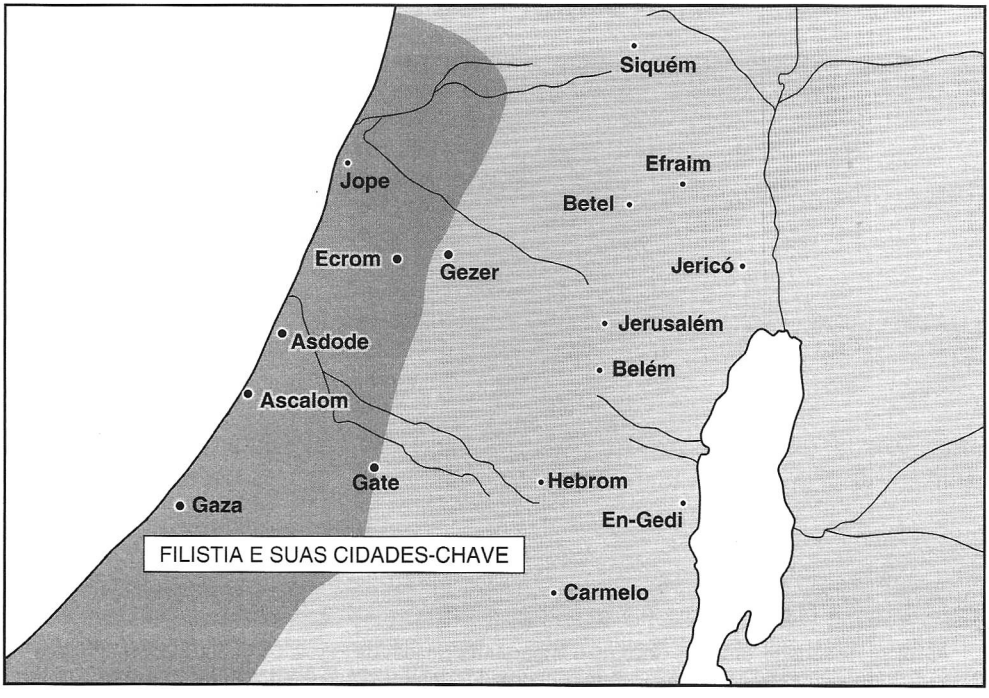
Ramsés III ataca uma fortaleza cercada em Amor tripulado por lanceiros sírios, num relevo em Medinet Habu. Ramsés levou muitos prisioneiros, entre eles filisteus, durante essa batalha. © *O.I.U.C.*

os governadores e o povo foram deportados. Isso provou ser o fim permanente dos filisteus.

V. Cultura. A. *Governo.* Os filisteus eram governados por senhores (*seranîm*). Havia cinco deles, um para cada uma das cinco cidades da pentápole filistina (Js 13.3; cp. 1Sm 6.4,18). Os cinco juntos eram o corpo governante da nação filistina, agindo pelo bem comum e predominando a decisão do senhor único (1Sm 29-1-7). Eles possuíam o poder civil e os cidadãos pediam conselho deles (5.8). Eles se sentiam revestidos de autoridade (Jz 16.5,8) e seu poder civil era executivo (1Sm 5.11). Eles tinham o poder de oferecerem sacrifícios a seus deuses (Jz 16.23). Em época de guerra, eles possuíam autoridade militar (1Sm 7.7; 29.1-7). Cada senhor aparentemente governava sua própria cidade, mais as aldeias circunvizinhas independentemente (1Sm 6.18). O fato deles, juntos, governarem a nação filistina deu aos filisteus uma vantagem tremenda sobre as desorganizadas tribos israelitas, que não tinham um corpo governante central. Como os senhores eram eleitos e se haviam outros oficiais não pode ser respondido.

B. *Língua.* Pouco se sabe sobre a língua ou escrita dos filisteus. Não há uma indicação sequer na Bíblia de algum problema de linguagem entre os israelitas e os filisteus. Os filisteus devem ter adotado a língua semita local logo após chegarem em Canaã, ou eles podem já ter conhecido uma língua semita antes de virem. Seus nomes são em geral semíticos (e.g. Abimeleque, Mitinti, Hanun e o deus Dagon). Porém dois nomes filisteus podem ter vindo da área asiática: Aquis é comparado com Anchises, e Golias com Alyattes. Algumas poucas palavras hebraicas podem ter sido emprestadas dos filisteus. A palavra para capacete, *kôḇa'* ou *qôba'*, é uma palavra estrangeira atribuída com freqüência aos filisteus. O termo para senhores, *seranîm*, sing. *seren*) pode ser relacionado a *tyrannos* ("tirano"), uma palavra pré-grega ou asiática. Alguns relacionam três selos descobertos nas escavações em Asdode com os filisteus. Os sinais se assemelham a escrita Chipre-minoana. Três inscrições em tabletes de barro de Deir Alla (Sucote) também foram atribuídas aos filisteus. Esses sinais se assemelham à escrita Chipre-miceana. Tanto os selos quanto os tabletes de barro são ainda imperfeitamente compreendidos.

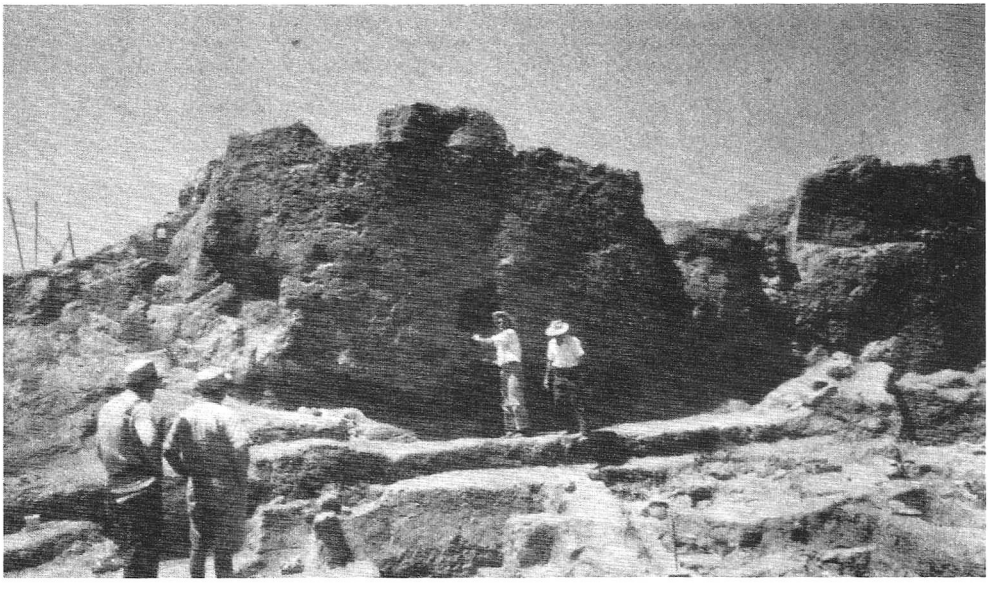
C. *Religião.* Há pouca evidência disponível para reconstruir a religião filistina. Os três deuses conhecidos por meio da Bíblia (Dagom, Astarote e Baal-Zabube) são nomes de origem semítica.



Havia templos de Dagom em Gaza, Asdode (1Sm 5.1-7) e provavelmente em Bete-Seã (1Cr 10.10; cp. 1Sm 31.10). Havia também templos de Astarote em Ascalom (Heródoto I. 105) e em Bete-Seã (1Sm 31.10), e um a Baal-Zabube em Ecrom (2Rs 1.1-16). Os sacrifícios eram feitos a Dagom pelos príncipes dos filisteus (Jz 16.23), e os guerreiros usavam pequenas imagens portáteis nas batalhas (2Sm 5.21). Havia sacerdotes e adivinhos a quem as pessoas pediam conselhos e procuravam para remover pragas (1Sm 6.2-9). A experiência dos filisteus com a arca da aliança revelou a crença deles na existência do Deus de Israel e em sua jurisdição extraterritorial (5.1-6.18). Os filisteus também ganharam fama como adivinhos (Is 2.6).

D. *Cultura material.* O trabalho arqueológico na Filístia foi mínimo, mas a escavação em Asdode, nos últimos anos, corrigiu isso. A maior parte de nossas informações vem de escavações em áreas adjacentes, para onde os filisteus se expandiram. Esta revelou um tipo distinto de cerâmica filistina, a única mercadoria na Palestina antiga que pode ser designativa de um povo. Três argumentos principais apóiam a relação dessa cerâmica com os filisteus: sua distribuição geográfica, sua posição estratigráfica e um estudo comparativo de seus vários componentes. Há um grupo grande e homogêneo de artigos pintados no local, feitos com a fusão de vários estilos cerâmicos. Quatro influências diferentes podem ser ressaltadas: a micena, a cipriota, a egípcia e a palestina. Sem dúvida, a mais influente, tanto na forma como na decoração, foi a micena, especialmente a cerâmica micena III, estreitamente relacionada a Rodes e a Chipre. Mas a cerâmica filistina não é produto de um povo que traz uma tradição homogênea diretamente de sua terra natal. Em vez disso, ela reflete várias influências culturais absorvidas na longa viagem desde sua pátria egéia. Os principais tipos de cerâmica são os jarros de cerveja coloridos, com coadores borbotados (indicando que os filisteus bebiam muito). Havia engradados, taças e jarros de estribo com detalhes brancos. A decoração característica, pintada em vermelho e preto, tem desenhos geométricos (espirais e círculos entrelaçados) e métopes com pássaros estilizados (semelhantes a cisnes, normalmente com a cabeça virada para baixo).

Visto que nenhum cemitério foi encontrado ainda nas cinco principais cidades filistinas, os costumes do enterro não são ainda perfeitamente compreendidos. Túmulos de câmaras retangulares de Tel Fara assemelham-se muito aos túmulos micenos. Há caixões de barro ornados com antropóides. Esses caixões têm tampas na ponta, onde a cabeça e o ombro do corpo deveriam vir. Nessas tampas, a cabeça e as mãos do defunto são encontradas em alto relevo. Às vezes, os braços são incluídos. Em outros casos aparece um penteado estilizado, semelhante às "coroas de penas"



As ruínas de Asdode, uma das cinco mais importantes cidades da Filístia. Os filisteus foram os únicos oponentes de Israel a não serem conquistados durante o período dos Juízes. © *Lewis*

dos filisteus mostradas nos cenários do templo de Ramsés III, em Medinet Habu, próximo a Tebas, no Egito. Esses relevos de Medinet Habu descrevem os filisteus e suas maneiras de empreender a guerra. Eles não têm barba e usam um capacete decorado com canas ou penas semelhantes à cabeça emplumada de Creta. Usam saiotes curtos, semelhantes aos dos egeus. Embora não estejam equipados com arcos, eles carregam lanças, um florete longo e um escudo circular.

A descrição da armadura de Golias indica que a ponta de sua lança era feita de ferro (1Sm 17.7). Está claro que os filisteus controlavam a fundição de ferro e impediam Israel de ter até mesmo um ferreiro (1Sm 13.19-22). Instalações para fundição de ferro foram encontradas em colônias de filisteus na Palestina (Asdode, Tel Qasile, Tel Jemmeh e Tel Mor). Ao fazer os cinco ratos de ouro como uma oferta expiatória, vê-se que os filisteus são competentes na arte de fundir ouro (1Sm 6.4,5) A descoberta de jóias de ouro em sítios filisteus contrasta nitidamente com a pobreza dos sítios israelitas. Tudo indica que os filisteus eram dotados na arte e no artesanato, e que sua cultura material era muito superior à de Israel.

VI. Papel. Hoje, o termo "filisteu" é usado para uma pessoa inculta. Essa reputação negativa se dá, em parte, ao fato da Bíblia sempre falar dos filisteus de maneira desprezível, tratando-os como os principais inimigos de Israel. Porém, essa reputação não é justificada. Já vimos que a alta cultura material dos filisteus era muito superior à de Israel. Na verdade, os filisteus eram a principal influência civilizadora da Palestina. Sua organização política e cultural superior por longo tempo assegurou seu domínio sobre a Palestina. Israel empreendeu uma batalha longa e difícil com eles pela terra prometida, sob grande disparidade. Durante a batalha, porém, Israel aprendeu com eles algumas lições culturais de que precisava. Mais importante ainda, a oposição externa dos filisteus reuniu as tribos belicosas e rivais de Israel e as forjou como nação, uma vez que nada mais poderia ser feito. Essa foi a função histórica dos filisteus e, embora eles não existam mais, a magnitude de seu impacto se mantém viva no nome "Palestina", o qual eles deram à região em que viveram.

BIBLIOGRAFIA. R. A. S. Macalister: *The Philistines* (1914). Antiquada em alguns aspectos, mas ainda é a única obra compreensiva em inglês. A reimpressão Argonauta, de 1965, contém uma breve introdução e uma importante bibliografia feita por A. Silverstein; A. R. Burn, *Minoans, Philistines, and Greeks* (1930); W. A. Huertley, "The Relationship Between Philistine and Micena Pottery", QDAP 5 (1936), 90-110; A. Furumark, *The Chronology of Micena Pottery* (1949), 110-122; W. F. Albright, *The Archaeology of Palestine* (1948), 110-122; W. F. Albright, "Some Oriental Glosses on the Homeric Problem", AJA 54 (1950), 162-176; J. B. Pritchard, ANET (2ª ed., 1955), 262, 263, 281-294, 307, 308; C. H. Gordon, "The Role of the Philistines", *Antiquity* 30 (1956), 22-26; T. Dothan, "Archeological Reflections on the Philistine Problem", *Antiquity and Survival* 2 (1957), 151-164; G. E. Wright: "Philistine Coffins and Mercenaries", BA 22 (1959), 54-66; G. A. Wainwright, "Some Early Philistine History", VT 9 (1959), 73-84; E. C. B. MacLaurin, "Anak/Ἀναξ", VT 15 (1965), 468-474; H. Kassis: "Gath and the Structure of the Philistine Society", JBL 84 (1965), 259-271; G. E. Wright, "Fresh Evidence for the Philistine Story", BA 29 (1966), 70-86; J. Waldbaum, "Philistine Tombs at Tell Fara and their Aegean Prototypes Phisistine Tombs at Tell Fara and their Aegean Prototypes", AJA 70 (1966), 331-340; H. Tadmor "Philistia under Assyrian Rule", BA 29 (1966), 86-102; T. Dothan, *The Philistines and Their Material Culture* (em hebraico) (1967); *The Philistines and Other Sea Peoples*, The Israel Museum Catalogue no. 68 (Inverno, 1970). Veja especialmente a bibliografia págs. 18-20; CAH (3ª ed., 1970ss.). K. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land* (1970), 221-239.

J. C. Moyer

FILÍSTIA. *Veja* Palestina; Filisteus.

FILO, O JUDEU.

1. Pano de fundo de Filo
2. Interpretação alegórica
3. Teologia de Filo
   a. Deus
   b. O Logos

1. Pano de fundo de Filo. Filo viveu em Alexandria. Na hipótese de ele ter sido uma figura respeitada e até mesmo venerada por ser escolhido pelos judeus para apresentar suas queixas perante Calígula, em 40 d.C., pode-se deduzir que ele nasceu em algum período anterior à era do NT. A data indica que ele pode não ter sido influenciado pelos escritos cristãos, e não há evidência alguma de que ele alguma ouviu falar de Jesus.

A colônia judaica de Alexandria, protegida pelos direitos concedidos por Alexandre o Grande, divergia do Farisaísmo da Palestina. Tantos judeus

de Alexandria haviam se esquecido do hebraico que antes de 200 a.C. foi necessário traduzir o AT para o grego. Supõe-se que essa LXX revela, em algumas partes, um pequeno conhecimento da terminologia estóica. No Salmo 51.12, por exemplo, a frase "um espírito disposto" (RSV) ou um "espírito livre" (KJV), ou "um espírito voluntário" (ARA) na LXX é (v. 14) πνευματι ηγεμονικῷ, "espírito guiador". A LXX é uma boa tradução do hebraico, mas a segunda palavra é um termo técnico do estoicismo.

Esses exemplos estão longe de provar uma tentativa deliberada de alterar o significado do AT para favorecer a filosofia de uma escola alexandrina posterior. Eles são evidência, porém, do contato com a cultura grega.

Os *Oráculos Sibilinos* (c. 140 a.C.) são estritamente judaicos quanto ao conteúdo, mas colocam esse pensamento na boca de uma profetisa pagã. A Apócrifa *Sabedoria de Salomão* coloca algumas idéias gregas na boca de um rei hebreu. Ele também faz uso da interpretação alegórica, que Filo desenvolveu de maneira grandiosa.

Muitos dos pais cristãos primitivos não apenas adotaram o método de interpretação alegórica como tomaram emprestado muitos dos detalhes particulares de Filo. Na verdade, a escola cristã de Alexandria pode ser considerada como a herdeira da escola filônica. Clemente veio para Alexandria já na meia idade; Orígenes nasceu lá; os gnósticos Basilides e Valentino ensinaram lá. Sem mencionar os filósofos estritamente pagãos, principalmente os neoplatônicos. Posteriormente, Atanásio pregou lá, bem como todos os que fizeram de Alexandria um centro de erudição.

Com respeito a Filo, dois extremos devem ser evitados. Por um lado, ele é descrito como um essencialmente filósofo grego que, por ter nascido judeu, sentiu a necessidade de usar o texto do AT de forma a não ofender grandemente sua nação. O outro extremo é vê-lo como uma antecipação miraculosa do Cristianismo com sua cristologia trinitária. Embora as opiniões continuem divergindo em relação ao paganismo que ele absorveu, e embora alguns insistam que ele reconheceu com hesitação a segunda pessoa da Trindade, é provável que ele foi um filósofo instruído e um judeu muito ortodoxo.

2. Interpretação alegórica. A motivação para interpretar o AT de forma alegórica é a impossibilidade de considerar literalmente as passagens antropomórficas. Visto que elas requerem um significado oculto, é possível que a narrativa puramente história também possa revelar uma verdade superior.

Os exemplos são a melhor maneira de mostrar o que a interpretação alegórica é. Os comentários de Filo sobre Gênesis 2.5 lembram o plutanismo:

> Qual o significado das palavras "E Deus fez cada coisa verde do campo antes dela vir a existir na terra, e cada grama antes dela crescer"? Nessas palavras ele alude às idéias incorpóreas. Pois a expressão "antes de existir" aponta para a perfeição de toda coisa verde, grama, plantas e árvores. A Escritura diz que antes que elas crescessem na terra, ele fez as plantas e a grama e outras coisas, é evidente que ele fez idéias incorpóreas e inteligíveis, de acordo com a natureza inteligível que essas coisas senso-perceptíveis na terra deveriam imitar.

Outro exemplo de encontrar uma verdade filosófica escondida sob declarações literais ocorre na *Allegorical Interpretation* I x (25):

> Ele diz: "pois Deus não havia feito chover sobre a terra, e não havia homem para trabalhar no solo". Essas palavras revelam um conhecimento profundo das leis do ser. Pois, se Deus não enviar um aguaceiro no sentido de apreender os objetos apresentados a eles, a mente não teria algo para "trabalhar" ou para levá-la ao campo da percepção. A mente por si só é sem uso quando a Causa de todas as coisas não chove a cântaros, como a chuva e a umidade, como as cores na visão, os sons no ouvido, os sabores no gosto ... Assim, antes da criação de substâncias concretas em particular, Deus não fez chover na idéia original da percepção pelos sentidos, que Moisés chama de "terra".

Um exemplo ainda mais extremo é o comentário de Filo sobre Gênesis 16.16:

> Por que Abraão disse ter oitenta e seis anos quando Hagar deu à luz Ismael? Porque o que segue os oitenta, isto é, o número seis, é o primeiro número perfeito [um número perfeito é aquele cujos divisores acrescentam ao número, como 1 + 2 + 3 = 6]... E o número oitenta é o mais harmonioso dos números, consistindo de duas escalas mais importantes, isto é, a que é de duplos e a que de triplos, no esquema de quádruplos.

Talvez a alegoria mais conhecida — por ser uma defesa do uso da filosofia pagã na teologia hebraica e cristã — é a relacionada aos escravos judeus recentemente emancipados, que tomaram emprestadas ou pediram jóias para os egípcios antes de marcharem para o leste. Egípcios, explica Filo, que dizer gregos; e visto que as jóias eram posses preciosas, elas representam a preciosa filosofia grega. O fato dos judeus terem-nas pedido e levado significa que Filo ou qualquer filho de Deus pode fazer uso da filosofia grega.

Visto que o método alegórico continuou na igreja medieval até que os reformadores a substituíram pela exegese gramático-histórica, e visto que ela reaparece hoje, seu grande defeito deve tornar-se claro. Ao contrário da ligação entre estilos e sombras com seu cumprimento realístico, não há no método alegórico uma relação lógica ou necessária entre o texto e a interpretação. A ingenuidade pode inventar alternativas igualmente plausíveis ou implausíveis. *Abrão* pode significar um ser humano cético, assim como um filósofo natural, e *Abraão* poderia significar um kantiano. Não apenas vários significados podem existir num único texto, mas o mesmo significado pode ser igualmente obtido de vários textos. Dessa forma, a Ilíada de Homero poderia passar a mesma mensagem que o Pentateuco.

Não se deve supor que Filo era tão indiferente ao significado literal do texto como suas alegorias parecem sugerir. Filo aceitava o AT como autoritativo e suas narrativas históricas e explicações doutrinárias como verdade. Onde quer que o significado literal fosse possível (antropomorfismo e figuras de linguagem são exceções), ele devia ser aceito. Os escravos emancipados, na verdade, realmente pediram e receberam jóias literais. Mais importante, porém, que os eventos revelados são as lições morais inculcadas. Ainda mais importantes são as verdades filosóficas obtidas pelo método alegórico. Mas nenhum dos dois significados mais elevados contradiz ou nega o registro literal.

3. Teologia de Filo. a. *Deus*. Filo não introduz o paganismo na cultura judaica, e isso é visto claramente em sua teologia básica. Platão, por questões epistemológicas (*veja* RELIGIÃO E FILOSOFIA GREGAS), afirmou a existência de idéias incorpóreas, de realidades absolutas, dos quais os objetos corpóreos são nada mais que imitações e aproximações. Igualdades matemáticas, justiça, homem e cavalo são essas idéias. A Idéia do Bem é a mais elevada de todas. O criador do mundo visível, o Demiurgo, forma o mundo visível colocando em ordem o espaço caótico, de acordo com o padrão do Mundo das Idéias. Elas existem eternamente independentemente dele. Esse esquema platônico entra em conflito com a soberania de Deus conforme ensinada no AT. Filo, embora aceite a realidade das Idéias pelas mesmas razões epistemológicas, inverte a relação completamente.

Na *Allegorical Interpretation* (Interpretação Alegórica) III. XXXIII, Filo escreve: "Deus é classificado de acordo com o um e a unidade; ou, melhor, até mesmo a unidade é classificada de acordo com o único Deus, pois todos os números, assim como o tempo, são mais novos que o cosmos". Em *The Creation of the Word* (A Criação do Mundo) IV, ele escreve: "Mas aquele mundo que consiste de Idéias ... nós saberemos como foi criado se tomarmos como guia a atividade de um arquiteto, que começou a construir uma cidade visível concebendo primeiro seu plano invisível em sua mente".

Deus é o criador das Idéias (uma tese que teria horrorizado Platão), e isso está em estrito acordo com a doutrina de transcendência do AT. A filosofia grega nunca nutriu a noção de transcendência divina, nunca nem mesmo sonhou com uma criação absoluta. Em contraste, o AT coloca essa idéia em suas primeiras linhas. Portanto a alteração básica de Filo da teoria platônica mostra quão essencialmente judaico é seu pensamento.

Filo também expressa uma concepção da incompreensibilidade divina distinta da filosofia clássica de Platão, Aristóteles e, mais tarde, dos estóicos. O conceito da incompreensibilidade é melhor observado pelo exame do método de Filo sobre o conhecimento de Deus. Em primeiro lugar, Filo utiliza algumas formas dos argumentos cosmológico e teológico para provar a existência de Deus. Nisso ele enfatiza a analogia entre a mente do homem em seu corpo e a mente de Deus no universo. É claro que ele não deseja seguir a analogia a ponto de fazer do mundo o corpo de Deus e, talvez, pela fraqueza do argumento, ele atribua maior confiança a um método superior de conhecimento de Deus.

Na *Allegorical Interpretation*, III. XXXIII (100), ele declara:

> Há uma mente mais perfeita e mais inteiramente limpa, que passou pela iniciação nos grandes mistérios. Uma mente que adquire seu conhecimento da Causa Primeira, não a partir das coisas criadas, como se alguém pudesse conhecer a essência da sombra,

> mas erguendo seus olhos para cima e para além da criação, de maneira a obter uma visão clara daquele que não foi criado, para compreender a partir dele a ele mesmo e sua sombra ... Recebe-se uma visão clara de Deus diretamente a partir da Causa Primeira em si mesma.

Se essa concepção é um transe místico ou se é apenas um lampejo de iluminação, ela é de modo algum, uma experiência ocasional. Solidão, porque Deus é solitário, e a ausência de distração corporal, porque Deus é espiritual, são condições necessárias para essa intuição. Embora Deus tenha soprado sua própria divindade na mente do homem, não há nenhuma garantia de que uma pessoa atingirá a visão de forma fortuita. Mas mesmo assim, a tentativa de alcançar a visão é por si só é um exercício espiritual que vale a pena.

Apesar de tudo o que Filo diz sobre essa visão direta, e apesar de tudo o que se pode aprender sobre Deus no AT, ele também fala de um Deus incompreensível e, na realidade, incognoscível. Ele diz:

> Nada que ofereça garantia pode oferecer uma garantia positiva em relação a Deus, pois ele nunca mostrou sua natureza para ninguém, mas se tornou invisível para a raça inteira. Quem pode afirmar que a Causa Primeira é sem corpo ou que é um corpo, que seja de um tipo ou que não tenha tipo nenhum? Em uma palavra, quem pode fazer uma afirmação positiva sobre sua essência, ou qualidade, ou estado ou movimento ... [o homem] é inapto para possuir um conhecimento sobre sua natureza (ibid. III. XXXIII [206, 207]).

Em outro lugar Filo diz que Deus não tem nome; ele repete que Deus não tem qualidades; Deus não pode ser classificado porque é diferente de todas as outras coisas, ou numa linguagem contemporânea, Deus é "totalmente outra coisa". Tomadas ao pé da letra, essas frases significam que Deus é totalmente incognoscível. Não obstante, consistente e inconsistentemente Filo tenta abrir um espaço para essa quantidade e tipo de conhecimento sem o qual a revelação e a religião seriam impossíveis.

b. *O Logos.* Se Filo deve ser absolvido da acusação de ter abandonado o Judaísmo para oferecer simplesmente uma outra variedade de filosofia pagã, assim também se deve vigiar contra a opinião cristã primitiva de que Filo antecipou a doutrina da Trindade em sua teoria do Logos. Ele era judeu, não grego nem cristão.

A suposta antecipação de Cristo, o Logos de Deus, depende de algumas frases pitorescas de Filo. Ele denomina Logos o Primogênito de Deus. Logos também é a imagem e a sabedoria de Deus, do Deus não gerado e eterno quando comparado com o mundo. Mesmo quando comparado com Deus gerado embora ainda eterno.

Essa linguagem, que pode ser interpretada como cristã, não deve ser muito estimulada. Se alguém conclui que o Logos é uma pessoa divina porque é chamada Filho, o que fazer com o Riso, também chamado Filho de Deus? Note também que Deus é o esposo da Sabedoria, que a Sabedoria é filha de Deus e que Sabedoria também é a mãe do Logos.

Uma vez que essa frases, se consideradas literalmente, são inconsistentes, a linguagem da personificação deve ser considerada como nada mais que uma figura de expressão. Ao compreender assim, o material forma uma metafísica igualmente plausível ou uma teoria cosmológica. O problema que Filo enfrenta é estritamente teológico. Sua doutrina do Logos não é uma especulação sobre a natureza interna do Ser divino, mas um registro da estrutura do universo. Ele escreve:

> Nenhuma coisa material é forte o suficiente para agüentar o fardo do mundo: o perpétuo Logos do Deus eterno é suporte mais forte e mais seguro do universo. Estendido a partir do centro para as extremidades e das extremidades para o centro, ele percorre seu longo curso por toda a natureza, combinando e unindo todas as partes. Pois o Pai que o [ele ou a coisa] gerou fez seu Logos entrelaçar-se com o universo de maneira que nada pode que quebrá-lo (*De Plantatione*, I. 8-9).

Parece que a melhor interpretação de Filo é a que iguala o Logos com o Mundo das Idéias. Filo chama o Logos de o pensamento de Deus. Ele compreende todo o cosmo inteligível. É o "lugar" do cosmo e é uma Idéia, um padrão ou um selo estampado nas coisas físicas, a estrutura do mundo visível.

Essa interpretação platônica (contra a trinitária) de Filo é apoiada por essa classificação *logoi* como Idéias particulares sob o Logo. Isto é apoiado pela ilustração, previamente dada, do arquiteto que forma um quadro completo em sua mente da cidade

que ele quer construir. O padrão como um todo é o Logos; as várias construções e pontes são *logoi*. A passagem (*De Opificio Mundi*, IV. 18) termina com essas palavras: "como um bom artesão, ele começa a construir a cidade de pedras e madeira, mantendo seus olhos em seu modelo e fazendo os objetos visíveis e tangíveis corresponderem às idéias incorpóreas."

Ao mesmo tempo, além da estrutura platônica "estática", Filo também tomou emprestado uma certa perspectiva dinâmica do estoicismo. Platão havia construído os detalhes do mundo como aproximações de um modelo perfeito imutável. Os estóicos explicaram esses detalhes por meio de razões embrionárias que se desenvolveram como seres vivos e crescentes. Para preservar seu materialismo em face as objeções idealísticas baseadas na epistemologia, eles tentaram analisar o significado de "a rosa é vermelha" em "a rosa fica avermelhada". Os predicados platônicos são, dessa forma, transformados em atividades de poderes vivos. Assim, Filo fala do logoi como os poderes de Deus. O sol e a lua, por exemplo, são resultados de forças materiais impressionantes. Para Filo, a ação dinâmica do Demiurgo de Platão é transferida para múltiplos poderes. Se o platonismo e o estoicismo podem ser simplesmente harmonizados assim, e se essas Idéias-Poderes podem ser consideradas como anjos do AT, são questões que Filo nunca levantou. Note que durante um século as escolas filosóficas estavam acomodando suas concepções umas às outras e perdendo sua distinção e consistência.

Presumivelmente, sem detrimento da unidade do Logos, Filo sujeita os poderes a dois que são supremos. Seu pensamento, ou pelo menos sua forma de expressão, pode ser visto numa citação final. É parte da interpretação alegórica de Abraão e seus três visitantes angelicos. Mas se as idéias platônicas dificilmente combinam com os poderes estóicos, a identificação deles com os anjos hebreus torna a combinação ainda mais estranha.

> Quando, como a maré do meio-dia, Deus ilumina a alma, e a luz da mente a enche por dentro e por fora, e suas sombras são dirigidas pelos raios que se derramam ao redor, o único objeto [Deus, o Pai] apresenta uma visão tripla: uma, representando a realidade, e outras duas, reflexos da primeira ... O lugar central é sustentado pelo Pai do Universo, que é chamado nas sagradas escrituras pelo nome próprio de *aquele que é* [ὁ ὤν], enquanto em ambos os lados dele estão os poderes superiores: o mais próximo a ele, o criativo e o soberano. O título do primeiro é Deus, visto que criou e ordenou o universo; o título do último é Senhor, uma vez que é o direito fundamental do criador governar e controlar o que ele trouxe à existência. Assim, o Ser central, com cada um dos seus poderes como escudeiros, apresenta-se para a mente que vê com a aparência às vezes de um, às vezes de três: de um, quando a mente está altamente purificada e, ultrapassa não meramente a multiplicidade dos outros números, mas até mesmo a díade próxima à unidade, e prossegue para a Idéia do uno, não misturado, auto-suficiente, que subsiste sem precisar de nada; de três, quando a mente ainda não foi iniciada nos mais elevados mistérios ... e é incapaz de compreender a Existência por si só e à parte de tudo o mais, mas apenas através de suas ações, sejam criativas ou soberanas ... Está claro não apenas a partir dos princípios da alegoria, mas a partir do texto literal ,que a visão tripla é, na realidade, a visão de um objeto único. Quando o Sábio [Abraão] suplica aos três supostos viajantes a aceitaram sua hospitalidade, ele lhes fala como se eles fossem um e não três (*De Abrahamo*, XXIV-XXV, 122-132).

Para os cristãos de Alexandria, sujeitos às mesmas tendências ecléticas, isso soava trinitariano. Por isso eles louvavam Filo e, talvez pelo mesmo motivo, os judeus o rejeitavam.

BIBLIOGRAFIA. J. Drummond: *Philo Judaeus* (1888); E. Bréhier: Les Idées Philosophiques et Religieuses de Philon d'Alexandrie (1925); H. A. Wolfson: *Philo* (1947); J. Daniélou: *Philon d'Alexandrie* (1958).

G. H. Clark

FILÓLOGO (φιλόλογος, *amante da instrução, instruído*. O primeiro dos cinco cristãos a quem Paulo envia saudações (Rm 16.15). O grupo, do qual Filólogo era aparentemente o líder, formava outra igreja doméstica em Roma (vv. 5, 10, 11, 15). O nome dele é colocado junto ao nome de Júlia, que pode ter sido sua esposa, ou possivelmente sua irmã. Se eles eram um casal cristão, Nereu e sua irmã eram, provavelmente, filhos deles.

D. E. Hiebert

FILOMETOR. O ptolomeu mencionado em 2 Macabeus 4.21.

FILOSOFIA (φιλοσοφία, etimologicamente, *amor pela sabedoria*. Tradicionalmente, o estudo da lógica, dos princípios básicos da ciência, metafísica, ética e estética. Num sentido mais amplo, os princípios gerais de qualquer assunto podem ser chamados de sua filosofia. Aproximando-se de um mau uso da palavra, filosofia da educação significa meramente política de administração escolar; e uma "filosofia de vida" designa as preferências de qualquer indivíduo, não importa quão pobremente sistematizadas. Por mais inspirado que seja, Eclesiastes (q.v.) é exemplo desse significado popular, e tem pouco a ver com o assunto da filosofia técnica, profissional e a acadêmica.

A razão para estes vários significados é que o filosofar é generalizador, e nenhuma autoridade pode estabelecer o grau de generalização necessário para merecer o nome.

É difícil determinar o significado da palavra em Colossenses 2.8. Poderia se referir ao gnosticismo ou, talvez, signifique apenas ética, pois no 1º séc. as escolas gregas chegaram a seu ponto mais fundo e discutiram pouco mais.

O elemento comum em todas as generalizações é uma reivindicação ao conhecimento. Portanto a pergunta crucial da filosofia é: Como o conhecimento é possível? As tentativas de justificar o conhecimento são chamadas de epistemologia.

Na metafísica, a teoria do ser (não a essência das plantas ou botânica, nem a essência dos animais ou zoologia, e muito menos a essência da matéria inanimada, mas o ser sem qualificação, o ser em si), é considerada, por vezes, o tema básico. Mas mesmo o Tomismo, que faz essa reivindicação, permanece ou cai com sua teoria do conhecimento. A resposta à questão "O que você sabe?" provoca uma outra pergunta: "Como você sabe?" Além disso, nenhuma outra questão pode ser feita. Portanto, a epistemologia é a base da filosofia.

Há dois tipos gerais de epistemologia. A primeira é o empirismo, que propõe que todo o conhecimento está baseado na experiência. A maioria dos empiristas iguala a experiência à sensação. Outros levam em consideração uma experiência estética ou religiosa não sensorial.

O segundo tipo geral de epistemologia não tem um nome apropriado. Talvez *racionalismo* seja tão bom quanto qualquer um. Suas variedades estão reunidas no princípio de que nem todo conhecimento é baseado na experiência. De uma forma ou de outra, o conhecimento é adquirido de fontes diferentes da sensação, principalmente da própria mente. Dessa forma, alguns desses filósofos afirmam a existência de idéias inatas. Por exemplo, pode-se dizer que a lei da contradição ou a idéia de Deus é inata. Kant ensinou que a mente tem uma forma anterior. A sensação é essencialmente caótica, ela se torna inteligível apenas depois da mente organizá-la através dessas formas. Os agostinianos e platonistas confiam na intuição intelectual. Seu ponto forte é que a lógica, a ética e a estética não podem ser oriundas da experiência, porque a experiência nos diz, no máximo, o que elas são, ao passo que esses indivíduos falam do que deve ou do que deveria ser. Além disso, toda experiência é limitada, mas o conhecimento deve conter julgamentos universais.

No presente, as escolas de filosofia mais ativas são o positivismo lógico, uma escola fortemente científica; a filosofia da análise, em grande parte limitada à semântica; e o existencialismo, um caos absoluto de decisões radicalmente individuais. As escolas mais antigas estão mais ou menos em eclipse.

A Escritura não discute esses assuntos explícita e tecnicamente. Vários filósofos cristãos acreditam que uma pessoa pode ver princípios filosóficos sugeridos pelo texto. Os tomistas, por exemplo, acreditam que Romanos 1.20 requer empirismo e justifica o argumento cosmológico. Os calvinistas tornaram historicamente o conhecimento de Deus fundamental — não o conhecimento de objetos sensoriais — e sustentam que Gênesis 1.26 e Romanos 2.15 pressupõem idéias inatas ou uma forma anterior.

Veja também Religião e Filosofia Gregas; Conhecer Conhecimento; Ética; etc.

G. H. Clark

FIM DO MUNDO (συντέλεια τοῦαἰῶνος, *fim do mundo* na ARC, *consumação do século* ARA, e.g., Mt 24.13,14). Termos para os miraculosos e catastróficos eventos que fecharão a história e inaugurarão a era eterna. Para uma reconstrução cronológica e detalhada dos eventos associados com o fim do mundo *veja* Escatologia.

A maioria das idéias associadas com o fim do mundo no AT aparecem como detalhes relativamente subordinados a obra futura de Deus em restaurar seu povo escolhido à Terra Prometida. O gradual florescimento destes detalhes é um exemplo instrutivo da revelação progressiva. O caráter miraculoso e catastrófico de alguns destes eventos mostra que a restauração do povo de Deus não é meramente um outro evento dentro da história, mas antes que marca o fim apocalíptico da história.

Alguns desses eventos são: (1) eventos miraculosos e catastróficos na natureza (Jl 2.30; Zc 14.4); (2) julgamento das nações, particularmente aquelas que perseguiram o povo de Deus (Jl 3.9-12; Ob 15,16; Zc 14.12-15); (3) restauração para um mundo de prosperidade miraculosa (Os 2.22; Jl 3.18; Am 9.11-15), paz política (Is 2.3,4; Mq 4.3), e paz dentro da natureza (Is 65.23-25); (4) julgamento seguido do governo pessoal de Deus (Ob 21; Dn 2.44); (5) restauração a um estado sem pecado (Sf 3.11-13; Zc 14.20,21); e (6) ressurreição para a imortalidade (apenas uma passagem relativamente recente: Dn 12.2,3).

Como um exame das passagens acima mostra, a escatologia apocalíptica do AT era o produto final de um desenvolvimento gradual que começou bem antes do exílio. É, portanto, errôneo supor que a escatologia apocalíptica emergiu somente como uma história solitária dos hebreus desapontados do exílio de uma esperança "não-terrena". Antes, a escatologia apocalíptica pode ser vista como um desenvolvimento normal da confiança hebraica mais antiga na obra de Deus na história.

A escatologia do NT mantém as idéias citadas acima e acrescenta algumas novas: (1) vista de uma perspectiva, o fim do mundo começou com o aparecimento de Cristo como um sacrifício (Hb 9.26), embora outros aspectos do fim sejam claramente futuros; (2) mesmo a pregação do Evangelho pode ser considerada como somente uma preliminar para o fim (Mt 24.14); (3) uma distinção é feita entre os eventos introdutórios do milênio terreno (q.v.) e os eventos que introduzem a era eterna (uma passagem somente: Ap 20; 21); (4) o fim é associado ao retorno pessoal de Jesus Cristo à terra (Mt 24.29,30); (5) uma dissolução catastrófica total encerrará o mundo presente e abrirá espaço para uma nova e eterna terra (2Pe 3.7-10; Ap 21.1; *veja* ESCATOLOGIA).

A. BOWLING

FINA FLOR. *Veja* ALIMENTO.

FINÉIAS (comumente פינחס, mas em 1Sm 1.3 aparece como פנחס. A LXX geralmente usa φινεές [1Esd 8.2] e φεινεές [1Esd 5.21], de significado indeterminado. Mas se, como parece, for de origem egípcia, o *nubiano*, um nome encontrado especialmente durante o reino novo do Egito, nos sécs. 16 a 12 a.C.) 1. Filho de Eleazar e neto de Arão (Êx 6.25; 1Cr 6.4,50; 9.20; 1Esd 8.2). Ele foi no passado o superintendente dos coreítas que guardavam a porta (1Cr 9.20). É apresentado como ancestral de Esdras (Ed 7.5) Também é mencionado com o pai de Gérson (8.2), um dos cabeças das casas dos pais que subiram da Babilônia com Esdras. O número de ocasiões em que ele foi chamado para atividades especiais indica que ele era um homem íntegro e de confiança, em quem ardia profunda paixão moral.

O primeiro exemplo foi em Sitim, no fim da jornada no deserto, antes do povo atravessar o Jordão (Nm 25.1), e após as profecias notáveis de Balaão (cap. 22-24). Balaão foi proibido por Deus de amaldiçoar Israel, mas o povo se envolveu em licenciosidades com as filhas de Moabe (Nm 25.3; 31.16; Mq 6.3). Quando Moisés mandou matar o culpado, no meio da crise espiritual e moral, a praga pelo pecado do povo cessou após o ato heróico de Finéias, ao atravessar uma lança no ventre de Zimri e Cosbi. Por causa disso, ele recebeu a promessa de um sacerdócio eterno (Nm 25.7-13; Sl 106.30; 1Mac 2.54). Exceto por uma breve interrupção, sob Eli, da linhagem de Itamar, os descendentes de Finéias exerceram o ofício até Jerusalém ser arrasada em 70 d.C.

Foi Finéias quem acompanhou os 1000 de cada tribo no movimento para vingar Israel, no qual ele levou alguns "utensílios sagrados, a saber, as trombetas para o toque de rebate" (Nm 31.6). Ele parece ter sido investido posteriormente como sumo sacerdote; Eleazar ainda é mencionado no ofício (3.13,21,26 etc.).

Finéias foi novamente comissionado para inquirir sobre a aparente violação da lei divina pelas tribos a leste do Jordão. Elas foram exortadas e depois elogiadas quando descobriu-se que o altar fora levantado como memorial para as gerações futuras (Js 22.9-34).

Mais uma vez, após a afronta da concubina, em virtude da estada do levita em Gibeá de Benjamim, foi Finéias, quem ministrava diante da arca naquele período, que deu endosso divino e a promessa de sucesso na terceira tentativa de vingar o crime (Jz 20.28). Presume-se que ele foi sepultado na colina de Efraim, onde seu pai descansava (Js 24.33).

2. Filho corrupto do sacerdote Eli (1Sm 1.3) que, juntamente com seu irmão, Hofni, exigia a inversão dos regulamentos sacrificais, envolvidos em grosseira imoralidade. Eles foram condenados por um "homem de Deus" (1Sm 2.11ss.). Os irmãos foram coniventes em levar a arca para a batalha. Eles foram mortos e a arca foi levada pelos filisteus (1Sm 4).

3. Pai de um sacerdote, Eleazar, que juntamente com outros fez a contabilidade de algumas coisas

valiosas trazidas da Babilônia pelos que retornaram de lá (Ed 8.33; 1Esd 8.83).

4. O último sumo sacerdote antes da destruição de Jerusalém por Tito, em 70 d.C. (Jos. *War* IV. iii. 8).

5. O último tesoureiro do Templo, que entregou aos romanos alguns de seus tesouros quando a cidade caiu sob o poder deles (Jos. *War* IV. viii. 3).

BIBLIOGRAFIA. J. Bright: *History of Israel* (1959), 165, 421, 427.

R. F. Gribble

FIO (מקוה. A tradução de מקוה na ARC de 2Cr 1.16). Em 1Rs 10.28 a ARC traz "manadas". Em ambos os textos na ARA, NVI e KJV encontra-se "da Cilícia". A RSV traz "de Kue". Kue era o nome de uma região famosa por sua exportação de cavalos, na parte leste de Cilícia. A tradução da RSV segue a Vulgata (*de Coa*), e tem outro apoio antigo.

S. Barabas

FIRMAMENTO, a tradução tradicional nas versões para o hebraico רקיע, uma palavra difícil, cuja raiz refere-se a metal batido. Uma forma verbal é encontrada em Êxodo 39.3, Heb. וירקעו, "e as cortaram", o termo refere-se à abóbada celeste. Vários autores admitem que o uso deste termo indicava um sistema específico de cosmologia que envolvia uma concavidade oca da esfera celestial. Não há evidência para isto na literatura do Antigo Oriente Próximo ou nas ocorrências deste termo raro. O termo em Gênesis 1.6 indica que o firmamento foi formado para separar a massa das águas e dividi-las em duas camadas. O nome do firmamento, como dado no v. 8, era o Heb. שמים, "céu". A LXX traduz como στέρεωμα, "solidez", "firmeza" (Cl 2.5), que foi traduzido como *firmamentum* por Jerônimo na Vulgata, assim para o inglês "firmament" e daí para o português "firmamento". O firmamento é mencionado nove vezes na narrativa da criação de Gênesis, duas vezes nos Salmos (19.1; 150.1) e em Ezequiel e Daniel, mas sempre no contexto da criação.

W. White Jr.

FIRMAMENTO, CÉU, NUVEM, um termo grego e um hebraico são traduzidos como *céu* ou *firmamento* nas VSS em português. O Heb. שחק, "nuvem de poeira". Por extensão esta palavra é usada comumente no sentido de "nuvem" (Dt 33.26, et al.). O grego (οὐρανός), comumente traduzido como "firmamento", é lido como "céu" em somente cinco passagens no NT (Mt 16.2,3; Lc 12.56; Hb 11.12; Ap 6.13,14). Contudo, a noção é claramente mais próxima de "céu" a partir do contexto do que ao termo "firmamento".

W. White Jr.

FISON. Forma usada pela BJ para Pisom em Gênesis 2.11. *Veja* Éden.

FIVELAS (חח; LXX σφραγιδας). Fecho ornamental com um alfinete de segurança.

As fivelas de Êxodo 35.22 eram de ouro, mas o bronze e o ferro eram bastante usados nos tipos mais comuns de fíbulas. Foi introduzido na Palestina no séc. 10 a.C., substituindo o alfinete de segurança. A fivela era usada por pessoas de ambos os sexos para prender as vestes. Tinham uma grande variedade de desenhos ornamentais, com pinos de fecho e mola.

M. H. Heicksen

FLAUTA. *Veja* Música, Instrumentos Musicais.

FLECHA. *Veja* Armas, Armadura.

FLECHEIRO. *Veja* Arqueiro, Arqueiros Arcos e Flechas.

FLEGONTE (φλέγων, *queimando*). Um cristão de Roma, o segundo a ser mencionado num grupo de cinco, porém desconhecido, a quem Paulo envia saudações (Rm 16.14). O grupo formava, aparentemente, uma igreja doméstica.

FLORA. A Sociedade Lineana, provavelmente a mais antiga sociedade botânica no mundo, da Casa de Burlington, Londres, diz que existem 111 ordens naturais das plantas no mundo. A Sociedade Real de Horticultura, em seu *Dictionary of Gardening*, publicado em 1951, apresenta a seguinte explicação para o termo "ordem natural": "E. g., família: um grupo de um ou mais gêneros, tendo íntima afinidade natural, o termo é agora aplicado de modo mais geral a um grupo de famílias aproximadamente relacionadas umas as outras".

A SRH também diz que o gênero (gêneros) é um grupo de espécies com características estruturais comuns, as quais se supõe derivaram no passado remoto de algum ancestral comum. As principais características nas quais seguramente são colocadas em "gêneros" definindo são encontradas na flor, fruto e semente.

O número de espécies em um gênero pode ser extremamente extenso ou apenas um, tanto estruturalmente isolado de seu parente muito próximo como apoiado por ele. O nome do gênero na designação de uma planta é colocado primeiro e invariavelmente tem letra inicial maiúscula.

Nesta enciclopédia bíblica adere-se as regras do dicionário da Sociedade Real de Horticultura. Os nomes corretos em latim são apresentados em cada caso, à medida que o escritor pode determiná-los; o nome genérico é mostrado, junto com as espécies e, em alguns casos, o nome comum também.

Das 111 ordens naturais reconhecidas pela Sociedade Lineana, umas cinqüenta e quatro são encontradas na Bíblia, quer no AT quanto no NT, enquanto umas poucas apareçam na Apócrifa. Deve ser lembrado que a Bíblia é essencialmente um livro oriental, e as ordens naturais que estão inclusas são aquelas normalmente encontradas no Oriente Médio.

Para cobrir a totalidade da flora da Bíblia metódica e inteligentemente, as ordens naturais são dadas em ordem alfabética.

Classificação das plantas bíblicas:

1. Cereais.
   a. Cevada (Gramineae)
   b. Vagem (Leguminosae)
   c. Lentilhas (Leguminosae)
   d. Painço (Gramineae)
   e. Trigo (Gramineae)

2. Árvores Frutíferas
   a. Amendoeira (Rosaceae)
   b. Macieira (Rosaceae, Solanaceae)
   c. Figueira (Moraceae)
   d. Amoreira (Moraceae)
   e. Nogueira (Anacardiaceae, Juglandaceae)
   f. Oliveira (Elaeagnaceae; Oleaceae)
   g. Palmeira (Palmaceae)
   h. Romãzeira (Punicaceae)
   i. Sicômoro (Moraceae)
   j. Videira (Vitaceae)

3. Vegetais e cucurbitáceas
   a. Pepino (Cucurbitaceae)
   b. Endívia (Compositae)
   c. Alho (Liliaceae)
   d. Alho-poró (Leguminosae, Liliaceae)
   e. Cebola (Liliaceae)

4. Linho (Linaceae)

5. Aromas e condimentos
   a. Erva-doce (Umbelliferae)
   b. Endro (Ranunculaceae)
   c. Hortelã (Labiatae)
   d. Mostarda (Cruciferae)
   e. Açafrão (Iridaceae)
   f. Sal (Chenopodiaceae)

6. Bálsamos, medicamentos e incenso
   a. Aloés (Liliaceae)
   b. Bálsamo (Zygophyllaceae)
   c. Cana, cálamo, cana doce, cálamo doce (Gramineae)
   d. Cássia (Compositae)
   e. Canela (Lauraceae)
   f. Gálbano (Lauraceae)
   g. Hena (Lythraceae)
   h. Mirra (Burseraceae, Cistaceae)
   i. Espicanardo, nardo (Valerianaceae)
   j. Temperos (Leguminosae)

7. Madeiras caras
   a. Madeira de mógno (Leguminosae)
   b. Ébano (Ebenaceae)
   c. Madeira de Gofer (Pinaceae)

8. Árvores e arbustos de floresta
   a. Acácia, madeira de acácia (Loranthaceae)
   b. Loureiro (Lauraceae)
   c. Buxo (Buxaceae)
   d. Arbusto, arbusto espinhoso (Compositae)
   e. Cedro (Pinaceae)
   f. Abeto (Pinaceae)
   g. Junípero (Leguminosae)
   h. Loureiro (Lauraceae)
   i. Hissopo (Labiatae)
   j. Malva (Chenopodiaceae)
   k. Murta (Myrtaceae)
   l. Oliveira, oliveira brava (Elaeagnaceae)
   m. Carvalho (Fagaceae)
   n. Pinheiro (Pinaceae)
   o. Estoraque (Styracaceae)
   p. Terebinto, terebintina (Anacardiaceae)
   q. Salgueiro (Salicaceae)

9. Lírios e rosas (Amaryllidaceae, Apocynaceae, Iridiceae, Liliaceae, Nymphaeaceae, Ranunculaceae, Rosaceae)

10. Juncos e canas
    a. Taboa (Typhaceae)
    b. Espadana, juncos, carriçal (Butomaceae)
    c. Canas (Gramineae)
    d. Juncos, papiro, vime (Cyperaceae)

11. Espinheiros e cardos
    a. Roseira brava, sarça (Rosaceae)
    b. Cardo (Compositae)
    c. Espinheiro (Compositae)
12. Ervas daninhas e urtigas
    a. Joio (Caryophyllaceae)
    b. Urtiga (Acanthaceae, Cruciferae, Urticaceae)
    c. Ervilhaca (Gramineae)
    d. Palha, pragana, rodemoinho de polira (Compositae, Cruciferae)

13. Absintos e venenos
    a. Ervas amargas (Rutaceae)
    b. Fel, cicuta (Cucurbitaceae)
    c. Absinto (Compositae)

14. Sebes e cercas
    a. Arbusto espinhoso, espinheira (Rosaceae)

15. Outras plantas
    a. Alcaparreira (Capparidaceae)
    b. Mandrágora (Solanaceae)

Acanthaceae (Acantácia): A única planta mencionada nesta ordem natural é a *Acanthus syriacus*, traduzida como "urtigas" (Jó 30.7; Sf 2.9 "espinheiros" ARA). Esta é uma erva daninha comum na Palestina, cresce intensamente e tem folhas espinhosas.

Amaryllidaceae (Amarilidácea): Há apenas uma planta mencionada nesta ordem natural — a *Narcissus tazetta*. Hoje é chamada de Polyanthus Narcissus, e é traduzida como "rosa" (Is 35.1 KJV; "narciso" ARA). Ela tem um cheiro muito doce e é abundante na Planície Sarom. Cresce nos montes ao redor de Jerusalém e Jericó.

Anacardiaceae (Anacardiáceo): Há três árvores agrupadas nesta ordem natural — *Pistacia lentiscus*, traduzida como "bálsamo" (Gn 43.11) — uma arbustiforme, árvore anã sempre verde, que produz uma goma perfumada quando seus galhos são feridos; *P. terebinthus*, que parece ser mencionado sete vezes, freqüentemente como *elah* (1Sm 17.2), também como "ulmeiro" (Os 4.13 "terebintos" ARA) e como "terebinto" (Eclo 24.16). Esta espécie de *Pistacia*, que tem uma variedade conhecida como *palaestina*, é como um carvalho, árvore temporária, que cresce de 6,0 m a 7,0 metros de altura e produz flores quase invisíveis, seguidas de frutos bonitos e vermelhos. Quando os galhos são feridos goteja um óleo terebintino. A *Pistacia vera* é traduzida como "noz" (Gn 43.11 KJV e ARA), e esta árvore espaçosa pode crescer a uma altura de 9,0 metros. Ela produz nozes de cores alegres, contendo partes comestíveis amarelo-esverdeado que são doces ao paladar.

Apocynaceae (Apocinácea): Mencionada somente nos Apócrifos e traduzida como "rosa" ou "roseira (Eclo 24.14; 39.13). Esta é provavelmente a *Nerium oleander*, ou oleandro, seu nome comum. É um belo arbusto florido que cresce a uma altura de 3,6 m, dando conjuntos de flores brancas ou cor de rosa. Essas são freqüentemente duplas e por esta razão é afirmado que elas tem um aspecto como de rosa. Suas folhas são sempre verdes, mas venenosas.

Araliaceae (Aralícea): Apenas uma planta é incluída sob esta ordem natural — a hera, *Hedera helix* (2Mac 6.7). Não há dúvida de que esta é a hera comum inglesa ou britânica, que era pregada em grinaldas e freqüentemente usada sobre a cabeça como coroas por aqueles que estavam para ir a procissão no templo. Como uma planta, a hera era dedicada pelos gregos ao deus do vinho, Baco, no período bíblico. Hoje, a planta perdeu sua conotação pagã.

Burseraceae (Burserácea): Uma ordem natural de treze gêneros e 320 espécies, todas são arbustos e árvores que crescem somente nos trópicos. As flores geralmente são pequenas e unissexuadas, os frutos são cápsulas e drupas, e a maioria das espécies produz resina ou bálsamo.

Commiphora abyssinica (sinônimo *C. africana*) é uma árvore pequena e espinhosa da qual a mirra é obtida; a madeira e a casca produzem um forte odor. Esta é a palavra hebraica *mōr*... . Foi dito que a mirra indubitavelmente vinha originalmente da *Commiphora myrrha*, mas a C. *myrrha* era chamada de *Balsamodendron myrrha* há muitos anos, e recentemente os botânicos renomearam a planta como *Canarium* — de *canari*, o nome malaio.

A mirra encontrada em Êxodo 30.23; Salmo 45.8; Mateus 2.11 — para mencionar apenas três das doze referências — sem dúvida alguma veio

da planta normalmente chamada *Commiphora*; mas o escritor não está certo de a qual espécie especial esta se refere.

Butomaceae (Butomácea): A planta encontrada nesta ordem natural é a *Butomus umbellatus*, a espadana mencionada em Jó 8.11 (KJV; "junco" ARA), e provavelmente a palavra "carriçal", assim traduzida em Gênesis 41.2. A palavra usada aqui é egípcia e não verdadeiramente hebraica e parece ser uma cana-do-reino ou cana florecente como o dicionário da Sociedade Real de Horticultura a chama. Esta seria comida pelo gado e cresceria nos lados pantanosos de um rio.

Buxaceae (Buxácea): Nesta ordem natural é encontrado apenas *Buxus longifolia*. Este é o buxo de Isaías 41.19 e 60.13. É mencionado como "árvore de buxo" em 2 Esdras 14.24 (KJV). O buxo é esguio, raramente perene e pode crescer até 6,1 m de altura. A madeira é resistente e aceita polimento satisfatório, por isso é muito usada para escultura, gravação em madeira, mobília, etc. Devido ao fato desta árvore não ser encontrada na Palestina hoje, argumenta-se que ela não existiu no período bíblico. É muito mais lógico acreditar que as árvores eram tão populares e cobiçadas que se tornaram extintas naquela região.

Capparidaceae (Caparidácea): Se a palavra "apetite" (Ec 12.5) fosse traduzida por "alcaparra" então a planta é *Capparis sicula* e está dentro desta ordem natural. A alcaparreira comum é encontrada crescendo profusamente em muitas partes da Palestina, e especialmente sobre as ladeiras íngremes em volta de Jerusalém. Ela pode cobrir ruínas como a hera ou pode se espalhar sobre o solo. Os frutos não são apenas escolhidos, preservados em vinagre e usados na cozinha, mas os pequenos botões de flor não abertos são também populares quando conservados em vinagre. Afirma-se que os botões ou frutos da alcaparra ou cerejas tenham um efeito estimulante, particularmente sobre os homens!

Caryophyllaceae (Cariofilácea): Apenas uma planta é mencionada nesta ordem natural — *Agrostemma githago*. Esta é certamente o "joio" (Jó 31.40). A palavra hebraica בָּאְשָׁה pode significar *erva daninha*. O joio, entretanto, é uma erva daninha comum nos campos de trigo na Palestina. É uma planta de crescimento vigoroso e pode ser um grande incômodo. Ela pode crescer de 60 a 90 cm de altura. As flores são muito parecidas com da candelária-dos-jardins, e podem ser brancas, vermelhas ou púrpuras.

Chenopodiaceae (Quenopodiácea): Há apenas uma planta na ordem natural *Atriplex halimus*, geralmente chamada de Beldroega do Mar. Aqui a referência é a "malvas" (Jó 30.4 RSV e ARA). A palavra hebraica מלוח tem uma conotação salgada. Portanto, parece que ela é uma barrilheira, freqüentemente chamada de "erva-armoles". A espécie salgadeira é a Beldroega do Mar. É naturalmente encontrada ao redor do Mar Morto. Há incidentalmente cerca de vinte espécies de *Atriplex* na Palestina.

Cistaceae (Cistácea): Há três possíveis registros sob esta ordem natural — *Cistus salvifolius*, *C. creticus* e *C. villosus*. Todas elas dependem do modo como se traduz a palavra לוט "mirra" (Gn 37.25; 43.11). O produto perfumado poderia realmente ter vindo de uma das estevas florecentes cujos nomes em latim são encontrados acima. O nome "ládano"... é soletrado "ladan" no árabe — "labdanum"... em alguns escritos antigos. Esta é uma substância viscosa, marrom escura, que goteja da folhagem e do pequeno caule das plantas Cisto ou Xisto. Esta goma é muito aromática. É coletada pela remoção de uma parte do material superior de um arbusto, a substância adere ao tecido e depois pode ser removida. É admirável que a *Cistus creticus* realmente deva vir nesta lista, visto que ela não é predominantemente palestina.



Mirra

Compositae (Compósita): Há nove plantas que podem ser incluídas nesta ordem natural. A primeira é a *Anthemis palaestina* — a camomila, com suas folhas aromáticas e poucas flores como a margarida-do-campo. Esta é muito comum na

Palestina, onde as plantas florescem de Fevereiro a Maio e Junho. As plantas são secas como feno e podem ser queimadas, como a Escritura sugere (Lc 12.27,28).

A segunda neste grupo *Artemesia herba-alba*, o absinto, mencionada muitas vezes (Dt 29.18 KJV, Pv 5.4 RSV, Jr 9.15, e segue através de Lm, Os, Am e até Ap 8.11). Todo absinto tem um odor picante e as folhas um sabor amargo. Os antigos judeus pensavam que as plantas eram venenosas. A *Herba-alba* é a espécie mais comum na Palestina — tem uma fragrância de cânfora.

Há também a *Artemesia judaica*, que é encontrada agora somente em algumas partes da Palestina. Está inclusa porque não se pode estar absolutamente certo a qual espécie a Escritura se refere.

Pensa-se que o cardo mencionado em Gênesis 3.18; Oséias 10.8 e até mesmo 2 Reis 14.9 e 2 Crônicas 25.18 é o Cardo Estrela, *Centaurea calcitrapa*. O problema aqui é que, obviamente, não se pode estar certo sobre a espécie, deixado sozinho no gênero. Há outros cardos encontrados na Palestina hoje, como o *Centaurea iberica* ou *Centaurea verutum*. Conforme o escritor relata a respeito do "Cardo" há uma possibilidade de que "arbusto espinhoso" seria uma tradução melhor ou até mesmo "espinheiro".

Se as ervas amargas encontradas em Êxodo 12.8 e Números 9.11 são chicória, então a planta provavelmente seja a *Cichorium intybus*. Ela pode facilmente ser a *C. endivia*, a "endiva" que é muito usada como salada hoje. Na Grã-Bretanha, as raízes da chicória são expostas ao calor e ao escuro, a fim de produzirem chicória dourada usada como salada. Na Palestina, as folhas dessas plantas são comidas à medida que crescem e esta é a razão porque elas foram descritas como de gosto amargo. A amargura é removida hoje através do branqueamento, que é a descoloração das folhas por mantê-las abrigadas da luz.



O cardo em forma de bola, um dos "cardos" e "espinheiros" comuns da Palestina. © *M.P.S.*

A próxima planta encontrada nesta ordem natural é a *Saussurea lappa*, que é encontrada como a palavra "cássia" (Sl 45.8). Esta, embora encontrada como "Cássia" é conhecida como a raiz lírio-florentino ou íris. A planta é perene com raízes fortes e parece cardo quando cresce, freqüentemente com 1,8 m de altura.

A *Gundelia tournefortii* é melhor descrita como erva espinhosa e leitosa com galhinhos de seis a sete florzinhas. As folhas são coriáceas, espessas e rígidas, tendo veias salientes; as plantas geralmente são fáceis de serem encontradas ao redor de Nazaré e Jerusalém, e próximo ao Mar de Tiberíades. Esta é uma das plantas que se cogita ser a "pragana" (Is 17.13), agora conhecida como a *Gundelia*. É uma planta parecida com o cardo, que pode formar cachos e então rolar ao vento. É ajuntada algumas vezes nos buracos ou depressões. Os especialistas hebreus na Palestina, no presente, pensam que a palavra hebraica *galgal* deveria ser traduzida por Gundelia, e há, certamente, uma semelhança no nome.

Notobasis syriaca é uma planta palestina muito comum, encontrada na beira de estradas e nos campos. Os caules são eretos e ramificados e as folhas são lisas em cima e peludas embaixo, e são guarnecidas com espinhos. As florzinhas são tubulares. Esta é uma das plantas parecidas com o cardo encontrado na Escritura, sendo, diz-se, o cardo sírio mencionado em Isaías 34.13 ou Jó 31.40. Ele certamente era um cardo comumente conhecido para Jó.

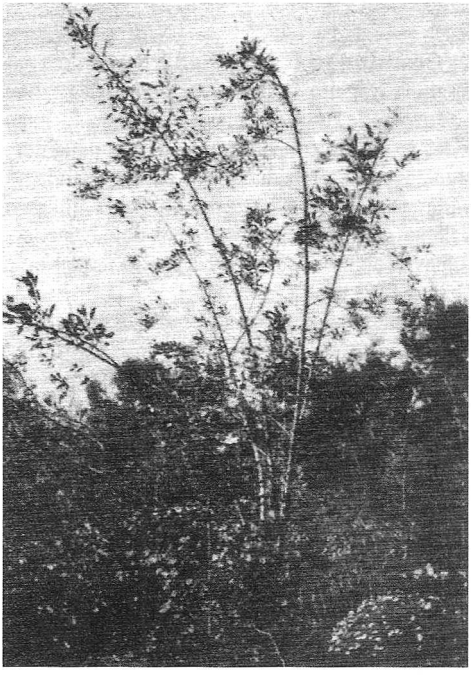
Xanthium spinosum é o carrapicho capinado ou carrapicho grumado encontrado na beira das estradas, tem folhas verdes tripartidas, forma de cunha na base, com fortes espinhos amarelos. Esta pode ser a planta mencionada em Isaías 34.13 e Oséias 9.6. O carrapicho grumado, como é chamado, é muito espinhoso. As plantas geralmente têm um metro de altura e produzem flores verdes miúdas no topo dos caules.

Cruciferae (Crucífera): Parece que três plantas podem ser incluídas nesta ordem natural na Bíblia. A primeira é a "palha" (Sl 83.13 KJV e ARA), a pragana (Is 17.13 KJV; "palha" ARA, e até a roseira, Eclo 24.14). É possível que seja a

Anastatica hierochuntica. Essa planta semelhante ao amaranto da Palestina é conhecida na Grã-Bretanha como a Planta da Ressurreição. Ela cresce horizontalmente sobre o solo e, após florescer e cair a semente, a planta enrola-se para formar uma bola oca. Depois, o caule se quebra em dois e a bola rola para longe com o vento. Conforme ela se move espalha as sementes contidas nela. Milhares podem ser vistas na Palestina rolando e se movendo a uma velocidade rápida nas ventanias.

A segunda planta é a mostarda, a *Brassica nigra*, e é encontrada em Mateus 13.31 "um grão de mostarda" e 17.20; Marcos 4.31; Lucas 13.19; e por último Lucas 17.6. A palavra grega é σίναπι. Na Palestina, a planta era cultivada por causa do óleo que ela produzia e não pelo condimento amarelo tanto usado hoje. Esta planta anual normalmente cresce a 1,20 m de altura, mas o escritor tem visto na Palestina plantas que cresceram a uma altura de 4,5 m.

A terceira planta nesta ordem natural é a *Sinapsis arvensis*, a urtiga encontrada em Provérbios 24.31 — "superfície, coberta de urtigas". Essas urtigas são provavelmente a mostardeira silvestre — uma erva daninha muito comum nos campos de trigo. Ela parece mostarda, pois tem flores amarelas e cresce até cerca de um metro de altura.



Uma mostardeira.

Cucurbitaceae (Cucurbitácea): Se o fel mencionado em Deuteronômio 29.18; Salmo 69.21; Jeremias 8.14 e Lamentações 3.5 é a *Citrullus colocynthis*, então esta deve ser incluída nos cucurbitáceos. Pode ser descrita como uma planta trepadeira como uma abóbora, dando frutos redondos como laranja, com uma casca muito dura. É uma planta muito comum na Palestina; os frutos parecem tentadores, mas quando comidos são extremamente amargos e de fato venenosos.

A segunda planta encontrada nesta ordem natural é o pipineiro, *Cucumis sativus* (Nm 11.5 e Is 1.8). Dizem que esses eram muito comidos pelos filhos de Israel quando eram escravos no Egito porque eram fáceis de crescer e baratos. Se os pepinos que eles comiam eram aqueles que crescem normalmente hoje, ou o *Cucumis chate*, o escritor não pode dizer. Esta espécie é descrita como um tanto variável em sua forma; o fruto sendo fusiforme ou cilíndrico e uma base larga ou maior. Ele desenvolve uma casca semelhante a madeira e é arrancado antes de atingir o estado maduro, e então é cozido e comido. Esta informação (relativa ao *C. chate*) foi fornecida por Sir George Taylor, diretor dos Jardins Botânicos Reais, Kew, Inglaterra.

Cynomoriaceae (Cinomoriácea), algumas vezes chamada **Balanophoraceae (Balanoforácea).** A *Cynomorium cocineum* é uma planta parasita encontrada nos pântanos salgados e nas dunas de areia, bem como na Planície de Jericó em direção ao Mar Morto. Ela produz uma folha carmesim como pétala chamada de espata, o que a torna muito distinta. Algumas pessoas pensam que as raízes que Jó comeu (Jó 30.4) eram as raízes de *Cynomorium*.

Cyperaceae (Ciperácea): A única planta que é encontrada sob esta ordem natural é a *Cyperus papyrus*. Esta planta era quase uma ameaça ao longo das margens do Nilo no período bíblico, e era o vime do qual os papiros eram feitos (Êx 2.3; Jó 8.11; Is 19.6; 58.5). Dizem que esses juncos atingem 3 m de altura e poderiam ter 8 cm de espessura. Não é de admirar que quando eles estavam desenvolvidos em tamanho puderam ocultar o pequeno Moisés flutuando em sua cesta feita com as mesmas espadanas.

Ebenaceae (Ebenácea): Há pouca dúvida de que o ébano encontrado em Ezequiel 27.15 seja *Diospyros ebenum*. Este é o melhor de muitos tipos de ébano. Grandes árvores podem ser

produzidas cuja cerne é geralmente preto-azeviche, embora ocasionalmente listado de marrom ou amarelo. É extremamente pesada e forte. A *Diospyros lotus* também é encontrada nesta ordem natural, sendo a tâmara cor de ameixa, algumas vezes chamada de *Diospyros ebenaster*. Esta, entretanto, na opinião do escritor, não é a árvore que é mencionada na Escritura.

Elaeagnaceae (Elagnácea): Embora nesta ordem natural existam três gêneros e cerca de quarenta e cinco espécies, a única que parece evidenciar-se na Bíblia é o azambujeiro, *Elaeagnus angustifolia*. *Elaia* significa "oliva" e esta talvez forneça a conotação entre a oliveira mencionada em 1 Reis 6.23 e 1 Crônicas 27.28. O azambujeiro é uma árvore temporária que cresce uns 6 m de altura, com galhos espinhosos e folhas estreitas e alongadas. As flores são amarelas dentro e prateadas fora e os frutos amarelos, ovais, com películas prateadas; são farinhosos e doces. Alguns escritores chamam esta árvore de Oliveira Brava, mas isso não significa que esteja realmente relacionada à *Olea europaea*.



Galhos de oliveira carregados de frutos. © *M.P.S.*

Fagaceae (Fagácea): Os carvalhos são mencionados repetidamente na Escritura, começando em Gênesis 35.4 e terminando em Zacarias 11.2, embora seja certo que a escarlate de Apocalipse 18.12 seja provavelmente a tintura de quermes do carvalho. É difícil saber ao certo quais carvalhos cresceram na Palestina no período, mas há pouca dúvida de que a lista incluía o carvalho Valonia, *Quercus aegilops*, que produz os maiores cálices de bolotas, e bolotas de qualquer espécie. A árvore está bastante espalhada na região mediterrânea oriental. Esta, sem dúvida, inclui também, o Carvalho Quermes, ou Árvore Grão, assim chamada porque é a planta hospedeira do inseto quermes (*Chermes ilicis*) que produz um extraordinário corante escarlate. As folhas são grossas, resistentes e espinhosas; as bolotas solitárias sobre um talo curto, mais da metade envolvido num cálice. Este é o mais agradável dos carvalhos anões sempre verdes. Há uma variedade de *Coccifera* chamada de *Pseudo coccifera*, que também é encontrada na Palestina e dizem que o carvalho de Abraão, em Manré era desta variedade.

A azinheira, *Quercus ilex*, também pode ser incluído porque é nativo do Mediterrâneo Oriental, sendo uma árvore sempre verde de bom tamanho, freqüentemente de 24,5 a 27,5 m de altura. As bolotas são geralmente de 2 cm de largura, produzidas de duas a três juntas num caule curto. Foi sugerido que a *Quercus lusitanica* devesse ser incluída, mas esta é nativa da Espanha e Portugal. Há uma variedade *infectoria*, que é encontrada na Ásia Menor, mas a única árvore que o escritor viu, é pequena e elegante, com folhagem acinzentada. Entretanto, ela não parece ajustar-se às descrições bíblicas.

Gramineae (Gramínea): Esta ordem natural diz respeito à família das ervas, na qual há 400 gêneros e 5.000 espécies, pelo menos. Elas são todas monocotiledôneas. As sementes de amido, algumas vezes também ricas em proteínas, formam várias espécies desta ordem natural de alimento valioso para o homem e animal doméstico. As folhas de algumas outras espécies são usadas hoje por sua fibra e para fazer papel.

A primeira planta de nove ou dez encontradas na Bíblia nesta ordem natural é a *Andropogon aromaticus* (sinônimo *Calamus aromaticus*), encontrada como "cálamo doce" (KJV, Êx 30.23; Ct 4.14; Ez 27.19; "Cálamo aromático" ARA). Esta é a erva gengibre do oriente que todos os tipos de gado gostam de comer. A folhagem, quando cortada, cheira a gengibre e quando comida tem o gosto de gengibre, enquanto da erva pode ser obtido um óleo de gengibre.

Uma segunda planta é provavelmente o *Arundo donax*, a cana encontrada em 2 Reis 18.21; Jó 40.21; Isaías 42.3; Ezequiel 40.3 e Mateus 11.7. É a Cana Gigante ou a Cana Persa, que pode crescer a

uma altura de 5,5 m, era usada para varas de pescar, bengalas e até mesmo instrumentos musicais.

Há uma pequena dúvida acerca do próximo item nesta lista — a "cevada" de Êxodo 9.31; Levítico 27.16; Deuteronômio 8.8; Rute 1.22; 2 Samuel 14.30; Jó 31.40 e assim por diante. As cevadas são *Hordeum*; a cevada semeada na primavera, *Hordeum vulgare*; a cevada semeada no inverno, *Hordeum hexastichon*; e a cevada comum, *Hordeum distichon*. O pão feito de cevada era considerado alimento para o pobre, daí o garoto pobre que tinha cinco pães de cevada e dois peixes. Gideão, sendo pobre, também é mencionado tendo um pão de cevada (Jz 7.13). Hoje, a cevada é transformada em cerveja, mas não era assim no período bíblico. A cevada é uma cultura fácil de crescer no oriente porque ela suporta melhor a seca que o trigo, e está pronta para a colheita quatro semanas antes que o trigo, via de regra.

Panicum miliaceum é o antigo nome em latim para o verdadeiro "painço" europeu. Este é o painço ou fava encontrado em Ezequiel 4.9 e provavelmente em Ezequiel 27.17, onde a palavra *pannag* ... (confeitos) é usada. Produz um grão muito pequeno. A própria erva não passa de 60 cm de altura. No período bíblico era usada como alimento, mas hoje é quase inteiramente como alpiste. Grandes campos de painço ainda crescem em algumas partes da Palestina.

Se a "cana aromática" mencionada em Isaías 43.24 for a *Saccharum officinarum*, então esta deve ser incluída nas gramíneas. É uma erva forte de crescimento perene, parecendo-se algumas vezes a milho doce, milho amarelo ou farinha de milho. Ela certamente não era transformada em açucar até talvez o 7º séc., mas pode ter sido chupada e mastigada pelos israelitas como um tipo de "doce" ou "confeito". O adoçamento das bebidas no período bíblico era sem dúvida pela adição de mel.

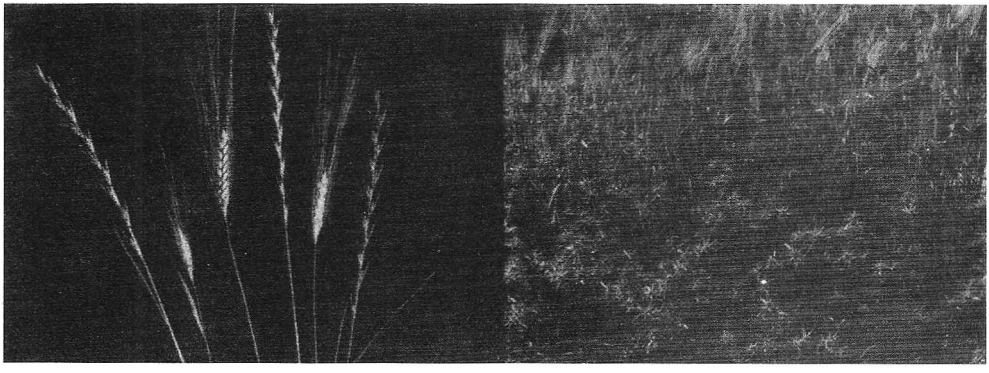
Mais uma vez não se pode estar absolutamente certo acerca da *Sorghum vulgare*, que é possivelmente a cana mencionada em Mateus 27.48 e Marcos 15.36. Este é o nome dado a um painço muito desenvolvido em países mais quentes sob nomes como *durra* ... ou o grão de arroz egípcio, a Erva Túnis, usada para forragem e o Milho Sorgo.

Os Triticuns são os trigos encontrados repetidamente na Escritura como cereal (Gn 42.2), como pão, trigo e flor de farinha (Êx 29.2), como trigo (Jz 6.11), como grão tostado (1Sm 17.17) e até mesmo como grão descascado (2Sm 17.19). Como no caso da cevada, há trigo semeado no inverno e na primavera, ambos *Triticum aestivum*; o trigo com barbudo, *Triticum compositum*; o trigo granulado, *Triticum monoccum*, e o trigo egípcio, *Triticum tungidum*. Hoje O *Triticum durum* e o *Triticum vulgare* crescem quase que exclusivamente, na Palestina. O trigo sempre foi uma das safras mais importantes da Palestina, e é chamado de "o "esteio da vida". A palavra "corn" (milho ou cereal) na KJV é uma palavra antiga para grão e não tem nada a ver com milho amarelo ou milho americano.

A *Lolium temulentum* é anual, chamada de Joio barbudo, algumas vezes referido como ervilhaca, que é encontrado nos campos de grãos ao redor de Jope e Jericó.

Iridaceae (Iridácea): Duas plantas, que o escritor reconhece, estão incluídas nesta ordem natural: (1) A *Crocus sativus* e (2) a *Iris pseudacorus*.

Esta é a família de uns cinqüenta e sete gêneros e cerca de 800 espécies. Muitas são plantas tuberosas ou rizomatosas de grande importância para o jardineiro.



"O joio e o trigo... algumas sementes caíram sobre os espinhos". © *M.P.S.*

A *Iris pseudacorus* é a íris do lírio amarelo que cresce a 1 m de altura e é encontrada tanto na Europa quanto no Oriente Médio. As flores são amarelas claras e quase inodoras. Presume-se que esta seja o lírio (Os 14.5; Eclo 39.14; 50.8).

Há diversas íris que crescem na Palestina, mas essa espécie é aquela que cresce à margem da água, portanto adapta-se à descrição feita em Eclesiástico 50.8, "como lírios pelos rios de águas". A outra espécie cresce amplamente sobre as encostas.

O vocábulo *shûshan*, traduzido por "lírio", parece semelhante ao vocábulo árabe *sûsan*, apresentado como a espécie Íris na Palestina.

O açafrão (Ct 4.14) é provavelmente a *Crocus sativus* ou açafrão croco. Este crescia em grandes quantidades em Saffron Waldon, Essex, pois o pó do açafrão é usado para aromatizar bolos e pudins. Quatrocentos estigmas de croco são necessários para produzir vinte e oito gramas de pó de açafrão.

Esse croco é muito comum na Palestina hoje, e certamente foi conhecido por Josué.

Juglandaceae (Juglandácea): O nome desta ordem natural é derivado de *Jovis glans*, isto é, Glande de Júpiter. Há dezesseis espécies, todas elas árvores temporárias que produzem nozes — a noz comum é a *Juglans regia* — uma árvore que cresce a uma altura de 30,5 m. Não apenas as nozes são muito apreciadas, mas a madeira é classificada como uma das melhores. É muito usada para móveis.

Esta é a árvore mencionada em Cânticos de Salomão 6.11. A *Juglans regia* não é nativa da Palestina, mas deve ter sido introduzida muito tempo antes de Salomão. A agradável sombra, bem como a fragrância das folhas e as nozes deliciosas que as árvores dão eram muito apreciadas pelos parentes e amigos de Salomão.

Labiatae (Labiata): Esta ordem natural contém 160 gêneros e 3.000 espécies, apenas duas dessas são encontradas na Bíblia. Por incrível que pareça, a família é bem distribuída — particularmente na região mediterrânea. É uma ordem natural que contém muitas das ervas culinárias como: manjerona, tomilho, segurelha, alecrim, sálvia, manjericão, marroio branco e outras.

Há duas plantas encontradas nesta ordem natural, a primeira é a *Mentha longifolia*, vista como "hortelã" (Mt 23.23 e Lc 11.42). Esta é a "hortelã" comum familiar ou felpuda, que cresce a 1 m altura e tem flores púrpuras opacas. O escritor não pode entender o porquê de alguns sugerirem que esta poderia ser a *Mentha sativa*, porque esta é realmente uma mistura *Mentha arvensis* x *Mentha spicata*, e é duvidoso se ela existiu no período do NT.

A segunda planta é o "hissopo", *Origanum maru*, chamado de *'ezôb* no Heb. É uma planta arbustiforme que tem cerca de 1 m de altura com ramos eretos, rijos e compridos, e folhas compridas, peludas e grossas. As flores são arroxeadas, mantidas em espigas alongadas. É muito comum na Palestina e na Síria (Êx 12.22; Lv 14.4; 1Rs 4.33; Sl 51.7).

Lauraceae (Laurácea): É uma família de quarenta e cinco gêneros e 1.000 espécies, na maior parte árvores e arbustos tropicais e subtropicais, geralmente sempre verdes, com todas as partes aromáticas. Somente duas espécies são encontradas na Bíblia — a *Cinnamomum cassia* e a *Laurus nobilis*.

A *Cinnamomum* é um gênero de cerca de quarenta espécies de árvores sempre verdes, todas parecem ser nativas do sudeste da Ásia. A *Cinnamomum cássia* produz a "casca de cássia", que é algumas vezes usada como um agente adulterante na verdadeira "canela", que é a *Cinnamomum zeylanicum*. A cássia é mencionada em Êxodo 30.24 e Ezequiel 27.19, e sem dúvida era importado — provavelmente do Ceilão.

Laurus mobilis é o loureiro, uma árvore aromática sempre verde, de 18 m de altura, freqüentemente. As flores são pequenas e amarelo-esverdeadas, muitas vezes insignificantes. As folhas são verdes escuras e reluzentes. Este é provavelmente o loureiro verde (Sl 37.35 KJV "cedro" ARA). É chamada de louro, loureiro doce ou loureiro. Ela certamente deve ter sido uma árvore ou arbusto de forte crescimento e sempre verde.

Este loureiro é nativo da Palestina e se aceitarmos a palavra "elevar-se", em vez de "espalhar-se" (Sl 37.35), então a tradução "espalhando-se a si mesmo como um loureiro verde", é exatamente o que *Laurus nobilis* faz. O escritor tem dois em seu próprio jardim. É uma árvore muito fácil de crescer e com muita folhagem.

Leguminosae (Leguminosa): Uma família de árvores, arbustos, plantas perenes e anuais, diversas quanto a forma. Há cerca de 430 gêneros e umas 7.000 espécies. Esta é a família que tem fruto noduloso em suas raízes. Esses nódulos são formados por bactérias que têm o poder de usar o nitrogênio disponível no ar. As plantas, portanto, beneficiam e ajudam os nódulos

podem ser deixados para trás para o benefício das colheitas que se seguem. Assim, dizem que a planta "legume" pode enriquecer o solo sem nenhum custo a ela mesma.

Parece haver oito plantas nesta ordem natural mencionadas na Bíblia. A primeira é a *Acacia nilótica*, que é uma das plantas que alguns críticos sugerem que seja a resposta ao milagre da sarça ardente (Êx 3.2). É nessa espécie, *Acacia nilotica*, que a planta parasita mencionada como *Lauraceae* cresce.

A *Astragalus tragacantha* é provavelmente a planta mencionada como "condimentos" (נכאת, Gn 37.25; 43.11; Is 39.2 "arômatas" ARA). É difícil estar certo, mas devido às palavras serem como a palavra usada pelos árabes, *necaat'*, para goma "tragacanto" ou goma alcantira, há um salto para a conclusão de que as espécies referidas são provenientes da planta *Astragalus tragacantha*, um arbusto sempre verde, muito ramificado e muito espinhoso — que cresce apenas a um metro altura, via de regra.

Cercis siliquastrum é a árvore de Judas que pode crescer a 12 m de altura, mas geralmente é menor. As flores são produzidas diretamente no tronco e ramos, dando a idéia de hemorragia da árvore. As flores são vermelhas-púrpuras ou rosas. Provavelmente seja esta a árvore em que Judas se enforcou; e todo ano na primavera as árvores "sangram", isto é, produzem em abundância pequenas flores que parecem sangue (Mt 27.5) nos talos.

Genista raetam é a Giesta branca ou arbusto junípero — muito gracioso de fato. As flores brancas, perfumadas como ervilha de cheiro, são seguidas por vagens de cerca de um centímetro de comprimento. Seu sinônimo é *Retama raetam*. Esta é provavelmente o zimbro mencionado em 1 Reis 19.4,5 sob o qual Elias se sentou e também pode ser a planta do Salmo 120.4. O arbusto pode chegar a 3 m de altura na Palestina, desse modo ele poderia ter dado a Elias sombra abundante.

Lens esculenta é a lentilha mencionada em Gênesis 25.34, quando Jacó deu um guisado a Esaú ou quando Barzilai trouxe comida a Davi (2Sm 17.28). Esta é uma planta anual como a ervilhaca, com 30 a 47 cm de altura, produz flores como a ervilha de cheiro, listadas de cor azul pálido, acompanhadas por vagens que contêm uma semente como a ervilha que se separa nas lentilhas conhecidas e usadas hoje.

Pterocarpus santalinus — o nome vem de *pteron*, "asa" e *karpos*, "fruto" porque as vagens são cercadas por asas largas. A *Pterocarpus draco* é a Árvore goma de dragão, e a *Pterocarpus indicus* é o pau-rosa birmanês. A *P. santalinus* é provavelmente a madeira de sândalo (1Rs 10; 11,12; 2Cr 9.10).

Visto que ninguém sabe muito bem onde é Ofir, é difícil localizar com precisão a espécie da árvore referida, mas pode ser o sândalo vermelho. Se isso estiver correto, pode-se certamente acrescentar outra leguminosa, a *Trigonella foenum-graecum* de *treis* que significa "três" e *gonu*, "ângulo", porque as flores têm uma aparência triangular. Esta é a alforva anual, que era comida como salada pelos egípcios e israelitas. A planta cresce cerca de 40 cm de altura, muito ereta e produz flores brancas miúdas. Anos atrás essa planta foi usada na medicina e como um legume. Ela pode ser a planta mencionada em Números 11.5 como "alho porro" ("alhos silvestres" ARA).

A alforva produz sementes que são comestíveis e o escritor soube quando esteve no Cairo que as plantas são cortadas quando jovens e são populares até hoje como salada.

Faba vulgaris é sem dúvida a fava ou vagem mencionada em 2 Samuel 17.28 e Ezequiel 4.9. Seu sinônimo é *Vicia faba*, a fava larga. Produz flores brancas com grandes manchas azuis-escuras sobre elas. As vagens são grandes e grossas, freqüentemente com 17 ou 20 cm de extensão. Tem sido largamente cultivada por anos.

Liliaceae (Liliácea): Esta é uma extensa ordem natural contendo cerca de 200 gêneros e 2.000 espécies distribuídas por todo o mundo. A maioria dessas espécies é perene, mas umas poucas são anuais. A maior parte dos membros dessa família é bulbosa, mas esses são aqueles com caules subterrâneos e rizomas.

Há dez espécies mencionadas na Bíblia, começando com a cebola, *Allium cepa*. Dizem que ela veio originalmente da Pérsia. Esse vegetal era conhecido e comido no Egito no período de Moisés. Números 11.5 fala do grande desejo dos filhos de Israel por cebolas quando marcharam para a terra prometida. As cebolas egípcias até hoje estão entre as melhores, uma vez que elas amadurecem muito bem naquele país.

Allium porrum é o alho-porro — deveria ser chamado de *Allium ampeloprasum porrum*. Esta é a planta cujo caule principal é branquejado quando está a 60 cm ou mais de comprimento ou com 2,5 cm transversalmente. Este também é o alho-poro vaso que é mais robusto e baixo, digo, meio metro de caule branco marfim, e cinco centímetros ou mais de grossura. Os israelitas nômades estavam desejosos por vegetais no deserto (Nm 11.5).

Alhos-porros faziam uma boa sopa e dizia-se serem bons para a garganta.

Allium sativum é o alho (Nm 11.5). Este produz uma protuberância ovalada e oblonga ao redor do bulbo ou dente de alho plantado. Esta é uma planta mundial extremamente popular. É afirmado que esta é a única planta que contém enxofre livremente assimilável. Por essa razão é usada medicinalmente e se plantada ao redor de pessegueiros previne um ataque da doença do encrespamento da folha. O Talmude judaico confia no alho e recomenda os bulbos para pratos de condimento.

A Aloés vem da palavra árabe *alloeh*. O cultivo das plantas data dos dias mais primitivos. Há cerca de 200 espécies, 110 delas encontradas na África. A aloés mencionada na Escritura Sagrada é a *Aloe succotrina*. Ela foi introduzida pela primeira vez na Grã-Bretanha em 1697. Foi perdida nos anos intermediários e redescoberta em 1905 na Província do Cabo, África do Sul, pelo Dr. Marloth. O caule pode ter 1,20 m de extensão e as flores no topo são vermelhas-pálidas. As folhas são grossas e afiladas, pálidas e gláucas, algumas vezes manchadas em direção à base.

Alguns crêem que a *Hyacinthus orientalis* mencionada (Ct 2, 6) é o lírio. Este jacinto é certamente nativo da Palestina e é muito encontrado nas partes rochosas. Este é o jacinto comum que cresce hoje de várias formas. A tradução de Goodspeed confirma o uso do jacinto em lugar do lírio em uma passagem como Cânticos de Salomão 2.1 — "Eu sou a rosa de Sarom, o lírio dos vales". A planta silvestre palestina é muito graciosa e é interessante saber se é cultivada atualmente.

Dois lírios deveriam ser incluídos nesta ordem natural — *Lilium candidum* e *Lilium chalcedonicum*. O primeiro é a Açucena ou Lírio-Cândido ou Lírio Branco. As flores são de branco puro, raramente tingidas de roxo por fora. A altura do caule varia de 0,60 a 1,50 m. Sabe-se que crescia no oriente no período bíblico. A *Lilium chalcedonicum* produz flores escarlates brilhantes, oliva marrom na base. Os caules são rijos e de 0,90 a 1,20 m de comprimento. A *Lilium candicum* é uma pobre requerente por inclusão, de fato, porque em 1925 os primeiros lírios-cândidos silvestres foram descobertos por estudantes — e subseqüentemente outros foram encontrados em crescimento. Entretanto agora é digno dizer que o *Lilium chalcedonicum* poderia ser a planta de Cânticos de Salomão 5.13 — "seus lábios são lírios que gotejam mirra". O escritor prefere a tradução de Moffat.: "os lábios são lírios vermelhos, sussurrando mirra". Esta, como Cânticos de Salomão sugere, é uma planta de grande beleza. Este belo lírio escarlate pode ter sido raro na terra santa, mas há pouca dúvida de que era conhecido naquele tempo. De fato, ele está catalogado nos Jardins Botânicos Reais em Kew, Inglaterra, como uma planta palestina.

A *Ornithogalum umbellatum*, geralmente chamada de Estrela de Belém, por causa de suas flores estreladas brancas e acetinadas, têm bulbos de 4 cm de espessura e os caules freqüentemente com 30 cm de altura. Segundo o escritor, ela cresce na Palestina e nas ilhas maltesas. Ela tem uma estreita relação com o popular percevejo sul africano, *Ornithogalum tyrsoides*. Seu nome vem de Ornis (um pássaro) e Gala (leite). Supõe-se que as flores assemelhem-se a excrementos brancos dos pássaros quando vistas crescendo em locais espinhosos. Portanto, dá-se o nome de Esterco de Pomba (2Rs 6.25). Alguns acham que os bulbos cozidos desta planta eram vendidos nos períodos de fome.

Tulipa é mencionada após a palavra turca para turbante, cuja flor diz-se ser semelhante. É um gênero de cerca de cem espécies de bulbos. Uma classificação especial foi feita por Sir Daniel Hall em seu livro: *The Genus Tulipa* (1940).

A *Tulipa montana*, que alega-se ser mencionada na Bíblia, tem flores solitárias que abrem quase estiradas. Elas são carmesim-escarlate com uma pequena bolha preta. Os caules têm cerca de 12 cm de comprimento, o bulbo espesso cerca de 2 cm. Esta é um sinônimo da *Tulipa ursoniana*, uma nativa, considerada da Pérsia. A *Tulipa sharonensis*, que também reivindica-se ser mencionada no AT, tem uma campânula ampla e solitária como uma flor, de cor escarlate escura, com uma bolha oliva escura e margeada estreitamente de amarelo. O caule é de 15 cm de comprimento, e o bulbo espesso de 2,5 cm. Esta é sem dúvida alguma nativa da Palestina, e provavelmente a única tulipa.

O texto mencionado de Cânticos de Salomão 2.1 "Rosa de Sarom", pode ser lido como *Tulipa montana*, mas mais provavelmente como *Tulipa sharonensis* — observe a similariedade do nome das espécies.

Linaceae (Linácea): Uma família de 9 gêneros e cerca de 150 espécies, todas encontradas nas regiões temperadas e quentes do mundo. São na maior parte árvores e arbustos — vários dos quais ornamentais.

A única espécie bíblica é a *Linum usitatissimum*, conhecida como Linho Comum. Esta é anual com aproximadamente 46 cm de altura, com um

caule ereto. As flores são de uma bela cor azul. Algumas variedades são escolhidas pelo homem por seu valor como fibra na fabricação de linho, e incidentalmente pelo óleo contido nas sementes, conhecido como óleo de linhaça.

Concorda-se que do linho vem as mais antigas fibras que o torna muito bom. Presumivelmente é o principal material vegetal usado para vestuário no período bíblico. Era bastante comum a fibra de linho ser descolorada sobre os telhados nivelados das casas na Palestina, como Raabe fez quando visitada por dois espiões na época de Josué (Js 2), por volta de 1400 a.C. Evidentemente três tipos de linho eram feitos da sua fibra — um linho grosso (Ez 9.2), um tipo superior (Êx 39.27) e um linho bonito muito fino (1Cr 15.27). Os sacerdotes, é claro, trajavam roupas de linho branco puro. As múmias eram enroladas em roupas de linho pelos egípcios. No período do NT os guardanapos de mesa ou guardanapos em geral (Jo 11.44) e as velas dos navios no Nilo e no Mediterrâneo eram produzidas a partir do linho.

Ao todo, o linho ou a fibra do linho aparece em uns cinqüenta e três versículos na Bíblia, e algumas vezes duas ou três vezes em um só versículo. Começa em Gênesis 41.42 quando o Faraó vestiu José de linho fino. O linho era parte do vestuário sacerdotal (Êx 28; Lv 6.10). Samuel foi vestido com um éfode de linho quando cumpriu seu dever no Templo (1Sm 2.18) e da mesma forma Davi (1Cr 15.27).

A mulher virtuosa (Pv 31.13) trabalhava com a fibra do linho para fazer linho. Na parábola foi dito a Jeremias para que colocasse um cinto de linho (Jr 13.1), enquanto o próprio Senhor contava a respeito de um homem que era rico e usava linho fino. Ela termina com os exércitos no céu vestidos de linho fino (Ap 19.14).

Loranthaceae (Lorantácea): Uma família de arbustos e ervas sempre verdes geralmente com frutos parecidos com uma framboesa. Há 21 gêneros e cerca de 700 espécies no NT, mas apenas uma pode estar na Escritura Sagrada. Alguns sugerem que a sarça ardente (Êx 3.4) era a planta florida carmesim — a Acácia florida "lígula", *Loranthus acaciae* — Lorus significa "lígula" e *anthos* "flor". Esta é uma planta parasita que é encontrada crescendo sobre as acácias na Palestina e é florida de carmesim. A alegação é que a floração como chama pareceu fogo para Moisés quando cresceu sobre um arbusto — uma explicação improvável, uma vez que esta planta provavelmente era familiar a Moisés.

Lythraceae (Litrácea): Uma família de 21 gêneros e 50 espécies encontradas em todos os lugares, exceto nas regiões mais frias. Elas podem ser herbáceas perenes, arbustos ou árvores.

A única planta deste gênero encontrada no AT é a *Lawsonia inermis*, a planta hena — um arbusto que cresce a uma altura de 3 m e produz flores rosadas em panículas. Há uma variedade branca e uma espécie chamada *miniata*, com flores cor escarlate. Essa última não foi vista na Palestina.

Esta planta é sempre cultivada no oriente para a produção de uma tinta. Até hoje as folhas são importadas para a Europa para a fabricação de cosméticos.

Atualmente a palavra "hena" não aparece no AT, mas parece óbvio que a palavra "cânfora" (Ct 1.14 e 4.13 "cacho" ARC) é realmente a hena.

Moraceae (Morácea): Uma família de 55 gêneros e cerca de 1.000 espécies, muitas delas árvores e arbustos, mas incluem algumas plantas cujos caules contém suco leitoso, encontradas nos trópicos.

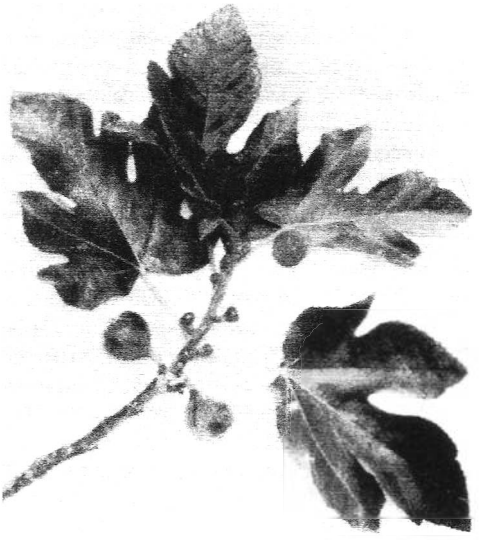
As únicas três plantas nesta ordem natural são a *Ficus carica*, o figo comum; a *Ficus sycomorus*, conhecida como o figo sicômoro e a *Morus niger*, a amora comum ou preta. Esta pode crescer a uma altura de 9 m com cachos de frutos de com 2,5 cm de largura, vermelho escuro, meio ácido e doce. Ela cresce em alguns países pelo fruto, mas na Grã-Bretanha pela beleza da folha e tronco. É uma árvore nativa da Ásia ocidental.

Dizem que o figo sicômoro é o sicômoro da Bíblia. O sinônimo é *Sycomorus antiquorum*. É algumas vezes chamado de figo amora — certamente não é o que hoje nós chamamos de sicômoro ou plátano, que é a *Platanus occidentalis*. Este figo sicômoro é encontrado em textos diferentes (1Rs 10.27; 1Cr 27.28; Sl 78.47; Am 7.14).

A *Ficus carica* é o figo comum mencionado repetidamente no AT e NT. A nação judaica é descrita como oliveira. O fruto era considerado parte da dieta básica dos israelitas (Mq 4.4, Zc 3.10). Ao todo, os figos são mencionados umas cinqüenta e sete vezes. Mesmo no início dos tempos, Adão e Eva tentaram fazer roupas ou cintos com as folhas de figueira.

Myrtaceae (Mirtácea): Uma ordem natural de uns 70 gêneros e 2.800 espécies, geralmente crescem nas áreas subtropicais e tropicais. Os arbustos ou árvores são invariavelmente aromáticos e sempre verdes. As flores são geralmente viscosas.





Direita: Os primeiros e os segundos figos. © *M.P.S.*
Esquerda: Uma figueira jovem. © *Lev*

Myrtis communis é a Murta Comum — um arbusto densamente folhado com brotos macios. Pode atingir até 4,5 m de altura. As flores solitárias são pequenas, brancas e perfumadas quando cortada. Elas são seguidas por um fruto semelhante a framboesa e roxo escuro, de cerca de 1 centímetro.

Em Neemias 8.15 os galhos da murta são mencionados, como em Isaías 41.19; 55.13 e Zacarias 1.8. Esta é uma árvore muito comum na Palestina. As flores, as pétalas e os frutos são todos usados em perfumes. A murta é um símbolo de paz e justiça para os judeus.

Nymphaeaceae (Ninfeácea): Esta é a família das plantas d'água. Há 8 gêneros e cerca de 70 espécies encontradas quase que em todos os lugares do mundo, exceto nas regiões árticas. As flores desta família são, via de regra, notáveis e bonitas.

Nymphaea lotus é a única espécie mencionada na Bíblia (Jó 40.21,22). É a lotus egípcia. As flores, que se abrem apenas por quatro noites, são grandes e inodoras e as folhas grandes e lisas.

É provavelmente o lírio mencionado em 1 Reis 7.22, "no alto das colunas, estava a obra dos lírios" ou em 2 Crônicas 4.5 "sua borda, como borda de um copo, como uma flor de lírio".

É óbvio que os filhos de Israel conheciam os lírios d'água, os quais teriam visto no Egito. Ele é conhecido como "a noiva do Nilo".

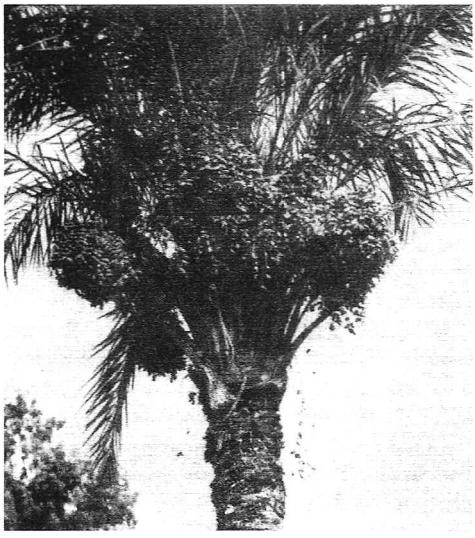
Oleaceae (Olacácea): Esta ordem natural contém 21 gêneros e quase 400 espécies, geralmente em áreas subtropicais, ou certamente em temperaturas quentes. Alguns gêneros incluem plantas de valor econômico como o Freixo. Muitas outras são ornamentais. Há apenas uma planta a ser incluída, a *Olea europaea*. Esta é a tão conhecida oliveira, com cabeça redonda, árvore muito ramificada, muitas vezes com 12 m de altura. As flores são pequenas e brancas, os frutos são ovais, verdes ou pretos, contendo cada um uma semente comprida.

A oliveira é mencionada repetidamente na Escritura, de Gênesis 8.11, quando a pomba trouxe uma folha de oliveira para a arca; até a parábola de Paulo em Romanos 11.17-24.

Novamente, a oliveira é usada, como o figo, como uma figura da nação judaica. É o símbolo da prosperidade — o símbolo de bênção, força e beleza.

Os reis eram ungidos com óleo de oliva, igualmente como são hoje na Grã-Bretanha (1Sm 10.1). O Salmo 52.8 apresenta a imagem de um homem feliz: "eu sou como a oliveira verdejante, na casa de Deus". Oséias 14.6 dá a idéia de beleza: "o seu esplendor será como o da oliveira".

Até o doente pode ser curado pela fé, oração e unção com óleo (Tg 5.14).



Uma palmeira com frutos maduros. © *M.P.S.*

Palmaceae (Palmácea): Uma grande ordem natural de 150 gêneros e cerca de 1.100 espécies é encontrada nos subtrópicos e trópicos. As palmeiras são de grande importância economicamente, e dizem que todas as necessidades do homem são supridas por membros desta ordem natural; isto é, alimento, materiais de construção, cordas, cestas, cera, óleo, bebidas alcoólicas, noz betele para tintura, e assim por diante.

A *Phoenix dactylifera* é a palmeira — a tamareira, uma árvore bem conhecida na Palestina nos dias antigos. Quase toda parte da tamareira é valiosa, o fruto, os caroços, as folhas, o tronco, a coroa, os ramos.

Tāmār, o nome hebraico da palmeira é muito dado às meninas. A irmã de Absalão, uma jovem bonita, se chamava Tamar, porque este nome significava elegância e graça na opinião dos judeus da sua época.

A árvore, que pode crescer a uns 24 m de altura, destaca-se freqüentemente na planície, especialmente quando no pico desta árvore retilínea de altura variável há um belo e grande agrupamento de folhas profundamente serrilhadas e emplumadas.

O costume no oriente é cortar a inflorescência macho e fixá-la no topo de uma árvore fêmea para assegurar completa fertilização.

Pinaceae (Pinácea): Uma ordem natural de 24 gêneros e cerca de 300 espécies, todas encontradas em regiões temperadas do mundo. A família contém muitas árvores de grande importância econômica, todas coníferas.

Pinus pinea é o Pinheiro de Pedra ou pinho de Guarda-chuva, uma árvore que cresce a 24,5 m de altura, com um tronco comprido e limpo. As pinhas são produzidas individualmente ou duas ou três juntas, de forma oval e de 10 a 15 cm de comprimento. Essas levam três anos para amadurecer. As sementes encontradas nas pinhas são grandes e contém um caroço comestível. Na África do Sul essas são chamadas de "caroços" Senhora de Máscara. O sistema de raiz não é muito extenso e muitas árvores são derrubadas pelo vento.

Freqüentemente chamada de *Apinus pinea*, essa árvore cresce muito na Palestina. É o "abeto verde" mencionado em Oséias 14.8 (KJV; "cipreste verde" ARA). Era com certeza encontrado na Palestina daquele tempo, concordam os especialistas.

Há a *Pinus brutia* e a *Pinus halepensis* para serem avaliadas, sugerem alguns especialistas. *Pinus halepensis* é o Pinheiro Alepo ou Pinheiro de Jerusalém, e o *Brutia* não é uma espécie separada, mas uma variedade do *halepensis*. É verdade que no passado ele foi considerado uma espécie separada, mas o dicionário da Sociedade Real de Horticultura tem como sinônimo para *Pinus halepensis brutia* — *Pinus brutia* ou *Pinus pyrenaica*. A variedade *brutia* tem um sistema de ramos menos denso que o *halepensis* e as pinhas nos ramos apontam para frente. Este pinheiro resiste a longos períodos de seca, e é uma árvore excelente para locais muito secos para a maioria das coníferas. O verdadeiro *Pinus halepensis* pode crescer a uma altura de 18 m e os brotos são cinza com flores de cor verde-azulada. As pinhas são hastes curtas e apontam para trás sobre os ramos.

Mais uma vez o escritor busca o verdadeiro significado de passagens como Isaías 41.19 e Isaías 60.13, onde o pinheiro é mencionado, 1 Reis 5.8 e 2 Crônicas 2.8, onde abetos ou ciprestes são representados. Ambos poderiam ser *Pinus halepensis* e/ou sua variedade *brutia*.

Cedrus libani é o cedro do Líbano que cresce a 30 m de altura. As pinhas são em formato de barril, de dez por cinco centímetros de largura. Elas são árvores bonitas e a madeira é de primeira classe. O sinônimo é *Cedrus patula*.

No AT os cedros são mencionados em quarenta e quatro textos diferentes e algumas vezes duas ou três vezes em um texto. "Cedros junto às águas" aparecem na profecia de Balaão (Nm 24.6); na construção da Casa do Bosque do Líbano por Salomão os cedros foram usados (1Rs 7.2). Também na construção do Segundo Templo eles foram usados (Ed 3.7). Os Salmos estão repletos de cedros (Sl. 104.16). Isaías gosta de mencionar

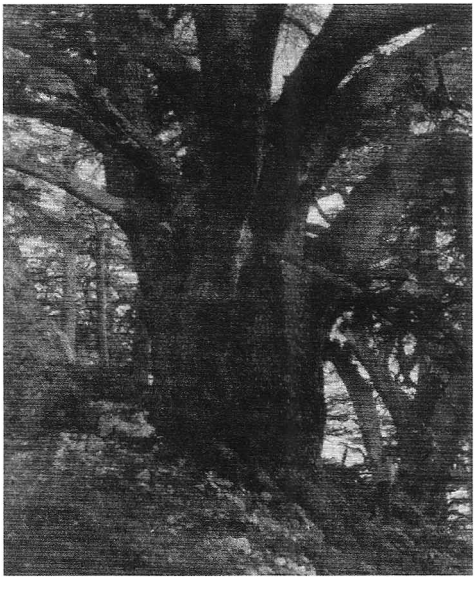
cedros (Is 44.14) e Ezequiel também (Ez 17.22; 31.3ss). Zacarias termina mencionando-os em 11.1 e 2 — "os cedros caíram".

Tetraclinis articulata vem do latim *tetra*, "forma" e *cline*, "cama". É uma árvore espinhosa e sempre verde, que raramente cresce mais de 9 m, com galhos eretos e emplumados divididos em ramos finos. Ela produz pinhas solitárias na ponta de seus brotos. Seus sinônimos são *Callitris quadrivalvis* e *Thuja articulata*. A madeira é vermelha ou amarela, muito perfumada e é muito admirada; por isso é usada na fabricação de móveis. De seu tronco transpira uma resina resistente chamada sandáraca, que é transformada em verniz.

Esta é a madeira odorífera mencionada em Apocalipse 18.12, isto é, a árvore sandáraca, algumas vezes conhecida como árvore cítrica, ou mesmo qualquer planta cítrica, embora não tenha nada a ver com laranjas e limões.

Cupressus sempervirens vem do latim *kus*, "produzir" e *parisos*, "igual." Isso indica que a espécie cresce simetricamente. É uma árvore sempre verde, agora usada para fins ornamentais quando jovem. Ela cresce como pirâmide, mas quando velha se expande. É interessante observar que as folhas jovens e as velhas são muito diferentes.

C. sempervirens é o Cipreste Mediterrâneo. Há duas formas principais, uma muito ereta, com 46 m de altura e outra espalhada. As pinhas têm três centímetros de comprimento, dois centímetros de largura, via de regra. A madeira é útil para móveis, e muito perfumada. Um óleo pode ser extraído pela destilação das folhas e brotos.



Este grande e venerável Cedro do Líbano é conhecido como "Cedro de Deus." © *M.P.S.*

Provavelmente esta é a árvore da qual foram cortadas tábuas para fazer a arca; madeira de Gofer é mencionada em Gênesis 6.14. Isaías 60.13 fala sobre o cipreste. O exemplo de Noé, incidentalmente, foi seguido por Alexandre o Grande, que também construiu seu navio de madeira de cipreste. Moffatt parece achar que o algumins é o cipreste (2Cr 2.8).

Juniperus é um gênero que contém quase 50 espécies de arbustos resistentes ou meio resistentes e árvores, quase todas crescendo no hemisfério norte. A única espécie que é encontrada no hemisfério sul é o Cedro Forte, *Juniperus oxycedrus*. Esta árvore cresce a 9 m de altura com ramos proeminentemente planejados e produz pinhas globosas de cerca de um centímetro e meio de largura, marrom avermelhada quando amadurecidas. Um óleo essencial, dito ser de propriedades medicinais, é extraído por destilação da madeira perfumada dessa árvore. É conhecido como Óleo de Cade. Se esta árvore deve ser incluída, é devido a palavra ערער, traduzida por *arbusto solitário* (Jr 17.6). *'Ar'ar* é, o escritor entende, o nome dado pelos árabes a este Junípero particular. Provavelmente é por isso que as palavras de Jeremias 17.6 poderiam ser "será como a tamargueira no deserto." Há uma referência similar (48.6), embora a palavra hebraica aqui pareça ser *'ārô'ēr*.

Juniperus sabina é conhecida como *Savin*. É um arbusto que pode crescer a 4,5 m de altura e os galhos são divididos em cinco ramos. Um odor forte é liberado quando um broto é cortado; este vem do que é conhecido como um óleo de glândula. Este óleo que pode ser extraído por destilação, dizem ter propriedades diuréticas. As pinhas parecem de cera branca. É dito que a *J. sabina* cresce bem na Palestina

Platanaceae (Platanácea): Esta ordem natural contém apenas 1 gênero, *Platanus orientalis*. Há mais ou menos 6 espécies que produzem flores unissexuais — os sexos separados. Os frutos são pequenas nozes de uma semente única, amontoados em pelotas redondas. Esta *Platanus orientalis* é conhecida como Plátano Oriental e cresce a uma altura de 30,5 m. As pelotas de fruto que ela produz podem ser de dois a seis sobre um caule pendente. A árvore é extremamente duradoura.

Este plátano é bem conhecido na Palestina, crescendo principalmente nos vales e planícies. O

vocábulo hebraico *'armôn* traduzido como "castanheira" (Gn 30.37), e "castanheiras" (Ez 31:8), é provavelmente o plátano (como na ARA), porque a tradução literal do vocábulo hebraico é "nu". Mesmo em Londres, onde essas árvores crescem abundantemente, grandes pedaços de casca estão constantemente caindo, deixando ver o tronco branco por baixo, isto é, nu.

Punicaceae (Punicácea): Há apenas um gênero que contém duas espécies, todas são árvores pequenas ou arbustos efêmeros. A espécie mais popular é a *Punica granatum*, a romãzeira, que tem um fruto muito popular na Palestina, onde amadurece bem. O escritor a tem visto crescer a uma altura 9 m, produzindo belas flores de cor escarlate com cerca de 3 centímetros, seguidas por frutos amarelos e carmesim, que podem atingir 8 centímetros. A tradução como romãzeiras é sem dúvida correta. Ela é mencionada repetidamente no AT. As lindas romãzeiras pequenas e coloridas decoravam a bainha do manto do sumo sacerdote (Êx 39.26). Os israelitas tinham uma concepção pobre do fato de que não havia romãzeiras crescendo no deserto (Nm 20.5). Saul viveu sob uma romãzeira (1Sm. 14.2). Foram esculpidas romãzeiras para embelezar o Templo (1Rs 7.18). A beleza da romãzeira é demonstrada em Cânticos de Salomão 4.13 e a morte desta em Joel 1.12. Certamente foram prometidas romãzeiras por Deus a seu povo (Dt 8.8) e eram vistas claramente como uma bênção. Em um dia quente na Palestina certamente são muito doce e deliciosas para se comer, especialmente quando colhidas direto da árvore.



Uma romãzeira. © *M.P.S.*

Ranunculaceae (Ranunculácea): Esta é uma família muito grande, contendo 48 gêneros com cerca de 1.300 espécies. Elas podem ser arbustos ou ervas e quase todas têm seiva picante, algumas das quais podem causar bolhas quando manipuladas.

A *Anemone coronaria* é encontrada nesta ordem natural. Hoje, é comumente encontrada com flores cortadas — vermelhas, azuis, violetas ou amarelas. Sem dúvida, crescia desenfreadamente na Palestina na época do nosso Senhor, especialmente no Monte das Oliveiras, e foi portanto, muito provavelmente, os lírios a que ele se referia como sendo mais bonitos que "Salomão em toda a sua glória" (Lc 12.27).

A segunda planta nesta ordem ampla é a *Nigella sativa*, sobre a qual a Sociedade Real de Horticultura diz: "ser as ervilhacas mencionadas em Isaías 28.25,27. Essas semente são polvilhadas freqüentemente sobre bolos na Palestina.

Esta Nigella é comumente chamada flor de noz-moscada e não deve ser confundida com as plantas anuais chamadas Diabo-nos-arbustos, ou Dama-entre-verdes. Era cultivada por suas sementes aromáticas, que até hoje são usadas no oriente para condimento com caril.

Rhamnaceae (Ramanácea): Aqui nós temos uma ordem natural de 40 gêneros e 500 espécies. A grande maioria delas é encontrada nos trópicos. Esta ordem natural é particularmente relacionada à família Vitaceae.



Anêmonas ("lírios do campo") que crescem na área de Jerusalém. © *M.P.S.*

Nesta ordem natural a *Paliurus spina-christi* é um arbusto que cresce a uma altura de 3,5 m, via de regra. Tem flores amarelo-esverdeadas e frutos interessantes que têm 2,5 cm e parece um chapéu com aba larga. *Paliurus bergatus* é um sinônimo de *P. spina-christi*. Este arbusto cresce em um solo comum e gosta de muita luz solar. A Sociedade Real de Horticultura diz que é uma das árvores lendárias da qual a coroa de espinhos foi feita (Mt 27.29; Jo 19.2).

Zizyphus é um gênero de aproximadamente 40 espécies de arbustos e árvores sempre verdes ou efêmeros, vivem nas regiões quentes, temperadas ou tropicais. As flores são invariavelmente pequenas e esverdeadas ou amarelas. As duas espécies que podem ser mencionadas no AT são a *Z. lotus*, uma árvore pequena efêmera, com flores miúdas e frutos amarelos ovalados. *Z. spina christi* é sempre verde com folhas ovaladas e ovais e flores miúdas laníferas em pequenos cachos. Neste caso o fruto é preto, de um centímetro e meio, e quando maduro é comestível. *Z. lotus* é provavelmente a "árvore sombria" mencionada (Jó 40.21,22 ARC, embora Moffatt em sua tradução use a palavra "lotos" ARA). Essas certamente são encontradas na Palestina e Síria. No caso da *Z. spina christi*, há razão para supor que esse arbusto, com seus galhos espinhosos, poderia ser os espinhos indicados em Juízes 8.7; Isaías 9.18 e talvez também em Mateus 7.16. Esse arbusto espinhoso sem dúvida cresce abundantemente por toda a Palestina e, por isso, poderia ser a planta referida nessas passagens mencionadas.

Os espinhos mencionados em Gênesis 3.18; Salmo 58.9; Provérbios 15.19; Isaías 10.17 e Oséias 2.6, para dar apenas uns poucos exemplos, podem ser aqueles espinheiros cervais, e há espécies palestinas, *Rhamnus palaestina*, freqüentemente chamada de *Rhamnus punctata*, variação *palaestina*, que cresce a uma altura de 1,5 a 2 m e têm folhas sempre verdes e galhos extremamente espinhosos.

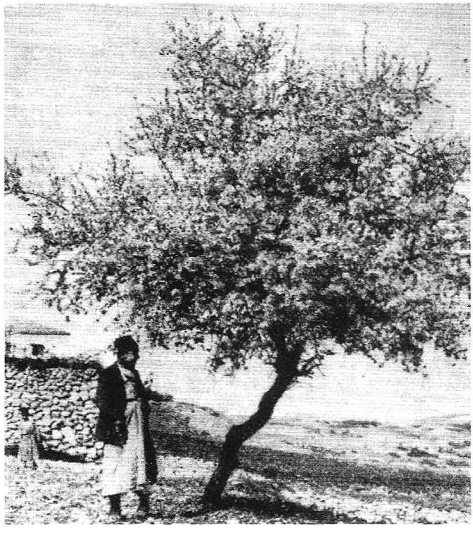
Rosaceae (Rosácea): Uma família de uns 90 gêneros e 2.000 espécies, que são encontradas em todo o mundo. A *Prumus amygdalus communis* freqüentemente citada no AT é realmente a *Prumus communis*, a amendoeira, uma árvore que cresce no oriente a uma altura de 6 m e produz frutos aveludados de 5 cm de comprimento, contendo caroços lisos que são as amêndoas. As amendoeiras são mencionadas em Eclesiastes 12.5 e Jeremias 1.11, e a palavra hebraica *shāqēd* é também traduzida como "amêndoa" em Gênesis 43.11 e Números 17.8.

Alguns reivindicam que a *Prunus armeniaca* deva ser incluída sob esta ordem natural. Esta é o damasqueiro, uma árvore que cresce a 9 m de altura e produz flores brancas ou meio rosadas, seguidas por deliciosos frutos amarelos, tingidos de vermelho. Ela tem um sinônimo, *Armeniaca vulgaris*. A única razão para que esta tenha algum direito de ser incluída é que há aqueles que afirmam que a árvore em Gênesis 3.6 era uma damasqueira (Veja MAÇÃ).

A *Rosa phoenicia* é uma vigorosa rosa trepadeira com espinhos curvos e flores brancas com cerca de 5 cm. Chegou à Grã-Bretanha vinda da Síria em 1885, e o dicionário da Sociedade Real de Horticultura acha que ela era parente da rosa damascena. Esta espécie de rosa deveria ser incluída por causa de duas possíveis referências na Apócrifa (2 Esdras 2.19; Sabedoria de Salomão 2.8).

Rubus é um gênero de umas 400 espécies e contém todos os membros da família da sarça — framboesas, amoras pretas, espécie de amoras obtidas por cruzamentos e assim por diante. A *Rubus sanctus* é geralmente chamada de Sarça Palestina e está intimamente relacionada ao *Rubus ulmifolius*, um arbusto quase sempre verde, espalhado, com penugem nos talos roxos, cobertos com espinhos largos. As flores são vermelhas rosadas, mas os frutos não têm valor como alimento. Crê-se que esses possam ser os espinhos e abrolhos encontrados em Juízes 8.7; Isaías 7.25; 9.18.

Os escritores do séc. 19 usaram o termo *Rubus fruticosus*, que era um termo lineano compreensivo para sarças. Hoje, entretanto, essas assim



Uma amendoeira florida na Palestina. © *M.P.S.*

chamadas espécies são divididas em muitas outras espécies e até mesmo variedades.

Ruscaceae (Ruscácea): a Enciclopédia Sanders (1955) afirma que a *Ruscus aculeatus* está na ordem natural *Ruscaceae ou Liliaceae*. A própria *Ruscus* é um gênero de quatro subarbustos sempre verdes, com troncos de raízes rasteiras. As espécies desenvolvem-se em locais com sombra. *R. aculeatus* é a Gilbarbeira, que é encontrada ao redor da região mediterrânea, e é realmente muito apreciada quando coberta com frutos vermelhos. Infelizmente, parece haver mais formas de macho do que de fêmea e, assim, o tipo brilhante e o tipo amora são vistos raramente. É a palavra hebraica *sillôn* traduzida por "sarça" ou "sarça picante" que dá uma indicação para alguma reivindicação deste nome hebraico ser similar a *sullaon*, o nome que os árabes dão à extremamente espinhosa e rija Gilbarbeira, sendo esta da ordem da *Ruscus aculeatus*, que é bem conhecida na Palestina e pode ser vista ao redor do Monte Carmelo. O problema é que a palavra hebraica em Ezequiel 2.6 é *sārābîm*, e há razão para se acreditar, portanto, que ela era a *Ruscus hyrcanus*, que está intimamente relacionada à *R. aculeatus*.

Rutaceae (Rutácea): Esta é uma família de 100 gêneros e 900 espécies, muitas das quais encontradas na África do Sul e Austrália. São geralmente arbustos e árvores, e muitas são úteis porque produzem óleo.

A *Ruta chalepensis*, sinônimo *R. angustifolia* é um subarbusto que cresce 80 cm, produz flores amarelas com um centímetro e meio de largura. É bem conhecida nas regiões mediterrâneas.

Ruta graveolens é chamada a Erva da Graça, comumente conhecida como Arruda, e é um arbusto picante verde, semi-arborizado, que cresce a uma altura de 90 cm com brotos eretos. As flores têm 2 cm de largura e de cor amarelo opaco. As folhas têm um odor muito forte, e na Grã-Bretanha são freqüentemente usadas em cálice de vinho tinto.

Ruta chalepensis é incluída porque é dito ser uma planta comum na Palestina, mas *Ruta graveolens* parece ao escritor ter precedência, porque é a arruda herbácea usada até hoje e é a erva a qual nosso Senhor se refere (Lc 11.42). *R. chalepensis* é incluída para dar a esta espécie o benefício da dúvida.

Salicaceae (Salicácea): Esta é uma família de apenas 2 gêneros, mas com 330 espécies, todas arbustos e árvores. As flores são como amentilho e geralmente aparecem depois das folhas. Os álamos produzem amentilhos que se penduram, e os amentilhos de salgueiro que se mantém verticalmente.

Salix alba é o salgueiro branco com galhos pendentes de belo formato. Os brotos jovens são macios e os amentilhos geralmente têm 5 cm de comprimento.

O salgueiro de ramos pendentes certamente é o *Salix babylonica*, que pode crescer a 15 m de altura, com seus galhos pendendo e monstrando muita beleza no inverno, bem como no verão (*veja* Sl 137).

Alguns afirmam que os salgueiros de Levítico 23.40 sejam o Álamo Balsâmico, *Populus tacamahaca*, mas este parece ser uma árvore da América do Norte e não conhecida na Palestina.

No caso dos salgueiros mencionados em Jó 40.22; Isaías 15.7 e 44.4 há muita chance de que a árvore seja a *Salix safsaf*, que é um salgueiro palestino comum e, de fato, o nome usado hoje pelos lavradores para esta árvore é *safsaf*. É uma árvore com galhos marrons-avermelhados que gosta de crescer junto à água e, por esta razão, se dá bem crescendo nas partes mais altas do Jordão.

Salix acmophylla é outra espécie que gosta de crescer próxima à água e é encontrada na Palestina. Outrora foi considerada uma veriedade da *safsaf*. Os galhos são avermelhados e os amentilhos eretos, alongados e cilíndricos.

Se, entretanto, os salgueiros mencionados em Levítico 23.40; Salmo 137.2 são o *Populus euphratica*, como Moffatt e Goodspeed sugerem, então é uma árvore que também cresce às margens do Jordão e que alguns consideram ser a amoreira (2Sm 5.23 KJV e ARA).

Populus alba é considerada por alguns ser o álamo verde que Jacó pegou (Gn 30.37) porque as folhas são verdes por cima e, brancas como a neve por baixo e os ramos, portanto, se adaptariam à esta disposição perfeitamente. Esse álamo é também mencionado em Oséias 4.13. É uma espécie que parece crescer em locais úmidos.

Solanaceae (Solanácea): Uma ordem natural de 70 gêneros e 1.800 espécies, raramente árvores. Um grande número da família é de importância econômica — por exemplo, a batata, o tomate, a pimenta, a berinjela e até mesmo o tabaco. Duas plantas bíblicas devem ser incluídas nesta ordem natural.

Lycium europaeum é o Espinheiro alvar, e dentro do gênero há cem espécies de arbustos,

geralmente espinhosos. Muitos deles produzem frutos de cor vermelho-vivo em abundância. Pensa-se que a *L. europaeum* ocorre na Escritura, cujo sinônimo é *L. mediterraneum*. Este é um arbusto rastejante espinhoso, que produz frutos globosos; é encontrado na região mediterrânea. É esta a sarça mencionada em Juízes 9.14, embora alegórica?

A *Mandragora officinarum* é a Mandrágora ou Maçã do Diabo. Há três espécies de plantas perenes dentro desse gênero, nenhuma delas muito bonitos. Entretanto, todas parecem ter lendas ligadas a elas. O dicionário da Sociedade Real de Hoticultura afirma que a *Mandragora officinarum* é a Mandrágora de Gênesis 30. Também pode ser a Mandrágora de Cânticos de Salomão 7.13. É dito ser o tomate original.

Cercado de argumentos sobre a verdadeira tradução da palavra *shāmîr* (Is 10.17; 55.13; Mq 7.4; Hb 6.8), muitos concordam que a planta provavelmente é a *Solanum incanum*, a erva-moura palestina, algumas vezes chamada de Batata de Jericó. Esta é encontrada nas margens das estrada e em vastos locais no Vale Inferior do Jordão e ao redor de Jericó, é extremamente espinhosa. As flores férteis produzem amoras amarelas.

Styracaceae (Estiracácea): Essa ordem natural contém 6 gêneros e cerca de 80 espécies de árvores e arbustos. A maioria dessas é encontrada no México, Texas, Java ou Japão, mas a *Styrax officinalis* é definitivamente popular na região mediterrânea. Esta é uma árvore ou arbusto pequeno que pode crescer a uma altura de 6 m, produzindo cachos pendentes de flores brancas perfumadas. Os caules produzem uma resina perfumada, quando perfurados, conhecida como estoraque.

Afirma-se que o aroma adocicado chamado ônica (Êx 30.34) é a *Styrax benzoin*, que cresce sem controle na Sumatra e produz uma resina chamada benjoim, com a qual o bálsamo do monge é feito. O escritor duvida que fosse um artigo exportado da Sumatra para a Palestina no período bíblico. Todavia, não há dificuldade acerca da *Styrax officinalis*, porque é notório ter crescido na Ásia Menor e poderia facilmente ser a Estoraque Doce encontrada em Eclesiástico 24.15. Esta é uma árvore que até hoje é fácil de se encontrar na Palestina nos montes mais baixos.

Tamaricaceae (Tamaricácea): Esta ordem natural compreende 4 gêneros e 100 espécies de árvores ou arbustos pequenos, geralmente como charneca, muito encontrada junto à praia ou em lugares desertos.

Tamarix aphylla é uma das espécies que pode ser mencionada no AT e seu sinônimo é *T. articulata*. É uma árvore ou arbusto pequeno, de uns 6 m de altura com flores rosas de cerca de 2,5 cm. Era chamada naquela época de *Tamarix orientalis*.

Tamarix tetrandra é um arbusto liso, que cresce de 4 a 5 m de altura, com flores miúdas cor-de-rosa acumuladas em espigas cilíndricas, geralmente com 5 cm de comprimento. Possivelmente o arbusto debaixo do qual Agar colocou seu filho (Gn 21.15), poderia ser a *Tamarix aphylla*, porque arbustos desta espécie agora crescem no deserto onde pensa-se que Agar perambulou com seu filho. As tamargueiras certamente crescem em solo arenoso. É improvável que o arbusto seja a espécie *tetandra*, embora essa possa ser encontrada na Ásia Ocidental.

Typhaceae (Tifácea): Uma ordem natural de 1 gênero e possivelmente 15 espécies, todas elas sendo plantas de brejo. As flores são particularmente cheias com floração macho acima e floração fêmea embaixo.

A planta bíblica é o Pequeno Bastão de Cana, *Typha angustata*, que cresce a uma altura de 1,20 m, produzindo folhas verde-escuros de menos de 2,5 cm ou muito largas, convexas embaixo e sulcadas em cima, em direção à base. A flor das espigas é marrom.

A espécie bastão de cana é algumas vezes chamada de amentilho do "inglês antigo" — "Cattes Tayles".

Se a planta for o verdadeiro amentilho, ela seria a *Typha latifolia*, que cresce a cerca de 2,5 m de altura. Afirma-se que esta é a cana com a qual nosso Senhor foi ferido (Mc 15.19) e a cana que colocaram na mão do nosso Senhor como imitação do cetro imperial em Mateus 27.29. Contudo, se a *Typha latifolia* crescia na terra santa naquele tempo, o escritor não foi capaz de descobrir.

Umbelliferae (Umbelífera): Esta ordem natural tem aproximadamente 180 gêneros e 1.400 espécies. A maioria delas cresce nas regiões temperadas ao norte, mas algumas estão distribuídas no Oriente Médio. As flores são invariavelmente produzidas em forma de guarda-chuva, por isso o nome da ordem natural.

Nesta ordem natural a primeira é a *Peucedanum graveolens*, uma planta anual com flores amarelas em uma grande umbela. Era originalmente chamada de *Anethum graveolens*, e é encontrada com este nome em alguns livros. Esta é sem dúvida a hortelã mencionada em Mateus 23.23,

mas seu nome exato é endro. Esta planta é bem desenvolvida porque suas sementes são usadas de forma semelhante a sementes de alcaravia ou cominho-armênio. A água de endro, dada a bebês, vem da destilação dessa semente. A Douay Bible usa a palavra anis verde, mas Goodspeed, Moffatt e Weymouth traduzem a palavra grega *anēthon* como endro. A Concordância Crudens inclui a palavra endro na referência a esta planta.

Coriandrum sativum é uma planta anual que cresce cerca de 45 cm de altura. O nome vem da palavra "coris" — um inseto. Isto faz referência ao desagradável odor das folhas. As flores são cor de malva-pálida ou branca e os frutos globosos. As sementes são usadas em temperos doces ou açucarados, em pão, temperos variados, alguns pós de caril e bebidas alcoólicas como gim. As sementes cheiram mal quando não maduras, mas o odor desaparece quando estas secam. A semente é mencionada em Êxodo 16.31 e Números 11.7, simplesmente porque o maná foi comparado a ela. A planta, contudo, crescia e cresce na Palestina.

Cuminum cyminum é uma erva anual meio resistente com frutos aromáticos que são usados em condimentos. Ela produz uma flor rosa ou branca, cresce a 15 cm de altura e era popular na região mediterrânea. Para o leigo, é um membro da "família da cenoura" e as sementes são maiores do que as da alcaravia. Elas foram e ainda são usadas na Palestina como uma especiaria ou condimento. Semear as sementes é mencionado em Isaías 28.25 e o dízimo das sementes em Mateus 23.23.

Embora a *Ferula* seja um gênero de cerca de 80 espécies de herbáceas perenes, apenas uma parece ser mencionada na Escritura, a *Ferula galbaniflua*. Esta produz flores amarelas breves, caules grossos e pequenos frutos que são alongados e elípticos. A goma especial, gálbano, transpira da parte mais baixa do caule, bem como das bases dos talos das folhas. O nome "gálbano" é encontrado em Êxodo 30.34 e em Eclesiástico 24.15.

Comercialmente, uma incisão de 7,5 cm é feita no caule acima do nível do solo e, como resultado, um suco leitoso aparece, que em curto tempo se solidifica e se torna o gálbano usado comercialmente como um antiespasmódico na medicina, bem como para certos vernizes. Não se sabe ao certo se esta planta crescia na Palestina ou se o gálbano era importado da Pérsia.

Urticaceae (Urticácea): Esta é uma ordem natural de cerca de 40 gêneros contendo 500 espécies, a grande maioria delas arbustos tropicais, árvores e ervas. A palavra "urtica" vem do latim "uro", "queimar", porque as plantas são urtigas extremamente irritantes. A urtiga anã anual é a *Urtica urens*. A *Urtica coudata* encontra-se em locais despovoados na Palstina, tendo caules eretos que se ramificam. Ela tem flores pequenas e esverdeadas. Como essas três urtigas são encontradas na Palestina, é possível que elas sejam aquelas referidas em Isaías 34.13 e Oséias 9.6, e certamente Goodspeed e Moffatt pensam nelas como espécies de urtigas. O escritor concorda. A espécie *Urtica pilulifera* é também encontrada em áreas despovoadas, ao redor de Jericó e Jerusalém, onde é comumente conhecida como Urtiga Romana. Portanto, essa seria incluída também.

Valerianaceae (Valerianácea): Nesta ordem natural há 8 gêneros e 350 espécies. As flores são geralmente numerosas, mas pequenas e freqüentemente vistosas. A única planta bíblica que parece estar dentro dessa ordem natural é a *Nardostchys*, que obtém seu nome de *nardos* (um arbusto perfumado) e *stachys* (uma espiga). Este é um gênero de duas espécies e o nardo mencionado em Cânticos de Salomão 1.12; 4.13; Marcos 14.3 e João 12.3, e é o antigo nardo conhecido dos homens através das gerações.

Este *Nardostachys jatamansi* produz rosas de cor púrpura em seus pequenos ramos. A planta não crescia na Palestina, mas era importada em caixas de alabastro fechadas como um perfume delicioso. É encontrada crescendo no frio, em áreas superiores secas das montanhas do Himalaia e foi dado o nome de *Jatamansee* — soletrado desta forma pelos hindus em sua região. As raízes e florzinhas dos caules jovens são cuidadosamente secas e transformadas em um ungüento ou perfume.

Vitaceae (Vitácea): Uma ordem natural de 11 gêneros e 450 espécies de arbustos, muitos deles são trepadeiras. Esses estão amplamente distribuídos nas regiões sub-tropicais e tropicais. As flores são pequenas e regulares, mas algumas vezes unissexuais. O fruto é do tipo amora.

Se as vinhas inúteis mencionadas na Bíblia são os tipos ornamentais, então a *Ampelopsis orientalis* é provável a única mencionada, visto que essa cresce na Palestina e Síria, com frutos miúdos e vermelhos que parecem groselhas vermelhas. Seu sinônimo é *Vitis orientalis*, porque é considerado membro do gênero Videira.

A verdadeira videira é a *Vitis vinifera*, dizem ser originalmente nativa da região do Cáucaso, e com certeza era conhecida de Noé. Os frutos são ovais ou globosos, de cor âmbar ou pretos com

uma floração azul. Para "videira silvestre", veja Isaías 5.4; "videira estranha" (provavelmente uvas silvestres), veja Jeremias 2.21; e para a verdadeira vinha, veja referências por toda a Bíblia (Gn 9.20; Nm 13.20; Sl 80.8; Ct 7.8; Jr 2.21; Ez 19.10; Zc 3.10; Mt 26.29; Jo 15.1 e Ap 14.18).

Zygophyllaceae (Zigofilácea): Uma família de 26 gêneros e 250 espécies, todas crescendo em regiões quentes. Raramente são anuais, ocasionalmente são arbustos, mas geralmente são sub-arbustos ou ervas. Falando genericamente, as flores são solitárias, embora haja duas juntas ocasionalmente. O fruto geralmente é uma cápsula, quase nunca uma drupa ou amora.

A *Balanites aegyptiaca* tem flores hermafroditas e verdes. As folhas são laníferas e as plantas como um todo são encontradas em locais desertos, especialmente entre Jerusalém e Jericó. Pensa-se que o bálsamo em Gênesis 37.25; Jeremias 8.22 e 51.8 refira-se à resina ou goma, *Balanites aegyptiaca*. Este é comumente conhecido como o Bálsamo de Jericó, porque cresce abundantemente nas áreas desertas ao redor de Jericó, freqüentemente de 4 a 5 m de altura. Os frutos desse arbusto são cozidos por causa do índice de óleo, o qual dizem possuir propriedades benéficas, por isso o texto: "Não há bálsamo em Gileade?" (Jr 8.22). A Douay Bible faz a tradução: "Não há resina em Gileade?" e por essa razão, logo após a publicação, a edição foi conhecida como a Bíblia da Resina.

W. E. Shewell-Cooper.

FLORES (מגדל [uma planta altaneira]; נצה [uma flor]; נצן [flor]; פרח [flor viçosa]; ציץ [flores abertas]; ἄνθος [uma flor]).

Há vários vocábulos hebraicos diferentes usados para flores no AT, alguns, como será visto, com uma ênfase particular sobre o tipo de flor, isto é, aberta ou efêmera.

Hoje, os botânicos e os horticultores são cuidadosos ao dar a todas as plantas viçosas nomes em latim que descrevem adequadamente o gênero, a espécie e, algumas vezes, a classe ou variedade também. No período bíblico eram dados nomes locais às flores, que poderiam significar uma planta em um distrito e outra planta em outro distrito. Por exemplo, o Plátano de Londres significa uma árvore muito diferente na Escócia, mesmo hoje.

É curioso, algumas pessoas dizem, que as flores são pouco mencionadas nas Sagradas Escrituras, mas na Palestina não havia jardins como agora são conhecidos, simplesmente campos de fazenda para crescerem as safras e bosques de árvores ao redor das casas para fornecer sombra. Até hoje na Espanha agrícola não há jardins ao redor das casas dos trabalhadores da fazenda. Além disso, as flores não eram usadas em vasos nos lares na Palestina naqueles dias — não havia uma mesa casual como vasos de flores — nem janelas largas através das quais o sol poderia iluminar.

Existia, sem dúvida, uma abundância de flores silvestres, mas essas seriam tomadas como certas e dificilmente até mesmo mencionadas. Afirma-se que nas planícies e nas montanhas poderiam ser encontradas 500 espécies diferentes de flores silvestres que crescem atualmente na Grã-Bretanha, e outras 500 espécies mais que também são nativas da Palestina.

Nosso Senhor, conforme ele pregava, deve ter ficado nas encostas das montanhas, que eram atapetadas com milhares de flores silvestres de todos os tipos. De fato, isso é o que ele pode ter tido em mente quando ele disse: "Olhai para os lírios ..."(Mt 6.28 ou Lc 12.27), usando esta palavra para abranger todas as belas flores silvestres a seus pés, ao mesmo tempo.

As flores especificamente mencionadas são os lírios — Lírio do Vale; rosa (embora não a verdadeira rosa); açafrão ou *Crocus sativus*; Estrela de Belém ou *Ornithogalum umbellatum*; papoula (se acreditamos que o suco parecido com leite foi usado na bebida avinagrada dada ao nosso Senhor na crucificação); e a Esteva da qual a "ônica" de Êxodo 30.34 pode ter vindo. Essas flores são distribuídas sob seus próprios tópicos, onde os "prós e contras" dos significados são discutidos.

W. E. Shewell-Cooper

FLORESTA (חרש, *uma moita* ou *elevação arborizada*; יער, *mata*, *bosque*; פרדס, *parque*, *o jardim* ou *paraíso*).

A palavra "floresta" ocorre trinta e oito vezes na Bíblia, trinta e cinco vezes como *yaar* — um local extenso; uma vez como *ḥoreš* ou bosque (2Cr 27.4); uma vez como *ya'arâh* (Sl 29.9); e uma vez como *pardēs*, i.e. *jardim* (Ne 2.8). Quatro bosques especiais são mencionados — o Bosque do Carmelo, encontrado em Zebulon ao sul da fronteira de Aser; o Bosque de Harete, sul de Judá nas fronteiras da planície filistina; o Bosque do Líbano (1Rs 7.2; 2Cr 9.16) que referem-se a um arsenal ou tesouro que o rei Salomão construiu em ou próximo a Jerusalém, e o Bosque da Arábia. O verdadeiro Bosque do Líbano ficava próximo de Tiro. Este se estendia quase paralelamente à orla

marítima, à nordeste pela Síria. A localização do Bosque da Arábia (Is 21.13) é desconhecida.

Sem dúvida o Bosque do Líbano era consideravelmente o maior na região da Palestina. Lembre-se que 100.000 lenhadores trabalharam firmemente por cinqüenta e cinco anos nesses bosques para providenciar cedro suficiente para o Templo, palácios e tesouros de Salomão! Milhares de metros de madeira flutuaram de Tiro a Jope, o porto de Jerusalém, durante este período. Nesse bosque não cresciam apenas cedros, mas também pinheiros e mógnos.

Há evidência de que nos tempos antigos grandes bosques cobriam a Síria e a Palestina, mas na época em que os filhos de Israel ocuparam a terra, muitos bosques já estavam arruinados pela ganância do homem. Por exemplo, crê-se que havia um bosque de tamareiras no Vale do Jordão, do Lago Genesaré até o Mar Morto. Mesmo nos dias de Josefo, de 37 a 95 d.C., havia um bosque de tamareiras próximo a Jericó, com 11 Km de extensão.

Deve ter existido bosques de carvalho de Kermes, embora pequenos, nas regiões montanhosas da Palestina. É nesse carvalho (*Quercus coccifera*) que a cochonilha vive, a qual produz a tintura escarlate usada pelos israelitas.

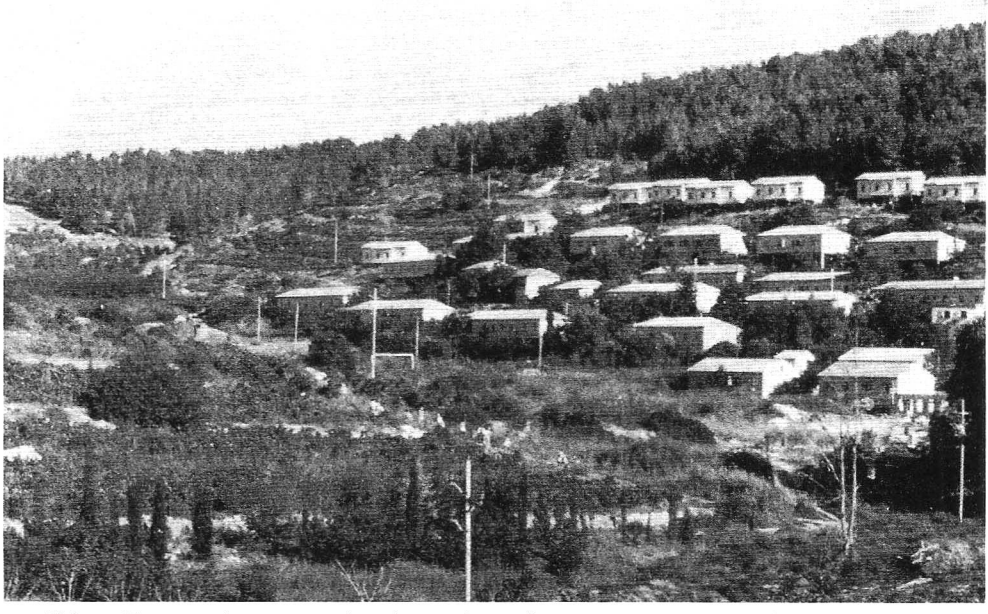
Há referências como o Salmo 50.10 "são meus todos os animais do bosque", ou Isaías 9.18 "no emaranhado da floresta", (ARC) ou Oséias 2.12 "Farei delas um bosque", que parecem se referir a florestas como um todo, não a um em particular. Em Deuteronômio 20.19 lemos: "O arvoredo do campo é o mantimento do homem" (KJV e ARC). O derrubamento dos bosques invariavelmente leva à erosão do solo e freqüentemente a um deserto. Tal solo desprotegido seca e se torna estéril e, portanto, inútil. Deuteronômio 20.19 adverte contra a destruição das árvores.

W. E. Shewell-Cooper

FLUXO (de sangue). *Veja* Doenças na Bíblia; Hemorragia.

FOCINHEIRA (חסם; φιμόω). Os israelitas receberam a ordem de não atarem a boca do boi quando debulhava os grãos (Dt 25.4). A focinheira era uma proteção colocada na boca do animal para impedi-lo de morder ou comer. O boi que debulhava os grãos deveria ter ampla oportunidade de se alimentar, e dessa maneira seu trabalho se tornava mais agradável. Essa lei é coerente com o espírito da exposição da lei deuteronômica de Moisés. Paulo cita esta lei em 1Co 9.8-11 e 1Tm 5.17,18 para ilustrar, com um leve toque de humor, seu ponto de vista de que "o trabalhador é digno do seu salário"; o que significa que pagar salário ao ministro do evangelho é correto.

E. Russell



Kibbutz Qiryat Anavim, em uma área de completo reflorestamento, a noroeste de Jerusalém. © *Lev*

FOGÃO. *Veja* Forno.

FOGO (אש; πῦρ; *veja também* אור, Is 31.9; נור, Dn 3.22ss; φῶς, Lc 22.55).

1. Instrumento a serviço do homem. O fogo era usado domesticamente para cozinhar, aquecer e iluminar. Abraão ordenou a Sara para assar bolos para seus hóspedes angélicos (Gn 18.6); os israelitas comeram cordeiro assado na noite do êxodo (Êx 12.9,39); oferta de cereal devia ser "de espigas verdes, tostadas ao fogo" (Lv 2.14); e quando Jesus apareceu a seus discípulos na Galiléia, após sua ressurreição, eles "viram ali brasas e um peixe posto em cima" (Jo 21.9). Isaías, repreendendo o infiel Israel, exclamou: "ela não será um braseiro para se aquentarem, nem fogo para se assentarem junto dele". (Is 47.14 ARC). Quando Jesus esteve diante de Caifás, "Pedro estava ali e aquentava-se" (Jo 18.25 ARC); e os nativos de Malta "acenderam uma fogueira" para Paulo e seus companheiros de naufrágio "por causa da chuva que caía e por causa do frio" (At 28.2). Um terceiro emprego doméstico do fogo era fornecer luz. Este está refletido na parábola de Jesus da mulher que "acende a candeia e varre a casa" até encontrar sua moeda (Lc 15.8); e na comparação que ele fez dos cristãos que "acende uma candeia ... e dá luz a todos que estão na casa" (Mt 5.15). O fogo era usado também profissionalmente no preparo do minério bruto. Ele servia a dois propósitos: queimar a escória e derreter o minério para ser moldado ou cunhado para fins úteis. Ezequiel disse: "Como se ajuntam a prata e o cobre, e o ferro, e o chumbo, e o estanho, no meio do forno, para assoprar o fogo sobre eles, a fim de se fundirem, assim vos..." (Ez 22.18-20; também Êx 32.24; Nm 31.22s.).

2. Instrumento de destruição pelo homem. O fogo era empregado como o último recurso do homem para a destruição da propriedade e do povo. Na conquista de Canaã, Josué e o exército israelita queimaram as cidades de Jericó, Ai e Hazor, o primeiro sacrifício exclusivamente a Deus, e queimaram os carros de guerra da coligação cananita (Js 6.24; 8.19; 11.9,11). Eles também mataram e queimaram toda a família da Acã (Js 7.24s.). Depois de os homens de Judá conquistaram Jerusalém "à cidade puseram a fogo" (Jz 1.8). O rei Nabucodonozor tentou queimar os três jovens hebreus, Sadraque, Mesaque e Abede-Nego (Dn 3.19-28).

Sacrifício humano através do fogo era uma prática antiga em algumas religiões primitivas. Isso pode ter alguma correlação com o esforço abortado de Abraão de sacrificar Isaque (Gn 22.1-14). Era praticado pelos cananitas, pois Moisés preveniu os israelitas não para imitá-los, "pois até seus filhos e suas filhas queimaram com fogo aos seus deuses" (Dt 12.31). Além disso, ele mandou: "E da tua semente não darás para a fazer passar pelo fogo perante Moloque", sua divindade pagã (Lv 18.21 ARC). Moloque (Milcom) tornou-se o deus nacional dos amonitas, resultando na contaminação da religião de Salomão (1Rs 11.5-7). Depois, os reis Acaz e Manassés sacrificaram seus filhos a Moloque (2Rs 16.3; 21.16). Nos dias de Acaz até Manassés, a adoração a Moloque era centrada no Vale de Hinom, onde havia uma imensa fogueira como altar (Tofete). Sobre ele crianças eram sacrificialmente queimadas (Is 30.33). Josias o destruiu (2Rs 23.10). Este lugar da mais baixa degradação humana serviu a Jesus como um símbolo do inferno, que ele denominou de "Geena" (Mt 5.29mg.).

3. Emblema da presença divina. Embora o fogo literal seja um fenômeno sobrenatural, ele tem uma qualidade de mistério, um fator invariavelmente associado à divindade. Conseqüentemente, era um emblema da presença divina para os hebreus. Na primeira referência da Escritura ao fogo, quando Abraão fez sacrifício, "eis um fogareiro fumegante e uma tocha de fogo, que passou entre aqueles pedaços" (Gn 15.17). O fogo foi um emblema da presença divina para Moisés na sarça ardente; para Israel na "coluna de fogo"; e para Moisés e Israel no Monte Sinai, quando a lei foi entregue (Êx 3.2; 13.21; 19.18). Elias mandou descer fogo do céu para consumir dois contingentes de soldados; e também foi levado ao céu por "um carro de fogo, com cavalos de fogo" (2Rs 1.9-12; 2.11). Eliseu pediu a Deus para abrir seus olhos de servo para ver o monte que estava "cheio de cavalos e carros de fogo" (2Rs 6.17). A mais consistente expectativa da presença de Deus estava no altar, no momento em que os holocautos eram feitos. Há mais de cem referências ao fogo no altar no AT, incluindo as leis que regem os holocaustos (Lv, Nm, Dt). Há exemplos extraordinários do fogo divino consumindo sacrifícios oferecidos por Arão (Lv 9.24); por Davi (1Cr 21.26); por Salomão (2Cr 7.1); por Elias (1Rs 18.38). Também, o anjo fez um holocausto, em cada caso, com os alimentos oferecidos por Gideão e Manoá (Jz 6.21; 13.20).

4. Símbolo de punição divina. O significado metafórico do fogo como a ira de Deus é usado abundantemente por toda a Bíblia. A ira de Deus, como fogo, era purificadora e punitiva. Como o ato de cozinhar, ele destrói as enzimas nocivas, torna o alimento mais comestível e saboroso, e na fundição queima a escória e refina o metal para uso, assim a ira de Deus condiciona o homem para o melhor uso. No cântico de Moisés Deus disse: "um fogo se acendeu no meu furor" (Dt 32.22). Jeremias advertiu: "para que o meu furor não saia como fogo e arda" (Jr 4.4; cp. 15.14). Ezequiel falou do "fogo do meu furor" (Ez 22.21). Sofonias disse: "Pelo fogo do seu zelo, a terra será consumida" (Sf 1.18), e Naum disse: "sua cólera se derrama como fogo" (Na 1.6). Moisés disse: "Porque o Senhor, teu Deus, é fogo que consome, é Deus zeloso" (Dt 4.24). O uso invariável do fogo neste sentido é punitivo, seja literal ou figurado. Sodoma e Gomorra foram destruídas por "enxofre e fogo do Senhor" (Gn 19.24). O fogo do Senhor consumiu 250 levitas rebeldes que fizeram ofertas não autorizadas (Nm 16.35).

O fogo inextinguível (pur *asbestos*), a recompensa final do ímpio, foi proclamado pelos profetas e enfatizado por Jesus e João. Isaías declarou: "Porque o seu verme nunca morrerá, nem o seu fogo se apagará" (Is 66.24; cp. Ez 20.47). João Batista disse que a palha da humanidade se "queimará com fogo que nunca se apagará" (Mt 3.12 ARC), e que Jesus "vos batizará com o Espírito Santo e com fogo" (Mt 3.11). Jesus disse: "Toda árvore que não produz bom fruto é cortada e lançada ao fogo" (Mt 7.19). Em sua declaração: "Vim lançar fogo sobre



Uma visão do Vale de Geena, o Vale de Hinon do Antigo Testamento, onde ficava uma enorme pira de altar (Tophete). © *Lev*

a terra" (Lc 12.49), ele usou o fogo como símbolo do julgamento. A obra do Espírito Santo mediante "línguas, como de fogo", para a proclamação do Evangelho, devia ser, como Jesus, para a salvação e para o julgamento (At 2.3). Jesus solenemente avisou o povo para não "ir para o inferno, para o fogo inextinguível" (Mc 9.43).

BIBLIOGRAFIA. J. H. Thayer, *A Greek-English Lexicon of the NT* (1889), 558; Price, Sellars, Carleson, *Monuments and OT* (1958), 158, 196-200; N. K. Gottwald, *A Light to the Nations* (1959), 142s., 148-150, 207, 253s., 327s.; B. Davies, *Students Hebrew Lexicon* (1960), 66; R. de Vaux, *Ancient Israel* (1962), 406-456; H. M. Buck, *People of the Lord* (1966), 50, 263s., 431.

G. B. FUNDERBURK

FOGO, LAGO DE. *Veja* LAGO DE FOGO.

FOICE, FOICINHA. Duas palavras são traduzidas por "foice" no AT. (חרמש) aparece somente em Deuteronômio 16.9 e 23.25. A foice era uma ferramenta de cortar curva, para a colheita de grãos.

Em Jeremias 50.16 e Joel 3.13 o termo (מגל) aparece. É uma forma de metátese que significa *um cajado curvo* ou *de gancho*. O termo é comum em documentos Heb. e aramaico posteriores. A palavra do NT, (δρέπανον), ocorre em Marcos 4.29 e Apocalipse 14.14-19. No seu uso o NT segue a passagem de Joel ao apresentar a foice como um instrumento e cumprimento da ira divina.

W. WHITE JR.

FOLE. Aparece apenas um vez na KJV, RSV, ARA e ARC em Jeremias 6.29, como tradução da palavra hebraica מפח, um substantivo particípio *maqtal* derivado do verbo נפח, verbo semita comum para "soprar" ou "respirar". O termo aparece no texto ugarítico II AB (nº 4), linhas 24, 25. O poema afirma que "Hyn sobe para os foles, nas mãos de Hss (estão) as tenazes". Nas antigas fundições do antigo Oriente Próximo as fornalhas eram fabricadas de modo a aproveitar os fortes ventos para atiçar as chamas e aumentar a temperatura. Pequenos foles manuais feitos de couro com armações de madeira, aparentemente foram empregados para se trabalhar com o bronze e com o ferro, este muito mais duro. A arte da metalurgia transferiu-se dos povos da Anatólia para os semitas do Crescente Fértil. A palavra para "fole", porém, indica que as ferramentas da profissão eram conhecidas dos povos da Palestina e da Síria desde pelo menos, 2.000 a.C. O texto de Jeremias contém muitas palavras raras, encontradas somente nos textos ugaríticos, além da Bíblia. Este fato demonstra que os verdadeiros antagonistas da adoração de Yahweh eram seguidores ressurgentes do Baal cananita e dos cultos de rituais elaborados.

W. WHITE JR

FOME. Esse termo tem duas formas correspondentes em inglês, *hunger* e *famine*, que aparecem na KJV e nas traduções modernas em inglês, e representam o termo hebraico רעב. A dificuldade que surge na tradução se deve ao fato de que a língua hebraica não possui as duas palavras, como no inglês, para diferenciar entre a fome individual (*hunger*) e a coletiva (*famine* [que seria melhor traduzida em português por "escassez" ou "penúria"]), ou seja, uma falta aguda e generalizada de alimento. O termo רעב é usado nos dois sentidos. Nem sempre fica claro, em um determinado contexto, qual dos dois significados a palavra possui. Em uns poucos contextos percebe-se que se trata da fome individual, e.g., Deuteronômio 28.48, ou em Jeremias na cisterna (Jr 38.9). Todavia, na grande maioria dos casos, o termo se refere a uma falta aguda e geral de alimentos, ou seja, escassez. O verbo hebraico רעב, "passar fome", "estar com fome" é mais freqüentemente usado no sentido de fome individual (Pv 19.15), mas pode ser usado também para significar "sentir fome" (Gn 41.55). (*Veja também* ALIMENTO)

F. W. BUSH

FONTE DO DRAGÃO OU FONTE DO CHACAL (עין התנין). Algumas versões da Bíblia traduzem essa expressão por "poço do chacal". Trata-se de um poço ou de uma nascente em Jerusalém, provavelmente no Vale de Hinom. Neemias diz que saiu de noite "pela Porta do Vale, para a banda da Fonte do Dragão e para a Porta do Monturo" para inspecionar os muros de Jerusalém que haviam sido destruídos pelo fogo (Ne 2.13). O local preciso onde ficava essa fonte é desconhecido.

FONTE DO LAVANDEIRO. *Veja* EN-ROGEL.

FONTE, PORTA DA. A tradução da RSV e ARA para o nome Heb. do local שער העין (KJV), "portão da fonte" (Ne 2.14; 3.15 e 12.37). Trata-se de um

dos portões da cidade de Jerusalém, na ala sudeste dos muros restaurados após o retorno. É provável que estivesse abaixo do tanque de Siloé junto ao Vale de Cedrom.

FONTE. (בור, *cova, poço, cisterna*, referindo-se a um buraco ou escavação no qual a água pode ser encontrada; ביר, uma variante do termo antigo; מבוע, de נבע, *torrente, fonte, borbulha*, מעין, *nascente*, também עיך, possivelmente relacionado a עין *olho*; מקור, *um buraco, um poço*; πηγή, *fonte*) uma fonte de água fresca e corrente.

Em uma região como a Palestina, que depende muito da chuva para a obtenção de água, há geralmente três fontes de onde ela pode ser obtida: fontes, poços e cisternas. Todos os três são usados desde os primeiros tempos documentados e as palavras listadas acima usadas para descrevê-los. Cada uma foi traduzida como "fonte", significando uma nascente de água.

1. כור, descreve uma cisterna ou um poço, um buraco no qual água pode ser encontrada; mas este termo pode ser usado para qualquer escavação na terra. *bir* (Jr 6.7) é provavelmente apenas uma vogal variante de *bor* e refere-se definitivamente a poço.

2. מבוע, derivado de נבע, *jorrar* ou *fluir*, que denota uma fonte borbulhante, provavelmente na superfície do solo. (Ec 12.16; Is 35.7; 49.10).

3. עין, que é o termo mais comum no hebraico para *fonte*, ocorre freqüentemente no AT, especialmente no prefixo que denota alguns tipos particulares de fontes: e.g. En [Ain] - Gedi; (1Sm 24.1), ou En [Ain] - Rogel, próximo a Jerusalém (2Sm 17.17; 1Rs 1.9). Uma forma cognata é usada tanto literal como figuradamente como uma fonte de sabedoria ou aprendizado (Pv 18.4).

4. מקור, derivado de קור, *cavar*, originalmente denotava um poço, mas é usado para fonte, freqüentemente num sentido figurado (Pv 25.26).

5. Há apenas doze usos de πηγή no NT, traduzida de forma variada como *poço* e *fonte*.

Riachos ou fontes eram essenciais para a vida, e os primeiros assentamentos na Palestina geralmente se agrupavam em torno de riachos. Cidades fortificadas cresceram ao lado deles e geralmente fechavam os riachos para assegurar um amplo suprimento de água, no caso de cerco. Na guerra contra os filisteus, o exército israelita acampou próximo à fonte em Jezreel, onde havia água abundante para suas forças (1Sm 29.1), e a mulher samaritana encontrou Jesus no poço de Jacó próximo a Sicar (Jo 4.6) quando foi buscar o suprimento de água para sua casa. *Fonte* é usada figuradamente como fonte de sabedoria (Pv 18.4) ou de salvação (Jr 17.13) ou de limpeza (Zc 13.1).

M. C. Tenney

FORÇA DE ISRAEL. *Veja* Deus.

FORCA. *Veja* Crimes e Punições.

FORJA, FORJADOR. As duas traduções desta palavra hebraica na KJV (Jó 13.4 e Sl 119.69) estão em um contexto que requer um uso figurado desta palavra. Lexicógrafos definem esta palavra, טפל, como "besuntar" ou "emplastar" e as versões contemporâneas têm traduzido a palavra desta maneira.

O forjador de metais e sua fornalha, entretanto, são encontrados várias vezes nas páginas da Escritura e na literatura Apócrifa - Jeremias (6.27-30) compara os judeus ao "bronze e ferro" tendo impurezas e necessidade do processo de refinação por Deus. Tanto Ezequiel (22.18,20) quanto Isaías (48.10) falam da fúria de Deus fundindo Israel no cadinho. Igualmente no livro apócrifo de Eclesiástico várias referências são observadas concernentes à moldagem de metais (31.26; 38.28).

G. Giacumakis Jr.

FORMAÇÃO DE BATALHA. *Veja* Arraial, Batalha.

FORMIGA (נמלה, *formiga*). Este nome é técnica e popularmente dado aos insetos que formam a família dos himenópteros (asas em forma de membrana), dividida em mais de 10 mil espécies; somente as espécies sexuadas são aladas; a grande maioria dos habitantes das colônias é composta por operários e soldados assexuados. O aspecto mais importante é que todas as espécies são sociáveis e formam colônias que vão de algumas dúzias até milhões de insetos. As espécies de formigas variam bastante em tamanho, indo desde as que são totalmente carnívoras até as que são totalmente vegetarianas. Algumas vivem nas copas das árvores; outras fazem suas colônias no subsolo, mas viajam rapidamente atrás de alimento. Na Palestina há muitas espécies, inclusive algumas que são pestes domésticas.

O contexto de ambas as ocorrências (Pv 6.6-8; 30.25) sugere a formiga ceifadora. Muitas espécies podem ser mencionadas como "preparando sua comida no verão", mas poucas fazem isso de forma tão óbvia quanto a ceifadora, a qual é muito encontrada (embora não em todos os lugares) no deserto. Seu ninho é no subsolo, com a entrada bem visível por uma série de caminhos bem feitos, provenientes de várias direções. Esta espécie de formiga tem cerca de um centímetro de comprimento, e durante a primavera e início do verão passa o dia juntando sementes numa grande área ao redor do ninho. Sementes com miolo macio são descascadas depois de levadas para o ninho. A casca é jogada para fora e carregada pelo vento, tornando a entrada ainda mais óbvia.

G. S. Cansdale

FORMOSO. Uma palavra que, na Bíblia traduz cerca de uma dúzia de palavras hebraico e grego, mas nunca com o significado de cor clara; louro: como cabelo claro. 1. Geralmente tem o significado de belo (Gn 6.2; 12.11,14; Et 1.11; Jó 42.15; Ct 1.15,16; At 7.20). 2. Limpo (Zc 3.5). 3. Plausível, persuasivo (Pr 7.21 lisonjas; Gl 6.12 ostentar, ARC mostrar boa aparência). 4. Bom (de tempo, Mt 16.2).

S. Barabas

FORNALHA. A tradução de algumas palavras hebraicas e gregas.1. אתון, *fornalha*, provavelmente uma palavra emprestada do acadeano. *ūtūnu*, "forno", também usado para assar tijolos ou derreter metais. A palavra é encontrada em Daniel 3.6,11,17,19,20-22,26 e se refere à fornalha na qual Sadraque, Mesaque e Abede-Nego foram lançados. Tanto a história quanto a arqueologia revelam a crueldade dos castigos da antiga tirania oriental.

2. כבשן, *forno*, *estufa*, para cal e cerâmica. Uma estufa era feita de calcário, em forma de abóbada e tinha entradas em cima e embaixo para que pudesse sair a fumaça e o suprimento de combustível. Quando o combustível era queimado, uma grossa e negra coluna de fumaça era lançada. Quando Sodoma e Gomorra foram destruídas foi dito que "da terra subia fumaça, como a fumarada de uma fornalha" (Gn 19.28). As cinzas de um forno poderiam ser finas como pó (Êx 9.8,10). Quando Deus apareceu e falou aos israelitas do Monte Sinai, "a sua fumaça subiu como fumaça de uma fornalha" (Êx 19.18).

3. כור, *pote de fusão* ou *fornalha* para fundir metais. Na Bíblia, a palavra é usada apenas em sentido metafórico de sofrimento permitido por Deus como castigo ou disciplina. A libertação de Israel do Egito foi como ser retirado do meio de uma fornalha (Dt 4.20 ; 1Rs 8.51; Jr 11.4). Deus avisou que ele os refinara numa fornalha de aflição (Is 48.10). O ouro é refinado numa fornalha (Pv 17.3; 27.21).

4. עליל. Esta palavra é usada apenas no Salmo 12.6, onde é dito que as promessas de Deus são absolutamente dignas de confiança, como a prata purificada sete vezes numa fornalha — a esterlina real.

5. מוקד, *massa incandescente*. Encontrado no Salmo 102.3, "Porque os meus dias, como fumaça, se desvanecem, e os meus ossos ardem como em fornalha" (KJV "lareira", ASV "tição"). As várias traduções das VSS inglesas parecem ser muito arbitrárias.

6. תנור, *forno portátil* ou um *fogareiro*. Traduzido por "fornalha" quatro vezes pela KJV (Gn 15.17, Ne 3.11; 12.38; Is 31.9), "fogareiro" na RSV e ARA (Gn 15.17), "forno" Ne 3.11; 12.38; Lv 2.4; 7.9; 11.35; 26.26; Sl 21.9; Lm 5.10; Os 7.4,6,7; Ml 4.1).

7. Κάμινος, *fornalha*, *forno*. A LXX usa *káminos* para traduzir *'attūn* e *kibshān e kūr*. Em Mateus 13.42,50 e Apocalipse 9.2 este termo é usado como sinônimo de 'inferno", o destino daqueles que forem finalmente impenitentes. É dito em Apocalipse 1.15 daquele que é "como o filho do homem" (Ap 1.13) e que "seus pés eram como que bronze queimado, refinado numa fornalha" (1.15). O bronze refinado é um metal duro, simbolizando o poder esmagador de Cristo quando for lidar com seus inimigos.

É possível notar que quase sempre a palavra "fornalha" ocorre na Bíblia em sentido metafórico, significando o castigo de Deus ou sua forma de temperar o caráter do homem.

As fornalhas eram usadas para fundir o ferro do minério, fundir ou refinar ouro, prata, latão, estanho e chumbo; também era usada para cozinhar a cerâmica e vários produtos de cerâmica, tijolos e fazer o cal.

A indústria de metal floresceu no início do ano 2000 a.C. Muitos acampamentos de fundição e mineração foram encontrados ao longo da costa do Arabá. O maior ficava em Mene'iyyeh, c. 34 km ao norte, no Golfo de Ácaba. Havia ainda um outro em Kirbet en-Nahas, cerca de 83 km ao norte.

A maior mina de cobre em todo o Antigo Oriente Próximo foi encontrada em Tell-el Ke-

leifeh (Ezion-Geber), no sul de Wadi Arabá. Foi construída no 10º séc. a.C., provavelmente por Salomão, que também construiu uma frota de navios para transportar mercadorias. O abrigo foi construído para se manter firme frente ao forte vento vindo do norte, que poderia ser devastador, tornando desnecessário o uso de foles. O carvão era usado como combustível. Este lugar de fundição funcionou até o 5º séc. a.C.

Algumas fornalhas foram descobertas na Palestina, algumas usadas para fundir cobre, outras, ferro. Quatro foram descobertas em Tell Jemmeh, duas em Ain Shemes, e outras próximas a Ai e Tell Quasile, próximo a Tell Aviv.

BIBLIOGRAFIA N. Glueck. *The Other Side of Jordan* (1940), cap 3, 4; N. Glueck, *The River Jordan* (1946), 145-147; R J Forbes, *Studies in Ancient Technology* (1958) VI, 66ss. C. Singer, etc (Orgs.) *A History of Technology* (1954), 391, 397, 577. G. E. Wright, *Biblical Archeaology* (1962), 135-137.

S. Barabas

FORNICAÇÃO (*porneía*, significa *falta de castidade* ou *imoralidade*). Algumas formas do termo *porneía* aparecem quarenta e sete vezes no NT.

Quatro conceitos diferentes são óbvios no NT:

1) Em 1 Coríntios 7.2 e 1 Tessalonicenses 4.3 Paulo adverte os não casados sobre a tentação à fornicação. Em ambos os casos ele defende o casamento para prevenir uma vida de solteiro da imoralidade sexual. Em ambos os casos fornicação refere-se à voluntariedade na relação sexual de uma pessoa solteira com alguém do sexo oposto. O sentido é específico e restrito. Em quatro outras passagens a palavra fornicação é usada em uma lista de pecados que inclui "adultério" (Mt 15.19, Mc 7.21; 1Co 6.9; Gl 5.19) Visto que o adultério envolve uma pessoa casada, o sentido de fornicação nesta passagem é específico e restrito, envolvendo a falta de castidade voluntária de pessoas solteiras.

2) Em duas passagens (Mt 5.32; 19.9), fornicação é usada num sentido mais amplo, como sinônimo de adultério.

3) Em algumas passagens fornicação é usada em um sentido geral, referindo-se a todas as formas de falta de abstinência sexual (Jo 8.41; At 15.20,29; 21.25; Rm 1.29; 1Co 5.1; 6.13; 18; 2Co 6.17; 12.2; Ef 5.3).

4) Em outras passagens fornicação se refere à devassidão e prostituição (e.g., Ap 2.14; 20; 21). Visto que a palavra fornicação tem muitos tons de significado, este precisa ser definido pelo contexto de cada passagem.

De sete listas dos males nos escritos de Paulo, a palavra fornicação encontra-se em cinco delas (1Co 5.11; 6.9; Gl 5.19; Ef 5.3; Cl 3.5) e é sempre a primeira da lista.

Jesus relacionou a fornicação ao adultério quando disse "qualquer um (πᾶς ὁ) que olhar para uma mulher com intensão impura [com pensamento de relação sexual], no coração, já adulterou com ela", (Mt 5.28). R. C. H. Lenski interpreta que "qualquer um" inclui tanto o homem quanto a mulher, casados e solteiros. Portanto, Jesus diz que relações sexuais de pessoas solteiras (fornicação) é tão nociva quanto relações fora do matrimônio (adultério).

Note que, possivelmente, pessoas solteiras estão incluídas no significado de fornicação em todas estas passagens que se referem a adultério, imoralidade, prostituição, et al. Aqueles que dizem que o NT não faz referências às relações pré-matrimoniais e não dá nenhum conselho sobre os problemas pessoais e sociais envolvidos, estão fazendo vistas grossas ao uso e significado da palavra fornicação, especialmente em passagens como 1 Coríntios 7.2, e 1 Tessalonicenses 4.3. *Veja* Adultério.

BIBLIOGRAFIA. D. S. Bailiy, *The Mystery of Love and Marriage* (1952), 50-53; D. R. Mace, *Hebrew Marriage* (1953), 221-267; L. Kirkendall, "Premarital Sex Relations: The Problem and Its Implications", PP (Pastoral Psychology) (Abril, 1956), 43-46; W. G. Cole, *Sex and Love in the Bible* (1959), 230-267; O. E. Feucht (Org.), *Sex and the Church* (1961), 48s., 70s., 216s.; J. T. Landis e M, G. Landis, *Building a Successful Marriage* (1968), 165-184; H. J. Miles, *Sexual Understanding Before Marriage* (1971), 204-206.

H. J. Miles

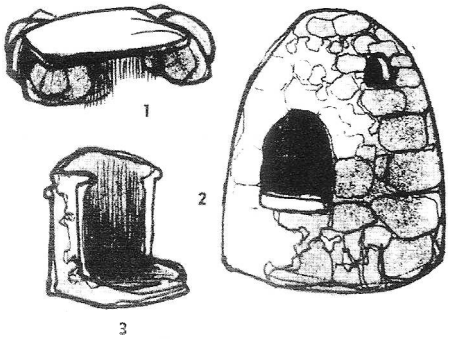
FORNO. Duas palavras, uma grega e uma hebraica são usadas na Bíblia. No AT o hebraico תנור, "fogão", "forno" ocorre freqüentemente. As etimologias experimentadas para este termo extraído do acadiano são altamente questionáveis. Escavações de sítios arqueológicos neolíticos no Oriente Próximo (c, 8000 a.C.) produziram muitos fornos de barro fixados em cantos de parede interiores. Vários tipos eram usados, inclusive fornos abertos com um buraco central para a fumaça como em casas de vime e emplastradas, descobertas amplamente espalhadas pelo mundo de um período inicial. No AT foram usados fornos

de vários tamanhos para fundir metais e queimar panelas, como também assar o tradicional pão mal cozido do Oriente Próximo. Antes das guerras púnicas do 3º séc. a.C. os romanos tinha adotado o pão grego feito em fornos de barro abertos, mas depois das campanhas africanas eles preferiam o *puls punica*, um tipo levedado branco feito do melhor trigo e cozido em fornos de pedra. Os fornos antigos eram em geral aquecidos com madeira e algum esterco animal.

Nas imprecações dos profetas posteriores o forno é utilizado como um símbolo da ira de Deus (Ml 4.1 et al). O mesmo tema é desenvolvido nas narrativas do Evangelho, onde Cristo referiu ao julgamento na parousia em termos do calor do forno (κλίβανος, Mt 6.30). O uso de fornos metálicos não teve seu início na antiguidade por causa da dificuldade de temperar o metal o bastante para suportar o calor, muitos tipos de estruturas eram construídas com as aberturas inferiores de tal modo que pudesse tirar vantagem do vento prevalecente; tais fornos eram capazes de temperaturas elevadas, e eram provavelmente os mencionados nos contextos proféticos. *Veja* PÃO.

W. WHITE JR.

FORNO DE TIJOLOS (מלבן). A queima de tijolos em um forno era uma técnica estranha aos antigos judeus. Poucos tijolos queimados foram encontrados na Palestina. As casas eram feitas de tijolos de barro. Além do mais não havia distinção entre fornos usados para queimar tijolos e outros tipos de fornalha. É provável que Davi tenha feito seus cativos trabalharem com tijolos moldados, em vez de em tijolos queimados (2Sm 12.31).



Tipos de fornos: 1. Nômade. 2. Comunidade. 3. Argila. Usados em aldeias.



Um forno em Pompéia. © *Lev*

FORNO, FORNALHA. A palavra hebraica (כבשן), traduzida como "forno" refere-se a uma fornalha ou forno para queimar cal, fundir minério, ou queimar cerâmica. Era feito de calcário arranjado em forma de domo, com uma abertura em cima para a saída da fumaça, e uma outra no fundo para suprimento de combustível. A densa fumaça produzida é mencionada como figura no relato da destruição de Sodoma e Gomorra (Gn 19.28), e na descrição de Monte Sinai quando Deus se encontrou com Moisés ali (Êx 19.18). A palavra תנור "um fogão" ou "panela de fogo para cozinhar", geralmente traduzida como "forno", refere-se a um tipo especial de forno para assar pão. Era feito cavando-se um buraco na terra com cerca de 70 centímetros de diâmetro, e inserindo-se dentro dele um cilindro feito de cerâmica. Um fogo era feito no fundo, e quando estava quente o bastante uma camada de massa era esticada nas laterais do cilindro para assar. A palavra é usada num sentido literal em Êxodo 8.3; Levítico 2.4; 7.9; 11.35;

26.26; e figurado no Salmo 21.9; Lamentações de Jeremias 5.10; Oséias 7.4,6,7; Malaquias 4.1. Uma das torres dos muros de Jerusalém era chamada de "Torre dos Fornos" (Ne 3.11; 12.38

No NT a palavra "forno" é a tradução de κλίβανος, que quer dizer um forno feito de cerâmica. Era um vaso grande para assar pão. Ele era aquecido colocando-se combustível (geralmente grama seca) dentro (Mt 6.30), e quando as cinzas eram removidas através de um buraco no fundo, camadas finas de massas eram postas tanto dentro como fora, e assim assadas.

W. C. KLOPFENSTEIN

FORNOS, TORRE DOS (מגדל התנורים), KJV "Torre das Fornalhas". Uma torre no ângulo noroeste do muro de Jerusalém, próximo à Porta da Esquina, restaurada por Neemias (Ne 3.11; 12.38). Provavelmente recebeu este nome por causa dos fornos que havia naquela área.

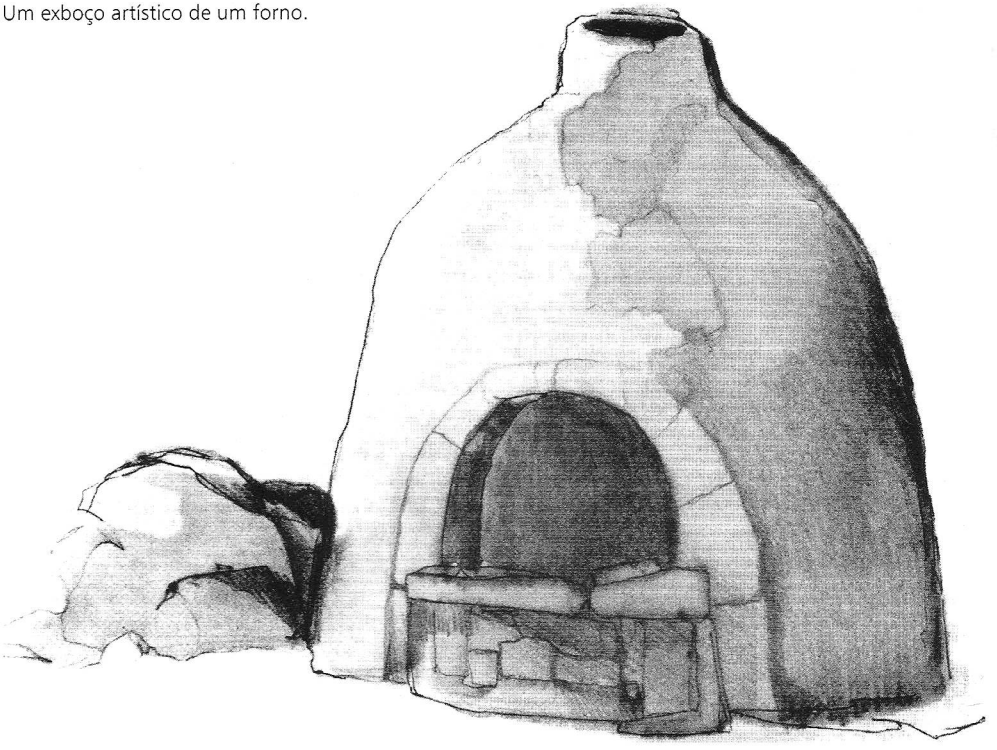
FORQUILHA, ABANADOR (tradução da ARA de מזרה, um forcado com seis pontas, de זרה, dispersar, ventilar, revolver; πτύον, forcado revolvente). Em Isaías 30.24 o מזרה é usado para revolver o alimento. Jeremias 15.7 menciona revolver como o julgamento de Deus sobre Jerusalém. No NT, a figura descreve a atividade julgadora de Cristo, quando ele separa o trigo da palha (Mt 3.12; Lc 3.17).

O verbo também pode se referir a espalhar o pó (Êx 32.20) ou à dispersão da nação de Israel (Ez 36.19). Diz-se que Deus está para "peneirar" nossas atividades (Is 30:28). *Veja* PÁ.

H. M. WOLF

FORRAGEM (מספוא; בליל). 1. No AT, esse termo é usado para descrever os grãos e a grama das quais os animais se alimentavam. O primeiro termo, מספוא, é formado da raiz cujo significado é "alimentar", e parece ser um termo mais geral, ao passo que o termo último, בליל, que deriva da raiz cujo significado é "misturar", descreve uma forragem misturada e saborosa, possivelmente com sal ou ervas aromáticas (cp. Is 30.24 onde a "forragem com sal" é mencionada; o encharcar pode também ter começado nos estágios iniciais de fermentação dessa mistura). A forragem simples era cortada em tiras ou pedaços, como usada na Palestina ainda

Um exboço artístico de um forno.



hoje. Os grãos e a grama eram misturados a um tipo de fibra seca ou feno. O termo pode descrever também uma mistura concentrada de grãos — em Gênesis 42.27, o dinheiro devolvido por José a seus irmãos foi encontrado num saco com o grão ("forragem").

B. Van Elderen

FORRAGEM SECA (בליל, que significa *forragem mista* ou *mistura* para animais domésticos Jó 6.5; 24.6; Is 30.24; forma verbal encontrada em Jz 19.21). Essa palavra é usada no AT para a comida dos jumentos ou bois. Era geralmente misturada àquela que restava após uma safra ter sido colhida e debulhada. Isaías 30.24 indica a prática de salgar a mistura para preencher as necessidades de sal dos animais. Em algumas versões essa palavra hebraica é traduzida como "forragem seca" (RSV Is 30.24).

G. Giacumakis Jr

FORRAR, APAINELAR, COBRIR. Formas obsoletas, para os seguintes termos hebraicos:

1. חפה: *forrar*, *cobrir*, (especialmente o teto) com madeira, como em 2 Crônicas 3.5.

2. סכן: *forrar* o teto com tábuas (Jr 22.14; Ag 1.4; NVI "reveste").

3. שחיף: *tábuas delgadas* (Ez 41.16), *acabamento de marcenaria.*

"Revestido com lambris" seria a melhor tradução para o segundo e terceiro termos, uma vez que eles denotam luxo, e é precisamente isso que Ageu condena como desrespeito à casa de Deus. A técnica se difundiu durante aquela época. O Templo de Salomão era, em grande parte, decorado com tábuas de madeira (1Rs 6.15ss). Era também entalhada e folheada a ouro. Os materiais usados eram o cedro do Líbano e o cipreste. O clerestório do pórtico real do Templo de Herodes (*veja* Templo) teve seu acabamento com painéis de madeira.

H. G. Stigers

FORTE, FORTIFICAÇÃO, CIDADES FORTIFICADAS. Os principais termos hebraicos e gregos que significam *forte*, *fortificações*, *fortalezas*, *refúgios*, *cidades cercadas* são os seguintes: מבצו, משגב, מעוז, מצורה, מצד; ὀχύρωμα. Toda vila e cidade no Oriente Próximo, dos tempos antigos, era geralmente cercada por muralhas e defendidas por torres e portões fortes. Relatos descrevem que as cidades grandemente fortificadas dos canamitas causaram medo nos israelitas, e após a conquista destas cidades, eles reconstruíam as defesas quebradas e ainda melhoraram. Os muros de uma cidade eram geralmente de dimensões largas, qualquer local tinha 4,5 x 7,5 metros de grossura, e geralmente havia dois ou três deles. Alguns deles tinham bem mais de 7,5 m de altura. Eles eram feitos de rochas cortadas ou rústicas, com as fileiras superiores feitas de tijolos, ou até madeira. Os muros eram defendidos por meio de trincheiras, ou fossos, cavados em torno deles. Torres eram construídas nos cantos e em outros lugares do muro, onde os ataques eram evitados (Sf 1.16; 2Cr 14.17). Estas torres projetavam-se dos muros por alguns metros, assim os defensores de uma cidade cercada podiam impedir os atacantes com as armas disponíveis. Visto que os portões eram um ponto óbvio de fraqueza, muitas cidades tinham não mais que um ou dois. Os portões eram simplesmente de duas folhas e, para maior segurança contra fogo, eram geralmente folheados com bronze (Sl 107.16; Is 45.2). Visto que nenhuma cidade poderia agüentar tanto tempo sem suprimento de água, era de primeira importância que uma cidade fosse construída onde houvesse abundância de água disponível. Algumas vezes, longos túneis eram construídos até uma fonte de água do lado de fora dos muros. A Bíblia fala em vários locais sobre as fortificações, as quais os reis de Judá erigiram para proteger suas principais cidades. Salomão, por exemplo, fortificou Jerusalém, Megido, Hazor e Gaza (1Rs 9.15); Roboão fortificou quinze cidades em Judá (2Cr 11.5-12); Asa fortificou Geba e Mispa (1Rs 15.22).

BIBLIOGRAFIA. R. de Vaux, *Ancient Israel* (1961) 229-240; G. E. Wright, *Biblical Archaeology* (1962).

S. Barabas

FORTUNATO (φορτυνᾶτος, forma grega do latim *Fortunatus*, *abençoado* ou *afortunado*. Tanto a forma latina como a grega ocorrem em papiros e inscrições). Um proeminente membro da Igreja de Corinto mencionado apenas em 1 Coríntios 16.17, mas alguns MSS também o inserem no v. 15. Ele é mencionado em segundo lugar em uma delegação de três homens que trouxe uma carta da igreja (1Co 7.1) para Paulo em Éfeso. Sua presença "revigorou" a Paulo, dando-lhe o contato desejado com aquela igreja. Eles aparentemente retornaram com nossa 1 Coríntios, o que confirma a subscrição Textus Receptus.

Cerca de quarenta anos depois, Clemente (*Ep. ad Cor.* LIX) menciona um Fortunato, que ele distingue do seu mensageiro a Coríntio. A semelhança do nome e do tempo faz da identificação algo incerto.

BIBLIOGRAFIA. R. C. H. Lenski, *Interpretations of 1 Corintios* (1935), 797-800.

FÓRUM DE ÁPIO (το Αππίον φόρον, *mercado de Ápio*). Uma parada de viajantes na Via Ápia, a 69 km ao sul de Roma, onde Paulo encontrou-se com seus irmãos de Roma em seu caminho para a capital sob guarda (At 28.15).

Era também um terminal ao norte de um canal que corria entre os pântanos de Pontino até Ferrônia, provendo assim transporte público em botes rebocados por mulas (*Strabo* 5.233). Horácio (Sat. 1.5) descreveu vividamente o Fórum como "um local fétido, abarrotado com marujos, hospedeiros e transeuntes, os quais enganam, participam de orgias e criam confusões, perturbando juntamente com os mosquitos e os sapos dos pântanos".

A. Rupprecht.

FRAGMENTO. *Veja* Caco.

FRAGMENTO ZADOQUITA. As páginas sobreviventes de duas cópias medievais de um tratado sectário judeu.

I. Descoberta

II. Conteúdo
  A. Exortação
  B. Normas de conduta

III. Procedência

IV. Data

V. Relação com os DSS

I. Descoberta. Os dois fragmentos foram recuperados pelo estudioso judeu-americano Solomon Schechter (1847-1915), da alta geniza no muro da Sinagoga Ibn Ezra, localizada na antiga área judaica do Cairo. As folhas manchadas do pergaminho estavam entre os milhares de documentos espalhados, que foram removidos por Schechter para a Biblioteca da Universidade de Cambridge nos anos subseqüentes a 1896. Os trinta sacos de material foram incorporados à biblioteca como a coleção Taylor-Schechter. A catalogação e edição dos mais de cem mil artigos ainda não estão completas. Os Fragmentos Zadoquitas foram publicados como o Volume I de uma série, *Documents of Jewish Sectaries*, em 1910. A data de Schechter sobre a obra como do 1º séc. a.C. se tornou o centro de um ardente debate sobre da relação dos dois testamentos e a situação do período intertestamentário. Schechter assumiu que os autores eram dositeanos, um subgrupo dos saduceus. Ele estava correto em seu julgamento de que a fonte dos fragmentos era de origem intertestamentária e que representava uma coleção não rabínica de escritos conhecidos durante o início da Idade Média, mas subseqüentemente perdidos.

II. Conteúdo. O fragmento mais longo consiste de oito folhas de um pergaminho medíocre de aproximadamente 8½ polegadas (215 mm) x 7½ polegadas (190 mm) manchado e corroído com alguns pequenos furos. As dezesseis páginas contêm de vinte e uma a vinte e três linhas de texto. As letras são grandes e pretas de uma mão rabínica medieval com alguma separação entre palavras e todas as formas iniciais e finais dos caracteres. O *lamede* se estende até o limite mais baixo da linha acima enquanto que o *tsadê* final estende-se até o limite superior da próxima linha mais baixa. As margens em ambos os lados não são justificadas e o tamanho, se não a forma das letras, não é completamente uniforme. O fragmento mais curto consiste de duas páginas numa folha grande, que contém trinta e cinco linhas no anverso e trinta e quatro no verso. O texto está engordurado, manchado e mutilado em muitos pontos, mas sem as lacunas do fragmento mais comprido. A caligrafia é posterior a do outro fragmento e é menor e menos distinta. A porção maior atribuída por Schechter ao 10º séc. é conhecida como "A" e a folha única atribuída ao séc. 12 é conhecida como "B".

A. *Exortação.* O fragmento "A" começa com uma admoestação geral e faz uma paráfrase de Isaías 51.7. "Ouvi-me, vós que conheceis a justiça" (ARA); o restante parece ser algum tipo de hino ou canto paralelístico usado para a adoração pública ou em grupo. O hebraico está preservado pobremente, mas tem traços precisos do vocabulário e sintaxe arcaicos. No decorrer da exortação há centenas de alusões a várias passagens do AT, a maior parte sendo a Isaías, Ezequiel e Salmos. A maioria dos outros livros citados ou mencio-

nados por alusão também é poética. O santuário (hebraico קדש) é mencionado como abandonado por Deus. Este tema é seguido em todos os documentos sectários existentes: que Deus abandonou o Templo em Jerusalém e sua sacerdocracia réproba, e estava perto de fazer um novo ato de redenção por meio de um remanescente fiel. O fato de que "os filhos de Zadoque" são mencionado como fiéis à aliança, "os filhos de Zadoque são os eleitos de Israel" (trad. C. Rabin), demonstra a provável fonte do livro. A menção de Damasco em várias passagens, porém, foi tomada pela escola da alta crítica germânica, e assim os fragmentos ficaram conhecidos como os Escritos de Damasco, *Damaskusschrift* em alemão. A intenção zadoquita da obra parece receber prioridade. O texto tenta uma remontagem da história dos judeus não remotamente diferente da defesa de Estevão (At 7.2-53). Todavia os eventos estão fora de qualquer ordem, e são feitas tantas alusões a fontes e significados especiais de termos que é difícil uma interpretação, se não impossível. Freqüentemente ocorrem eufemismos e referências indiretas que não teriam sido claras a ninguém a não ser os iniciados da seita. De importância especial é a menção de um "mestre da justiça" ou "o mestre justo", Heb. מרה צדק, que é levantado por Deus para guiar a seita. O motivo principal da história é obedecer a aliança e somente o remanescente é preservado por Deus para este fim. Cada período da história bíblica é considerado como tendo sua justiça e seu remanescente justo, e alguns destes são mencionados: Noé, Moisés e Josué e seus seguidores imediatos. A população mais ampla, os filhos de Noé e outros são descritos como réprobos e caídos. O verdadeiro conhecimento da Torá é a posse daqueles que são fieis à aliança. Nisto a seita parece reservada e quase gnóstica em suas referências a esta verdade limitada.

A admoestação contém uma teoria elaborada da história tirada do AT, mas modificada para se ajustar às circunstâncias da época. A história é cíclica na medida em que sempre houve guerra constante entre o justo guiado pelo "Príncipe da Luz" (mais precisamente "Príncipe das Luzes", Heb. שר האורים), e o perverso guiado por Belial. Esta culminará no triunfo final do justo e num estado de perfeição na Torá.

O estilo é tão repleto de múltiplas alusões aos livros bíblicos, a Apócrifa e o uso peculiar da seita, que é impossível a interpretação das passagens mais difíceis. Parece que a pureza final era a observação estrita das leis do código levítico e a atenção a certas interpretações do código peculiar à seita. Isto concordaria com o uso talmúdico e sectário conhecido a partir de outras fontes. As descrições do estado final parecem ser tanto sabáticas como escatológicas. A característica mais interessante das épocas descritas é sua semelhança com certas passagens em 2 Pedro e Judas; e.g., 2 Pedro 2.5 // "A" 1.11; Judas 16,17 // "A" 3.11,12.

A suposição dos fragmentos é que um corpo de lei sagrada foi passado de Noé através de Abraão e os patriarcas e que em cada período havia grande número de pessoas de Israel que foram infiéis a ele, não o obedeceram e estavam, por esta iniqüidade, assegurando e exibindo sua não-predestinação à aliança. Esta noção também está presente nos documentos do NT. Não é precisamente claro a quem se referem as referências oblíquas ao "Mestre" ou "Mestre da Justiça" e em algumas passagens à "Vara". Há alguma evidência que pode ter sido o personagem bíblico pouco conhecido, Zadoque. Contudo, a ligação deste personagem com um aparecimento especial "nos últimos dias", idêntico à frase em Gênesis 49.1; Isaías 2.2; Miquéias 4.1, a qual tem sido compreendida num sentido messiânico tanto por judeus quanto por cristãos, pode significar que todas estas referências são a figuras messiânicas. Não há razão para assumir que apenas um personagem estava em vista. A missão do "Mestre" será guiar o fiel à plena apreciação da Torá, "a Casa da Lei" (XX.10-14). O texto é uma verdadeira mina de ouro de variantes da baixa crítica do TM e das citações dos DSS de passagens do AT.

A noção de que o verdadeiro remanescente será conduzido pela verdadeira lei e por seu mestre para exílio em Damasco é tema central da admoestação. A situação histórica por trás desta afirmação, todavia, não está clara. Era no refúgio de Damasco que a seita deveria encontrar seu "tabernáculo de Davi". Todos os outros judeus são apóstatas. A pureza e singularidade da guarda da lei da seita são enfatizadas de muitas formas, especialmente com respeito ao matrimônio e à observância de um "verdadeiro" calendário em vez do ano lunar do Templo em Jerusalém. A semelhança entre as expectativas dos fragmentos e as do Rolo da Guerra (1 Q M) é muito impressionante. A organização e missão da seita deve ser igual a dos israelitas na sua jornada no deserto depois do êxodo, mas antes da conquista. Josué desempenha um papel igual, se não maior, que Moisés nas citações do AT. A conclusão de que o conceito de mundo dos fragmentos era o último século a.C. é inevitável. A advertência ou exortação está livre de material puramente mitológico e, embora pesadamente entremeada de

alusões à Apócrifa, parece ter pouco em comum com a Pseudepígrafa, a não ser Enoque, Jubileus e Sabedoria de Jesus ben Sirah.

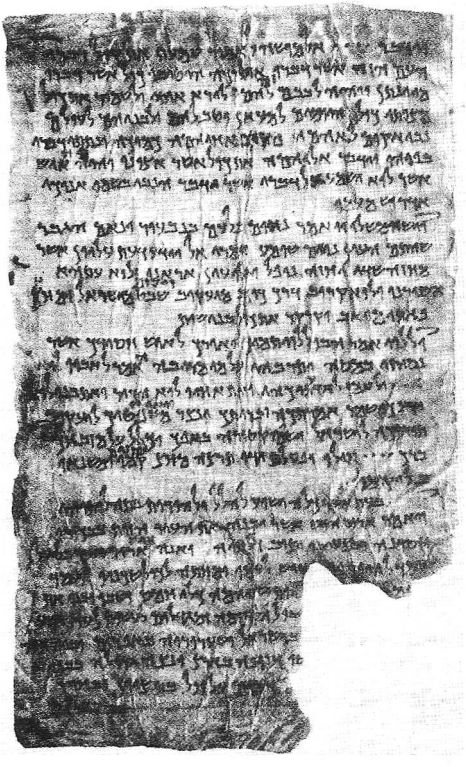
Na maneira e forma do seu material bíblico, o texto fonte está muito mais próximo ao representado pelos DSS do que do TM. Sem dúvida o original era uma VS de manuscrito circular trazido da Palestina para a comunidade judaica do Egito. A questão sobre qual significado tais documentos singulares tiveram para os judeus da Diáspora pode ser apenas especulada. Está claro que depois do colapso da Segunda Comunidade e da destruição final do rito de Jerusalém, os conceitos sombrios dos sectários devem ter ganho popularidade, apenas para serem subseqüentemente perdidos nos períodos depois do estabelecimento do TM e a formação do Talmude. O texto de "B" sobrepõe o de "A" no final da Exortação.

B. Normas de conduta. As regras de obediência à Torá são rígidas, mas sem as longas adições e interpretações midrashicas conhecidas do Talmude. Os resultados não são muito diferentes do modo de vida ensinado pelo partido dos fariseus. É um engano, no entanto, supor que a regra da seita era idêntica a *halachah* posterior (modo de vida) dos rabinos medievais. Se não por outra razão, a seita era forte e centralmente escatológica e este era o propósito pelo qual a Torá era rigorosamente observada. As citações da Torá estão misturadas e sem qualquer esquematização subjacente.

Os Fragmentos se referem continuamente ao período de maldade no qual eles foram escritos e contra o qual eles advertiam. A atitude para com a Torá é contraposta às maldades particulares e iniqüidades muito difundidas no seu período. De interesse especial é a posição em relação aos sacrifícios do Templo. Visto que o serviço de Templo não era fiel à instrução do AT e os sacerdotes e levitas não eram aqueles legitimamente designados, a seita tinha que evitar o Templo em Jerusalém. Era necessária uma recomposição chave pelo fato de que o Templo já não era mais apropriado ao sacrifício, embora nenhum outro local cumpriria as exigências da Torá. A seita, conseqüentemente, propõe uma interpretação espiritual-figurativa dos exigentes requerimentos dos sacrifícios da Torá. As orações, e possivelmente outros exercícios espirituais dos sectários, deveriam agora ser equivalentes aos sacrifícios exigidos. "O sacrifício do ímpio é uma abominação, mas a oração do justo é como uma oferta de delícia" (C. Rabin, XI:21). Esta declaração está baseada em Provérbios 15.9,29 e outros textos semelhantes. Y. Yadin propõe que a seita celebrava sua refeição comum num sentido sacrificial. "Parece haver algum fundamento para a suposição de que esta seita, que chama o altar de "mesa", como também santifica sua mesa de jantar com uma cerimônia especial, inclusive a bênção sacerdotal, considerava esta cerimônia e a oração como um substituto dos sacrifícios" (*The Scroll of the War of the Sons of Light* [1962], 200).

Os pecados proibidos nas Normas de Conduta estão relacionados principalmente com o serviço do Templo e a guarda do Sábado. É incluída uma longa lista de regulamentos a respeito da pureza individual e limpeza cerimonial.

Embora preocupado com os aspectos morais da religião judaica a *ordo salutis* dos Fragmentos é tanto legalista como autosoterística, e conseqüentemente difere muito dos discursos de Jesus Cristo e dos escritos do NT. Existe toda razão para suspeitar que os Fragmentos representam a porção posterior da primeira seção do original. Algum material introdutório indubitavelmente precedeu o texto atual, embora um catálogo mais amplo



O Documento Zadoquita.

de regras deve ter seguido as regras contidas ali. Os problemas que surgem dos Fragmentos são maiores que as perguntas respondidas. Pode ser esperado que textos paralelos do Egito e de Israel possam prover dados mais exatos sobre a localidade e época dos originais.

Foram feitas algumas tentativas de dividir o texto em fontes e tentar identificar o autor ou autores desconhecidos com uma das fontes definida pela hipótese documentária ou fragmentária, por exemplo, "os sacerdotes" ou "monarquistas", mas tais tentativas acrescentaram pouca coisa a não ser confusão ao problema. O texto apresenta as opiniões sobre a anti-instituição da minoria no final do período helênico do Judaísmo. Ele pode ter sido não meramente a interpretação religiosa exclusiva dos sectários, mas também pode ter sido amplamente mantida pelo povo comum das áreas sulista e galiléia da Palestina. A unanimidade de opinião entre os Fragmentos, os DSS e certas fontes talmúdicas provêem credibilidade ao argumento de que o messianismo, a escatologia e o pietismo dos fragmentos não estavam limitados a uma seita esotérica. A maioria dos judeus provavelmente se opunha tanto à intervenção grega como à romana nos afazeres judeus e, assim, menosprezava a hierarquia real e religiosa que rapidamente chegou a um acordo com os conquistadores. O paganismo e a imoralidade da administração imperial romana são evidentes nas muitas proibições e ordens reiteradas nos Fragmentos. A expectativa era por uma atividade sobrenatural de Deus, que produziria um ou mais messias políticos, os quais restabeleceriam a casa e soberania de Davi.

A carreira do Senhor Cristo era desse modo um cumprimento e uma negação desta expectativa.

III. Procedência. Os Fragmentos estão no tamanho de um fólio ou forma de livro padrão, embora os originais indubitavelmente estivessem na forma de todos os pergaminhos ou rolos hebraicos antigos. O estado de decomposição no qual ambos os textos existem é provavelmente devido a eles serem recopiados no Egito. Algumas dificuldades surgiram ao transliterar a escrita redonda para a quadrada e as referências obscuras do rolo à era posterior. Os detratores do entusiasmo de Schechter estão corretos em insistir que os Fragmentos eram (1) não originalmente da Palestina e (2) escritos na alta Idade Média. Mas por que eles foram preservados por tanto tempo somente para serem lançados na censura *de facto* do geniza? A resposta é que durante muitos séculos após o colapso da segunda comunidade e a ascensão do Cristianismo, as noções populares dos sectários foram mantidas vivas por pequenas seitas européias orientais, como os Caraitas. Estudiosos judeus sectários como Abraham Firkowich, seguindo esta linha de descendência no séc. 19, recuperou muitos MSS notáveis. A Antiga Sinagoga no Cairo, como as em Bukhara e Criméia, foram centros do Judaísmo sectário durante quase um milênio antes dos Fragmentos serem descobertos. Solomon Zeitlin do Dropsie College demonstrou que temas e frases desta literatura são encontrados em vários documentos judaicos medievais, demonstrando que os conceitos das seitas do 1º séc. nunca foram totalmente perdidos.

IV. Data. O texto pode ser datado apenas por meios diretos, mas a descoberta de alguns fragmentos do mesmo texto de Qumrã o colocam no último século antes da era cristã. Conseqüentemente qualquer consideração cronológica aplicável aos DSS também é aplicável aos Fragmentos. Embora o *terminus a quo* não possa ser precisamente determinado muito além da segunda metade do 1º séc. a.C., certamente foi uma época quando as legiões romanas estavam guerreando na Palestina e a plena iniqüidade da administração do Templo estava clara. O *terminus ad quem* deve ser compreendido como a data quando os rolos foram escondidos nas cavernas, e isto não pode ser antes de 70 d.C. e não muito depois do terceiro ano da rebelião, ou 73 d.C. Sua mudança para o Egito pode não ter sido realizada no 1º séc. Há referências, tanto na literatura patrística quanto rabínica, a rolos escondidos na área do Mar Morto, e está registrado que em vários momentos oportunos ou críticos da história, rolos foram tirados das cavernas e distribuídos a comunidades judaicas. Há um elevado grau de probabilidade de que alguns dos textos sectários foram levados para as comunidades judaicas da Diáspora, da qual a egípcia era, sem dúvida, a mais antiga. Um reaparecimento definitivo da literatura judaica aconteceu depois da época de Constantino e antes da ascensão do Islã.

V. Relação com os DSS. Visto que fragmentos pequenos do documento zadoquita aparecem entre os DSS, eles eram obviamente parte da biblioteca sectária, se não uma produção da seita. Quando e se os DSS já estavam completamente colecionados e editados será possível de se dizer se material mais extenso da fonte antiga foi recuperado. É provável que o texto fosse uma das publicações próprias dos essênios. Porém a menção

de Damasco ainda é misteriosa. É evidente que não é conhecido uma quantia suficiente do texto para fazer mais que suposições educadas. De todos os DSS o *Manual de Disciplina* (1 Q S) é o que é mais intimamente paralelo, o segundo é o *Rolo da Guerra* (1 Q M), e o terceiro é o *Comentário de Habacuque* (1 QP Hc), embora existam outras alusões num grau inferior. Podem ser encontradas no Documento Zadoquita todas as referências nas literaturas caraita e em outras sectárias judaicas posteriores aos DSS, e aquelas não prontamente identificáveis podem ter vindo de porções agora perdidas. A citação e comentário sobre textos do AT, a expectativa messiânica e o antagonismo à sarcedocracia do Templo são todos paralelos ao pensamento prático dos essênios.

O fato de que o Documento Zadoquita outrora fazia parte da biblioteca essênia e foi estudado e recopiado na Idade Média, significa que ele sobreviveu ao destino dos outros DSS e encontrou seu caminho nas comunidades sectárias judaicas do mundo oriental. Formou, assim, uma das poucas ligações entre a segunda comunidade e a idade de ouro do Judaísmo pós-islâmico. Também tem o valor singular de ser um das testemunhas antigas à prática de uma opinião minoritária dentro do estado judeu. Sua relação com o mundo de João Batista e o ministério inicial de Cristo é muito problemática, porém da maior importância. A luz derramada sobre o AT é mais oblíqua, mas não obstante importante. Os Fragmentos indicam um modo perdido de exegese e indicam um sistema de teologia bíblica que nunca ganhou favor, mas derivou seu conteúdo de obras e tradições agora perdidas. São mencionadas nos Fragmentos várias outras obras obscuras, e estas ainda podem ser identificados a partir de Qumrã ou algum sítio arqueológico palestino totalmente novo.

BIBLIOGRAFIA: S. Schechter, *Documents of Jewish Sectaries*, Vol. I, "Fragments of a Zadokite Work, Editado a partir de Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection, agora de posse da University Library, Cambridge, e fornecido com uma Tradução, Introdução e Notas em inglês" (1910); P. Kahle, *The Cairo Genizah* (1947); H. H. Rowley, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls* (1952); S. Zeitlin, "The Zadokite Fragments", J. Q. R. Monografado nº 1 (facsimile) (1952); C. Rabin, *The Zadokize Documents* (1954), ed. rev. (1958); O. Betz, "Zadokite Fragments", IDB, Vol. 4 (1962), 929-933; G. R. Driver, "Myths of Qumran", *The Annals of Leeds University Oriental Society* (1969), 23-48.

W. White Jr.

FRANJA, FRANJAS. (ציצית; κράσπεδον). No tempo de Cristo todo judeu era constantemente relembrado de suas obrigações diante de Deus por três momentos:

(1) O *tefilim*, ou filactério, que todo judeu precisava utilizar nas orações matinais e que consistia de pequenas caixas de pergaminho contendo porções das Escrituras (2) a *mezuzah*, uma pequena caixa alongada contendo versos das Escrituras que era afixada nas casas e nas portas dos cômodos; (3) As borlas (KJV e ARC "franjas") nos quatro cantos das vestimentas de cima dos homens judeus.

Aos israelitas foi ordenado: (Nm 15.37,38) "Fala aos filhos de Israel e dize-lhes que nos cantos das suas vestes façam borlas (KJV e ARC franjas) pelas suas gerações; e as borlas em cada canto, presas por um cordão azul". Uma ordenança parecida é a vista em Deuteronômio 22.12, (KJV e ARC franjas) "Farás borlas nos quatro cantos do manto com que te cobrires". O propósito das borlas era relembrar os israelitas a respeito dos mandamentos do Senhor e para não se desviarem da vontade dele.

Tem havido muita especulação sobre o significado preciso da prescrição do cordão azul em cada borla, mas isto é usualmente interpretado como significando que de algum modo as borlas deviam ser atadas às vestimentas por esse cordão azul.



As borlas (ou franjas) nos quatro cantos da vestimenta de cima do homem judeu.

Há um bom número de referências a estas borlas no NT. A mulher que tinha um fluxo de sangue teve fé que seria curada meramente por tocar na borla das vestes de Jesus (Mt 9.20), e muitos trouxeram seus doentes para que pudessem fazer o mesmo (Mt 14.36). Mateus (23.5) mostra a condenação de Jesus dos fariseus e escribas que faziam suas borlas longas para que pudessem ser vistos pelos homens.

Monumentos do Egito e do Oriente Próximo mostram que muitos tipos de borlas eram usados por não judeus nos tempos antigos, mas não com o mesmo propósito.

Os judeus gradualmente pararam de usar essas borlas nas ruas, como prescrito na lei, certamente evitando a exposição à perseguição pelos pagãos e cristãos. Eles, contudo, criaram uma espécie de roupa de baixo (ou colete) cobrindo o peito e costas, com quatro cantos onde borlas eram atadas. Os judeus ortodoxos modernos ainda usam um xale de oração que tem borlas atadas nos cantos. Entretanto o "fio azul" não é mais considerado necessário.

BIBLIOGRAFIA: TNDT, IV, 904.

S. Barabas.

FRASCO. Esta palavra é usada na KJV e ARC para traduzir o hebraico אשישה (2Sm 6.19; 1Cr 16 3; Ct 2.5; Os 3.1). A RSV, ASV, ARA e todas as traduções modernas a tem compreendido corretamente como um bolo prensado de passas. A palavra "frasco" também é usada pelas traduções modernas juntamente com outras palavras, como: "jarro, cântaro, pote", etc., para representar várias palavras hebraicas de significado semelhante sem nenhuma concordância ou uniformidade.

F. W. Bush

FRATURA. A tradução da RSV e ARA do termo hebraico שבר "quebrar". É um verbo comum no AT, mas é traduzido por "fratura" em Levítico 24.20 apenas, KJV e ARC "quebradura". A KJV traduz pelo mesmo verbo "fender" em Salmo 60.2, Provérbios 15.4; Isaías 30.26; Jeremias 14.17; Lamentações 2.13. A tradução moderna de "esmagar" é preferível.

FRAUDE (מרמה, *engano*; רמיה, *engano, negligência*; δόλος, *fraude, engano, astúcia, engodo*). Fraude é um tipo restrito de engano. Em alguns contextos bíblicos as características deste uso são as seguintes: (1) Nenhum mal é intencionado em direção à alguém, ainda que ele seja enganado. (2) O interesse pessoal do enganador é um fator motivador que inspira a fraude. (3) O método de fraude empregado é astuta e sutilmente persuasivo.

O acontecimento em que Jacó engana Isaque colocando a pele de um animal em seus braços é um exemplo claro das três características citadas acima, onde ambas, ASV e RSV, traduzem corretamente como "fraude" (Gn 27.35 ARA "astuciosamente"), mas a KJV descreve mais indiscriminadamente como "com sutileza". Outras ocorrências da palavra "fraude" no AT não são exemplos claros de "fraude" como descrita acima, porque eles são exortativos quanto a natureza (Sl 32.2; 34.13; 55.11 em ambas, KJV e ASV, mas não na RSV). De uma forma estranha a RSV tem a palavra "engano" no Salmo 34.13, mas quando este versículo é citado diretamente em 1 Pedro 3.10, o tradutor usa "fraude". Os filhos de Jacó prometeram amizade aos que profanaram sua irmã se eles fossem circuncidados (Gn 34.13). A ASV chama esta promessa de "fraude", mas a KJV e a RSV são mais precisas ao falar disto como "engano" porque claramente desde o princípio a vingança maligna era intencionada.

No NT a maiora das traduções em português concordam em seis lugares onde "fraude" é preferível em lugar de "engano" mais comum como tradução de δόλος. Uma ilustração deste critério acima é a avaliação de Paulo da acusação contra ele de ser insincero e astucioso em suas apresentações do Cristianismo para os coríntios (2Co 12.16). Paulo argumenta que mesmo que ele realmente usasse de fraude (o que ele negou), teria sido porque ele os amava e queria que eles o amassem também. Ao admitir que ele queria persuadir os homens sobre a verdade do Cristianismo, Paulo reivindica que seu apelo sempre era honesto e sem fraude (1Ts 2.3). Mas a tradução "engano" já é suficiente (1Pe 2.1; 3.10) para esta lista de pecados e exortações, porque eles apresentam-se sem diferenças precisas.

"Dolo", como uma palavra, é mais conhecida na Bíblia onde Jesus diz de Natanael, "Eis aqui um israelita, em quem não há dolo" (Jo 1.47). Esta é uma frase de elogio comum sem a conotação de sem pecados; somente de Cristo se poderia dizer "O qual não cometeu pecado, nem dolo algum se achou em sua boca" (1Pe. 2.22). *Veja* Engano.

T. M. Gregory

FREIXO (ארן, *pinheiro*; Is 44.14 "planta um pinheiro" ARA e NVI; "planta um olmeeiro" ARC;

"plantou um abeto" BJ). A única razão aparente para chamar *'ōren* de freixo é o nome *aran* dado a um tipo de freixo montês na Arábia, i.e. *Fraxinus Ornus* — um freixo florido.

É mais provável que a árvore seja o pinheiro de Alepo — a sempre-viva conífera. Assim o hebraico *'ōren* pode, de fato, significar *conífera*. O acadiano *'rēny* significa "cedro".

W. E. SHEWELL-COOPER

FRESSURA (קֶרֶב, *parte interna*, *interior*). Uma palavra que significa as vísceras de um animal. Ela se refere ao "interior" do cordeiro pascal (Êx 12.9). RSV: "suas partes internas" e a NVI "víceras".

FRÍGIA (φρυγία) A Frígia forma uma área territorial de limites indeterminados e oscilantes, localizada na bacia oeste da planície anatoliana. Ela compreendia, em períodos mais antigos, à maior parte oeste da Ásia Menor. A dificuldade encontrada em defini-la geograficamente é reflexo da história de uma área freqüentemente devastada e comprimida por sucessivas ondas de migração de povos europeus, particularmente da contígua Trácia.

Pode ser dito que a Frígia era uma área ocupada pelos frígios, com seus limites a oeste e ao sul no Egeu e Dardaneles. Ao norte fazia fronteira com a parte superior do Vale de Sangarius, ao passo que ao sul e ao leste a ocupação frígia não parece ter penetrado além do Maeander ou as áreas ao redor de Antioquia da Pisídia e Icônio.

Os próprios frígios vieram certamente da Europa, porque é possível encontrar evidência da presença deles na Trácia e também na Macedônia. O fato parece sugerir uma rota do povo vagando num padrão familiar e repetido, em que os membros de tribos indo-européias eram empurrados em direção ao sul, para as costas mais aquecidas do Mediterrâneo. A principal afluência dos frígios (ou Friges, na nomenclatura grega) para a Ásia Menor ocorreu no fim do segundo milênio a.C., período de múltiplas migrações tribais. As sagas, descritas nas epopéias homéricas, parecem conter a memória do povo da invasão frígia. "Antes porém", diz Priam a Helena, "me distanciei para a Frígia, a terra dos vinhos, e lá vi que os homens da Frígia eram muito numerosos, de corcéis ágeis, até mesmo os anfitriões de Otreus e Migdon, que se acampavam ao longo dos bancos de Sangarios. Pois eu, também, sendo aliado deles, fui contado entre eles no dia que as amazonas vieram" (Homero, *Ilíada* 3, 184ss.).

A referência da confrontação com as tribos aliadas na última frase de Homero é sugestiva da história subseqüente da invasão das tribos frígias. Elas alcançaram os limites de sua expansão ao leste na região montanhosa do planalto da Anatólia, e estavam sujeitas à pressão no leste e norte pelos movimentos de invasão dos mesmos redutos tribais europeus de onde tinham vindo originalmente. Misiana, Bitiniana e tribos da Galácia invadiram seu território e fizeram um padrão de cobertura geográfica, que é visível em uma das difíceis passagens. Em Atos dos Apóstolos (16.6), a KJV traduz "Frígia e região da Galácia", mas a tradução correta é "a região frígia da Galácia". O texto grego menciona literalmente: "a região frígia e gálata", e isso pode significar apenas a porção da província que eram tanto frígia quanto gálata. Assim como a passagem homérica citada, a expressão geográfica tem uma alusão histórica. Esse era um antigo território frígio, devastado por tribos célticas de uma invasão gálico posterior, que deixou seu nome na Galácia — como se diz, em referência ao tempo do rei Alfred, "uma parte dinamarquesa ou saxônica da Grã-Bretanha".

Os reinos dos meios lendários Midas e Gordius pertencem ao período pouco conhecido de independência e ascensão frígias. Talvez as cidades rochosas e esculpidas e, por vezes, as fachadas inscritas no famoso "monumento frígio rural", ao sul de Dorylaeum, sejam os principais memoriais restantes de uma Frígia poderosa e independente. A conquista da Frígia pela Lídia foi completa e final. A Frígia nunca mais foi livre, e o mundo frígio no grego clássico (e.g., na comédia de Aristófanes) parece ser sinônimo a idéia de um escravo. A ação guerreira dos tempos de Homero foi reduzida a essa indignidade, por meio da conquista e degradação. Tanto na literatura grega como latina, os frígios são representados como um provérbio para brandura e efeminação.

A Frígia, de seu colapso em diante, como uma expressão geográfica para a área de uma reserva agrícola abatida, seguiu o destino da Ásia Menor Ocidental, sujeita ao imperialismo da Pérsia e dos estados sucessores da Pérsia, o império selêucida de Antioquia da Síria, o reino de Pérgamo e sua dinastia atálida. Em 133 a.C. o reino de Pérgamo, legado em testamento a Roma por seu último rei, Átalo III, se tornou a província da Ásia. Em 116 a.C. os limites estendidos da Ásia tomaram a maior parte da Frígia. A porção oriental restante se tornou parte da província da Galácia em 25 a.C., ocasionando a passagem de Atos 16.6.

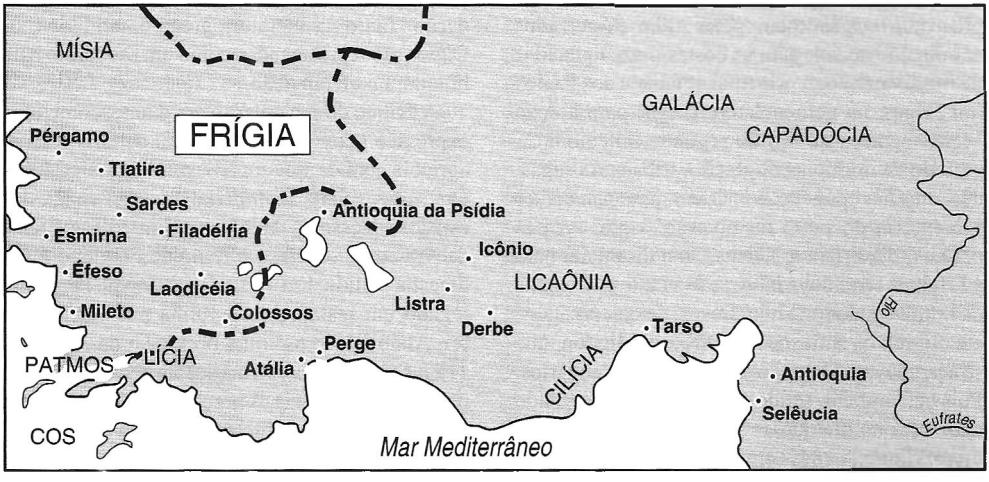
As divisões administrativas romanas são interessantes, e deve-se notar que as fronteiras das províncias não tentaram se amoldar às divisões étnicas do território. W. M. Ramsay tem um comentário importante sobre isso:

> A discussão dos eventos mostrou que o Império cometeu um erro ao negligenciar tão completamente as linhas de demarcações existentes entre as tribos e raças, fazendo delas sua nova província política. Durante um tempo o estabelecimento delas foi bem sucedido, enquanto a energia do Império ainda estava fresca e seu movimento de avanço contínuo e firme. Mas as diferenças de caráter tribal e nacional eram muito grandes para serem deixadas de lado. Elas despertaram enquanto a energia do Império decaía no 2º séc. Cada mudança de fronteiras das províncias, de 138 d.C. em diante foi no sentido de assimilá-las às antigas fronteiras tribais. Afinal, em 295, até mesmo a grande província complexa da Ásia foi cortada em pedaços após 428 anos de existência nos antigos distritos nativos da Lídia, Cária, Frígia, etc.; E no momento em que a unidade política foi dissolvida, não restou nada da Ásia romana (*St. Paul the Traveller*, pág. 136).

Os romanos sempre tiveram atração pelos rituais orgiásticos da deusa nativa Cibele da Frígia (*vide*. Cátulo 63), e os cultos de fertilidade, juntamente com a língua, sobreviveram até o período bizantino.

Frígia foi a principal área de assentamento dos judeus da dispersão. Há evidências de que judeus migrantes foram encorajados pelos reis selêucidas a se estabelecerem lá, por serem considerados elementos estabilizadores na população. Em sua oração *Pro Flacco* (28), Cícero escreveu que seu cliente levou uma grande soma de ouro dos judeus da Ásia, e mencionou especificamente duas cidades frígias - Apaméia e Laodicéia, como seu lugar de residências. A quantia envolvida parece representar o imposto anual de 50.000 judeus de Jerusalém, um número considerável na população do território. Ao mesmo tempo, os judeus da Frígia não eram muito respeitados pelos judeus da metrópole. Os membros mais ortodoxos os consideravam negligentes em seu Judaísmo, e muito inclinados a imitar as práticas religiosas corruptas do ambiente frígio. A minoria judaica havia perdido contato com sua antiga tradição e não tinham nada do Judaísmo desenvolvido dos judeus alexandrinos. "As casas de banho da Frígia e seus vinhos", diz o Talmude "separaram as dez tribos de seus irmãos", e daí a imparcialidade deles. Até mesmo o Talmude menciona muitas deserções do Judaísmo. As aventuras de Paulo, tanto sua aceitação como a subseqente perseguição, podem refletir uma prontidão para aceitar o novo e o não ortodoxo, evitado por um grupo de tradicionalistas sensíveis com relação ao testemunho e à reputação da diáspora local.

Os judeus da Frígia estavam na peregrinação pentecostal em Jerusalém, quando aconteceram os eventos dos primeiros capítulos de Atos (2.10). Os convertidos ao Cristianismo devem ter sido aqueles que fundaram a igreja na região de sua dispersão



(2.41), mas, se esse for o caso, nada se sabe de seu evangelismo primitivo. A penetração mais antiga da fé cristã, de que se sabe, é a da ocasião da primeira viagem de Paulo. Ao subir da parte alta central de Perge, na Panfília, para a Antioquia, Icônio, Listra e Derbe, Paulo e Barnabé deixaram células cristãs atrás de si. Antioquia e Icônio foram as únicas cidades frígias das quatro, profundamente imersas sob o poder grego, romano e judeu, embora seus elementos fossem frígios. A fronteira localiza-se entre Icônio e Listra conforme Atos 14.6. A segunda visita foi através dos Portões Cilicianos e da rota interior, chegando primeiro a Derbe. Esse também foi o ponto de entrada para a terceira visita à região frígia. Essas repetidas travessias pelo território frígio sugere a forte presença de cristãos. Mas as epístolas aos Gálatas e aos Colossenses também refletem as dificuldades que surgiram nas comunidades cristãs quanto às antigas tendências ao sincretismo e à religião emocional nativa da área, desde épocas pagãs. A famosa teoria de W. M. Ramsay, desenvolvida em seu livro *Seven Churches of Asia* (As Sete Igrejas da Ásia), diz que os grupos cristãos refletem o etos e o espírito da sociedade na qual vivem, tanto para o bem como para o mal. As igrejas que funcionavam em ambientes frígios antigos ilustram a tese de Ramsay.

Colossos, Hierápolis e Laodicéia — as cidades do Vale Licos — eram parte da Frígia antiga. Essas cidades não foram, de acordo com nosso conhecimento, visitadas por Paulo, e suas igrejas, portanto, não tinham fundamentos paulinos. É possível encontrar nomes como Epafras (Cl 4.12) e Arquipo (4.17) e sugerir a atividade da dinâmica Igreja de Éfeso, e posteriormente o ministério de João e, tradicionalmente, o de Filipe, como explicação histórica para a origem das igrejas do Vale de Licos . Elas eram comunidades vigorosas e determinadas a manterem-se contra os movimentos de perseguição na região (1Pe 1.1). A dura condenação da Igreja de Laodicéia na carta apocalíptica de João (Ap 3) não diminuem a impressão de uma igreja poderosa na cidade. Ela foi apenas alterada e enfraquecida pela riqueza, afluência e liberalismo do ambiente social, e precisava de uma forte repreensão e reforço face à prova e oposição que estava por vir.

O 2º séc. revela o mesmo padrão de bem e mal. Líderes influentes como Papias e Apolinário, ambos bispos de Hierápolis, apareceram na Frígia, e uma lista sombria de mártires provou a realidade da convicção e dedicação na igreja. Ao mesmo tempo, a tendência fatal para as perversões emocionais da religião não parece ter sido purgada do espírito frígio. Na segunda metade do 2º séc. (as datas registradas variam entre 156 e 172), um homem chamado Montano, inventor de uma curiosa heresia apocalíptica, surgiu na Frígia. Montano pregava um derramar iminente do Espírito de Deus sobre a igreja, e a "Nova Jerusalém", literalmente interpretada, iria descer próximo a Perpuza na Frígia. Após a moda perene de perversões extáticas, o movimento orgulhou-se de seus próprios profetas e profetizas e reivindicou ter unção divina especial, o que colocava seus devotos fora do alcance do argumento ou apelo. O próprio Montano se associou com duas mulheres chamadas para auxiliar: Prisca e Maximila. Tertuliano foi o convertido mais famoso de Montano, quando o movimento se espalhou para o norte da África. O movimento desapareceu, assim como comumente ocorre com várias seitas até hoje, mas não por causa da condenação ortodoxa — Alguns epitáfios montanistas são notáveis por desafiarem semelhante oposição, mas por causa da decepção que segue inevitavelmente o fracasso de promessas extravagantes de sinais, maravilhas e, por fim, a materialização da catástrofe final.

O 3º séc., de acordo com Eusébio (*Hist.* 8.11.1), viu o triunfo do Cristianismo se aproximando nas áreas frígias da Ásia Menor. Ele menciona uma cidade que foi varrida durante a década de perseguição de Dioclésio (301-312 d.C.), pois toda a população era cristã. Isso não é impossível, somente tendo em vista a situação no início do 2º séc., de acordo com o imperador romano Plínio, a fé cristã esvaziou os templos pagãos na Bitínia.

BIBLIOGRAFIA. W. M. Ramsay: *The Cities and Bishoprics of Phrygia* (1895); *Historical Commentary on Galatians* (1900); H. A. M. Jones: *Cities of the Eastern Roman Provinces* (1937); D. Magie: *Roman Rule in Asia Minor* (1950).

E. M. Blaiklock

FRIGIDEIRA. (מרחשת, da raiz, רחש), um raro fenômeno de uma palavra estrangeira aramaica emprestada que aparece com o sentido de "arrastar" (B. Landsberger, *Die Fauna Des Alten Mesopotamien nach der 14 Tafel der Serie HARA = Hubullu* [1934] pág. 127), mas qual é semanticamente a exata conexão entre as duas palavras ainda permanece indeterminado (Lv 2.7; 7.9).

FRISADO DOS CABELOS (ἐμπλοκή, *frisado dos cabelos* [1Pe 3.3]; πλέγμα, *cabeleira frisada*

[1Tm 2.9]). O frisado dos cabelos refere-se ao costume praticado por mulheres de posses durante o período romano. Consistia num entrelaçamento elaborado do cabelo em nós ou tranças. As tranças seriam então enroladas em volta da cabeça de modo ornamental, algumas vezes entremeadas de filigranas de ouro, pérolas ou pedras preciosas de várias cores. Dois dos líderes da igreja no NT falaram contra essa prática por causa de sua identificação com o sistema mundano da época. Eles entendiam que isso atrairia atenção indevida para os atributos físicos das mulheres, desviando a atenção delas de seus deveres básicos.

G. Giacumaks Jr.

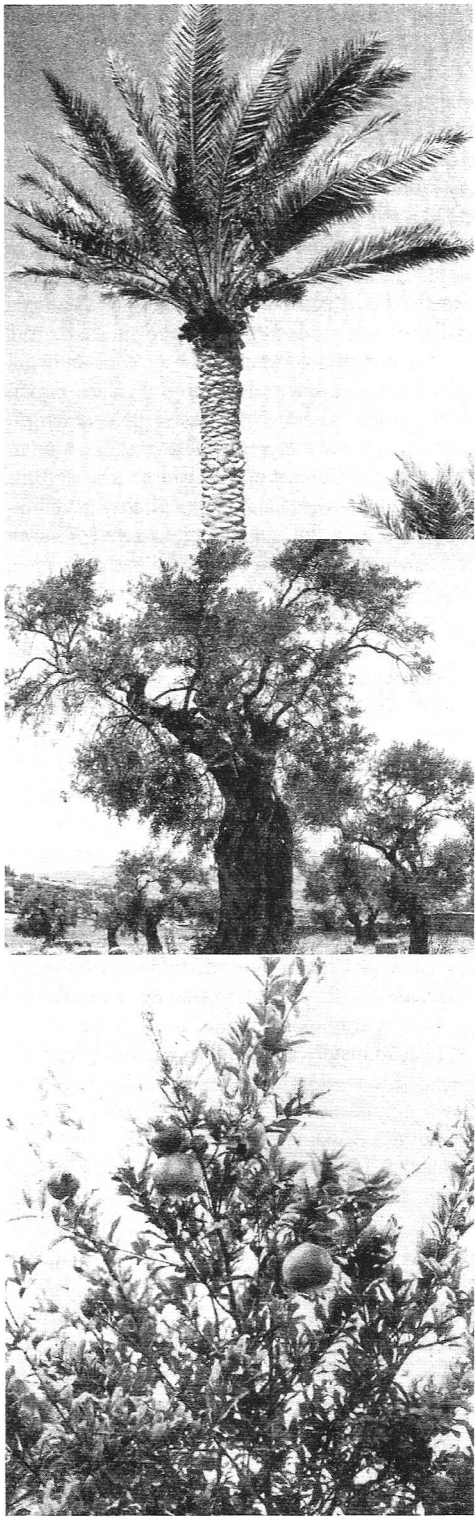
FRONTAIS (טוטפת). Uma palavra que ocorre em apenas três passagens do AT (Êx 13.16; Dt 6.8; 11.18). A expressão "por frontais entre os teus olhos" é unida toda vez com uma expressão semelhante conectada à mão, "será como um sinal na tua mão". Na passagem de Êxodo, Deus disse que a Festa dos Pães Asmos era para relembrar os israelitas de sua libertação do Egito, e era para ter o mesmo valor de uma marca sobre a mão ou na testa. Em Deuteronômio Moisés fala aos israelitas que a lei devia ter um lugar muito importante em suas vidas. Eles deveriam levá-la como frontais entre os olhos. Parece que esta prescrição deve ser entendida metaforica e não literalmente, como os judeus antigos a entenderam, quando escreviam quatro passagens da lei (Êx 13.1-10, 11-16; Dt 6.4-9; 11.13-21) em pequenos pedaços de pergaminho, os quais colocavam em pequenas caixas que eram usadas, presas aos braços e à fronte nas orações matinais. Estes "tefilins" eram tão reverenciados quanto as Escrituras. Pensa-se normalmente que os filactérios usados pelos fariseus (Mt 23.5) eram o mesmo que "frontais".

S. Barabas

FRUTO (Produtos) אב (broto de fruto) יבול (crescimento do fruto) לחם (fruto como alimento) מאכל (fruto como alimento), מלאה (fecundidade); נוב (fruto); ניב (fruto); פרי (fruto); תבואה (fruto, produto); תנובה (fruto, crescimento do); זמרה (fruto, o melhor); פרה (fruto, trazer); יב (fruto, produzir); מלאה (fruto, primícia).

No NT, γένημα, "fruto produzido", καρπφορέω, "possuir fruto", ἄκαρπος, "sem fruto".

A palavra "fruto" aparece 215 na Bíblia, 106 vezes como a palavra hebraica *p^{e}r'* e 63 vezes como a palavra grega *karpos*.



Uma palmeira; uma oliveira; romãzeira. © *Lev*

A palavra "fruto" freqüentemente é usada figuradamente bem como de modo real. Por exemplo — figuradamente em Levítico 25:19 RSV e ARA — "A terra dará o seu fruto", ou Deuteronômio 28.4 — "Bendito o fruto do teu ventre". Salmo 104.13 — "a terra farta-se do fruto de tuas obras". Provérbios 11.30 — "o fruto do justo". Cantares de Salomão 2.3 — "e o seu fruto é doce ao meu paladar". Isaías 3.10 — "porque comerão do fruto das suas ações".

De modo real, como em Gênesis 3.2 — "Do fruto das árvores do jardim podemos comer". 2 Reis 19.29 — "plantai vinhas e comei do seus frutos". Jeremias 11.16 — "O Senhor te chamou de oliveira verde, formosa por seus deliciosos frutos"; enquanto que nosso Senhor em Mateus 26.29 e Lucas 22.18 refere-se ao "fruto da vinha", e em Mateus 21.19 proíbe a figueira de dar frutos.

Os vários frutos mencionados na Bíblia são encontrados sob seus próprios verbetes.

Em países do oriente, os frutos são os nativos da área. A árvore frutífera mais importante é, provavelmente, a videira, que aparece de forma constante desde de Gênesis 9.20 até Apocalipse 14.19. A oliveira é quase tão importante quanto, e aparece pela primeira vez em Gênesis 8.11, quando uma pomba traz uma folha de oliveira, e continua até Apocalipse 11.4, quando duas oliveiras são descritas. A figueira é a terceira mais reivindicada, é mencionada pela primeira vez em Gênesis 3.7 quando Adão e Eva usam folhas de figueira para se cobrirem e, mais tarde, em Apocalipse 6.13, onde figos inúteis são esparramados.

Estas três árvores frutíferas são usadas em parábolas para descrever o povo judeu. Em Jeremias 11.16 lemos "O Senhor te chamou de oliveira verde, formosa por seus deliciosos frutos". No Salmo 80.8, o texto diz: "Trouxeste uma videira do Egito", obviamente referindo-se aos filhos de Israel, enquanto o Senhor usa a figueira em Lucas 13 para descrever a esterilidade da nação judaica.

Quanto aos tipos de frutos mencionados, há a maçã, a qual, como é dito, é provavelmente um damasco, há a amora-preta, como em Lucas 6.44; o figo, o melão — provavelmente uma melancia (Nm 11.5), a amora, mencionada três vezes (2Sm 5.23; 1Cr 14.14,15); a oliveira, a tamareira; (1Sm 14.2); a videira, a vinha de sodoma, e frutos agradáveis, provavelmente uma laranja ou limão; a alfarroba — um fruto produzido por árvores, mencionado por inferência em Lucas 15.16. Com este temos um total de doze frutos.

A amêndoa deve ser incluída, ainda que seja de fato a semente de uma fruta. O bálsamo, mencionado em Gênesis 37.25 e Jeremias 8.22, provavelmente vem do fruto da árvore Balanitas. Há duas espécies de mirra que produzem um fruto oval parecido com uma ameixa. O pepino é uma fruta, embora o classificamos como legume (Nm 11.5). As nozes que cresciam no jardim de Salomão (Ct 6.11) também são consideradas como frutos. A mandrágora em Gênesis 30.14 produz um fruto amarelo como uma grande ameixa, chamado pelos árabes de "maçãs do diabo".

Pode ser que outros frutos foram produzidos por Salomão, porque em Cantares 4.16 lê-se "frutos excelentes". Crê-se que Salomão reuniu árvores frutíferas de diferentes partes do mundo.

O termo "não produz bom fruto" (Mt 3.10; Lc 3.9; Rm 1.13) pode referir-se a mudas de árvores completamente infrutíferas. Os "frutos prematuros" — *bikkûr* (Is 28.4; ARA "figo prematuro") são realmente frutos que amadurecem no início do verão e devem ser comidos imediatamente, enquanto que os "frutos de verão" em Amós 8.1,2, refere-se aos últimos dos frutos que amadurecem, i.e. o final da estação.

W.E. Shewell Cooper.

FRUTO OU SACRIFÍCIO DOS LÁBIOS (שפתינו פרים; TM. Os 14.3b; LXX: εκαρπὸρ χειςέων ὑμῶη, Os 14.2b; cp. Siriaco. Veja também Is 57.19; Hb 13.15). TM traduz "novilhos, nossos lábios", mas a LXX traduz "fruto de nossos lábios". Por trás do termo usado na tradução da LXX ("fruto") está o hebraico פרי, cuja pronúncia se parece bastante com *pārîm*, do TM. Curiosamente, os dois indicam o mesmo significado básico, ou seja: Deus quer orações e promessas, em vez de animais. O TM indica que a expressão "nossos lábios" está no lugar de "bezerros". A tradução da LXX acentua a oração e as promessas como "frutos". Ambas seriam uma elaboração de Oséias 6.6, em que o texto da LXX estaria mais claro do que o hebraico. A alusão do NT, em Hebreus 13.15, não deixa nenhuma dúvida sobre o significado que os cristãos desde cedo atribuíram à frase.

G. H. Livingston

FUAÍTA. Forma usada pelo BJ para Puvitas em Números 26.23.

FULVO (צחרות). A cor amarelo-tostado ou morena das jumentas (Jz 5.10; apenas na RSV, as outras, inclusive Almeida, BJ e NVI trazem "branca").

FUMAÇA (עשן; קיטור; καπνός). 1. Um acompanhamento visível da presença de Deus em automanifestações divinas. No caso da aliança com Abraão, enquanto este estava dormindo ele viu "um fogareiro fumegante e uma tocha de fogo" passando por entre as partes do sacrifício que ele havia dividido (Gn 15.17). Quando Moisés encontrou-se com Deus no Monte Sinai, a montanha "fumegava... sua fumaça subia" (Êx 19.18). O Templo estava cheio de fumaça quando Isaías viu o Senhor (Is 6.4), e ele profetizou que "criará o Senhor, sobre todo o monte de Sião... uma nuvem de dia e fumaça e resplendor de fogo chamejante de noite" (4.5). Em Apocalipse, a visão de João do Templo da tenda do testemunho no céu "se encheu de fumaça procedente da glória de Deus e do seu poder" (Ap 15.8). Embora não seja explicitamente declarado, pode-se supor que referências à manifestação divina em passagens como Êxodo 3.2; 13.21; Números 10.34 e 14.14 incluem também a presença de fumaça.

2. O fogo da ira de Deus é acompanhado de "fumaça... das suas narinas subiu" (Sl 18.8; cp. Jó 41.20). Moisés avisou contra a idolatria com receio de que "fumegará a ira do Senhor... sobre tal homem" (Dt 29.20). O salmista exclamou: "Por que se acende a tua ira contra as ovelhas do teu pasto?" (Sl 74.1).

3. A fumaça dos sacrifícios e incensos é mencionada em Ezequiel 8.11 e no Salmo 66.15. João viu a fumaça do incenso subindo "com as orações dos santos" (Ap 8.4).

4. Fumaça também simboliza o transitório: inimigos (Sl 37.20; 68.2), idólatras (Os 13.3), dias (Sl 102.3) e os céus (Is 51.6). *Veja* Incenso.

W. B. Coker

FUNDA. *Veja* Armas e Armadura.

FUNDAMENTALISMO. *Veja* Crítica Bíblica.

FUNDAMENTO (יסד, *fundar*, καταβολή, *fundamento* e θεμέλιος *pedra de fundação*).

A palavra é usada tanto no sentido literal como metafórico. Os antigos perceberam a necessidade de construir as fundações de uma casa sobre um solo rochoso (Lc 6.48). A fundação do Templo de Salomão consistiu de grandes blocos de pedra (3,6 x 4,5 m), dispendiosas e cuidadosamente lavrados (1Rs 5.17). Os documentos babilônicos mostram que a camada de uma fundação era algumas vezes acompanhada por sacrifícios humanos; tais sacrifícios são provavelmente citados em 1 Reis 16.34, onde é dito que Hiel construiu Jericó "quando lhe lançou os fundamentos, morreu-lhe Abirão, seu primogênito; quando lhe pôs as portas, morreu Segube, seu último". A palavra é usada metaforicamente para a base derradeira sobre a qual algo se firma (Jó 4.19; Ez 13.14; Mt 7.25; Lc 6.48) e para qualquer coisa estabelecida de modo inalterado, como o mundo habitado (Sl 18.15), as montanhas (Dt 32.22) e câmaras nos céus (Am 9.6). A igreja está construída sobre o fundamento dos apóstolos e profetas, com Cristo como a pedra angular (Ef 2.20). *Veja* Casa.

S. Barabas

FUNDAMENTO, PORTA DO (שער היסוד). Um portão de Jerusalém mencionado em 2 Crônicas 23.5 no relato da execução de Atalia (2Cr 23.1-15) também chamado de "portão Sur" (2Rs 11.6; LXX "portão dos caminhos"). É possível que seja o portão do cavalo (Heb. סוס) de Crônicas 23.15; 2 Reis 11.16, que levava ao palácio do rei. Este portão era provavelmente a conexão entre o palácio e o Templo.

W. H. Mare

FUNDO DA AGULHA (ῥαφίς, *agulha de costura*, βελόνη, *um dardo*). O termo é encontrado em Mateus 19.24; Marcos 10.25; Lucas 18.25, quando Jesus fala sobre passar um camelo pelo fundo da agulha. A agulha era um utensílio doméstico muito familiar. Logo, para os ouvintes da época, a parábola foi bem significativa. Os três registros sinóticos usam combinações distintas de palavras para transmitir esta expressão. A mais interessante delas é a de Lucas, um médico, que escolhe o termo usado para agulha cirúrgica, enquanto que os outros dois falam de uma agulha de costura. A expressão provavelmente não se refere à pequena porta no muro de Jerusalém, mas à impossibilidade de um camelo passar pelo orifício de uma agulha de costura comum. Há, portanto, uma comparação com a impossibilidade de, por meros meios humanos, entrar-se no reino de Deus.

R. L. Thomas

FURÚNCULO. *Veja* Doença, Doenças.

FUSO (כישור). Vara usada para segurar o fio de linho ou lã durante o processo de fiar (Pv 31.19).



Escavação das ruínas de uma casa em Quiriate-Sefer, pertencente ao período de Isaías e Jeremias. Sua fundação é facilmente notada. © JK

Uma das virtudes de uma mulher virtuosa é que ela "estende sua mão ao fuso, mãos que pegam na roca" (Pv 31.19). Fuso e roca estão invertidos na KJV. A RSV parece ser preferível para a primeira palavra, כישור, cuja raiz que significa "ser reto" corresponde ao *fuso* e a outra raiz (פלך), significa "ser redondo" e corresponde ao *espiral* na roca. Além do mais, a segunda palavra é traduzida na LXX por ἄτρακτον, que significa "roca".

A mulher, ao fiar, segurava o fuso debaixo de seu braço esquerdo. Ela pegava as fibras longas do fuso e as prendia com um nó no final da roca, que era uma lançadeira de 23 a 30 cm de comprimento, e afilada dos dois lados. Perto do fundo da roca havia um espiral balizador. Este era um peso circular de argila, pedra ou algum outro material pesado, com um buraco no centro para permitir sua colocação na roca. A espiral fornecia a força cinética para manter a roca girando firmemente quando ela era girada entre o polegar e o dedo indicador. Fibras adicionais eram acrescentadas e torcidas para virar um fio enquanto a roca era girada. O fio, ao atingir um

comprimento que fazia com que roca encostar-se ao chão, era enrolado em volta da roca e o processo repetia-se até esta se enchesse.

BIBLIOGRAFIA. S. Driver, *Notes on the Heb. Text and Topography of the Books of Samuel* (1913), 250, 251; T. Fox, "Spinning", *Encyclopaedia Britannica* (1961), XXI, 233.

D. H. MADVIG

FUSO (Eixo). *Veja* FIAR.

FUSTIGAÇÃO. *Veja* CRIMES E PUNIÇÕES.

FUTITAS. Forma usada pela BJ para PUTEUS em 2 Crônicas 2.53.



GAÃ (גחם, *chama, queimar brilhantemente*). Este homem foi listado como o segundo filho de Naor, irmão de Abraão, com sua concubina Reumá (Gn 22.24).

GAAL (געל, LXX Γααλ, *escaravelho, repugnância*) O filho de Ebede que, com um seleto grupo de homens pertencentes à sua família, ganhou a confiança dos habitantes de Siquém e incitou-os a uma revolta contra Abimeleque (Jz 9.26-41). Enquanto eles participavam de um grande banquete, Gaal e os homens de Siquém, ficaram bêbados e começaram a zombar de Abimeleque. No meio da festa, Gaal se gabou de que com o apoio adequado poderia derrotar Abimeleque. Quando Zebul, o governante de Siquém ficou sabendo disto, ele avisou Abimeleque, incitando-o a subjugar a rebelião de uma vez. Ele aconselhou Abimeleque a preparar uma emboscada ao redor da cidade durante a noite. Na manhã seguinte, enquanto Gaal e Zebul estavam esperando no portão da cidade, eles viram as tropas de Abimeleque saírem do esconderijo e se aproximarem da cidade. Zebul desafiou Gaal a cumprir sua jactância e derrotar Abimeleque. Gaal e seus homens foram vencidos e expulsos do campo, de batalha foram repelidos da cidade por Zebul. No dia seguinte Abimeleque tomou Siquém, destruíu-a e espalhou sal por toda a cidade. Isso foi visto pelo autor das Escrituras como o julgamento divino sobre moradores de Siquém, por terem apoiado Abimeleque no assassinato de seus setenta irmãos.

D. H. Madvig

GAAR (גחר; LXX Γααρ). Os filhos de Gaar estavam entre os servos do Templo (KJV Netinins) que retornaram com Zorobabel do exílio na Babilônia. (Ed 2.47; Ne 7.49)

GAÁS (געש, *abalo, tremor*). Um nome usado para identificar uma montanha e um wadi da mesma vizinhança. Na montanha está localizada a sepultura de Josué, na região montanhosa de Efraim (Js 24.30, Jz 2.9). O wadi é mencionado como área de onde Hidai (Hurai), um dos valentes de Davi, era proveniente (2Sm 23.30; 1Cr 11.32). Provavelmente, a localização é cerca de 32 km ao sudoeste de Siquém.

J. B. Scott.

GABA. Termo usado pela ARC e BJ para Geba (e.g., Is 18.24).

GABAEL (Γαβαήλ) 1. Um membro da tribo de Naftali e ancestral de Tobit (Tob 1.1)

2. Um irmão ou filho de Gabri que viva em Rages, na Média, a quem Tobit confiou a guarda de dez talentos de prata para manter em segurança (1.14; 4.20). Tendo sendo impedido pelas condições políticas de recuperar ele mesmo o dinheiro, Tobit enviou seu filho, Tobias, para resolver o caso.

D. H. Madvig

GABAI (גבי, *coletor de impostos*). Um dos chefes de Benjamin que de boa vontade viveu em Jerusalém depois de retornar do exílio (Ne 11.8). O texto é duvidoso.

GÁBATA (Γαββαθᾶ; Aram., גבחתא, *espaço aberto*, ou גבתא, cujo significado é incerto: *cume* [?], *altura* [?]). Um local em Jerusalém, onde Pilatos julgou Jesus.

João 19.13 identifica Gábata como "o nome Hebraico" (Aram.) do grego Λιθόστρωτον, q.v., *pavimento* ("de pedra"), o qual é por outro lado ainda desconhecido. Tentativas de equiparar Gábata com Γαβάθ (Gibeá) λόφος, "*cume*" ou "*crôsta*" em Josefo *War*, V. 2. 1 (Arndt, pág. 148) ou ao latim *gabatta* "travessa", conseqüentemente designando uma área em forma de prato (C. C. Torrey, ZAW, 65 [1953], 232, 233), ainda permanece apenas como especulação. O fato de que Gábata situava-se fora do pretório, ou da residência do Governador (Jo 19.9,13), poderia indicar tanto o Palácio de Herodes na parte oeste de Jerusalém ou o forte de Antônia a leste. O último, no canto noroeste da área do Templo, é favorecido pela identificação de L. Vincent neste local de 2.286 metros quadrados de pavimentação, agora sob a igreja de *Dames de Sion*, como pertencente à fortaleza do NT. As placas de pedra têm 91 cm quadrados e têm cerca de 30 cm de espessura, algumas ainda contêm marcas sugestivas dos jogos dos soldados romanos (cp. Jo 19.2,3,24).

Foi no Gábata que Pilatos se assentou no Βῆμα, "banco judicial", por fim aceitou a pressão dos líderes judeus, entregando Jesus para que fosse crucificado (19.16).

BIBLIOGRAFIA. HDB, II 74, 75; M. Burrows, BA, 1 (1938), 17-19; Arndt, 704 (πραιτώριον), L. Vincent, *Jerusalem de L'AT* (1959), 216-221).

GABRI (Γαβρίας). O irmão ou pai de Gabael, que vivia em Rages, na Média, a quem Tobias confiou a guarda de dez talentos de prata(Tob 1.14; 4.20).

GABRIEL (גבריאל, Γαβριήλ) nome de um mensageiro sobrenatural que apareceu visto por Daniel em sua visão em Daniel 8.16 e 9.21, apenas no AT. O nome tem uma etimologia de significado composto, "Deus é grande", e outros nomes similares a este têm sido propostos em escritos apocalípticos e lendários dos judeus. Nos escritos apócrifos e místicos abalísticos, este anjo está ligado ao arcanjo Miguel (Dn 10.13,21; 12.1), Uriel e Rafael ao redor do trono de Deus. Entretanto, a narrativa da visão de Daniel afirma claramente que o som ouvido por Daniel era (קול־אדם) "voz de um homem", assim não há razão para supor que este mensageiro do Todo-Poderoso tinha aparência ou poderes à parte do homem. Nos livros apócrifos, de 1 e 2 Enoque, o caráter e a posição de Gabriel são definidos nos termos do folclore judeu. Na Targum Aram ele é descrito baseado em alguns relatos do AT e é o anjo a quem a descoberta dos irmãos de José, sepultamento de Moisés e o massacre do exército assírio de Senaqueribe são todos atribuídos. Não estão claras quais eram as fontes exatas destes ornamentos, mas é bem possível que eles eram, de fato, aspectos dos semi-deuses persas descritos, a partir da elaborada hierarquia do panteão iraniano. A simplicidade da narrativa em Daniel fica bem longe dos contos complicados dos rabinos.

O anjo exerce um papel importante na narrativa da encarnação em Lucas, visto que Gabriel é o mensageiro que anuncia, no templo, o nascimento de João Batista a seu pai, o sacerdote Zacarias (Lc 1.19), e o nascimento do Messias à virgem Maria (1.26). Sua ação nos dois lugares e a aceitação de sua mensagem é similar à aparição registrada em Daniel. Ele indica sua autoridade como aquele que assiste na presença do Todo-Poderoso e então segue suas ordens e ostenta autoridade divina para sua mensagem. A incrustação mítica dos anos não obscureceu a narrativa simples do anúncio angelical, e as Escrituras não vêem tal criatura, como os artistas da Renascença geralmente a descreveram, metade homem metade pássaro, derivado da escultura grega recente. O aspecto mais interessante é a raridade com que estas visitações celestiais são mencionadas na Bíblia e, em cada um dos quatro casos, estão diretamente ligadas ao cumprimento da promessa messiânica. Especulações sobre os mecanismos e os detalhes destes anúncios angelicais têm perturbado a igreja no decorrer do tempo.

W. White Jr.

GAD-HÉFER. Forma usada pela BJ para Gate-Hefer em Josué 19.13.

GADARA, GADARENOS (Γαδαρά; Γαδαρήνες). Uma cidade da Transjordânia, aproximadamente a 10 km a sudoeste do extremo sul do Mar da Galiléia. Uma das cidades da Decápolis; os habitantes das cidades e zona rural vizinha, que eram predominantemente não judaicas.

1. Os Evangelhos: A única referência no NT a Gadara (Mt 8.28), é o relato dacura de dois endemoninhados e o afogamento de porcos no Mar da Galiléia. A passagem paralela (Mc 5.11, Lc 8.26; cp. v. 37), embora mencionem um endemoniado, se referem ao mesmo episódio

Em cada Evangelho existe referência a uma variante textual acerca da pronuncia do nome. A leitura da RSV de "gadarenos" (Mt) e "gerasenos" (Mc e Lc) está correta de acordo com a evidência textual, e sugere alguma dificuldade na identificação do lugar. Esse problema de harmonização é resolvido se alguém se lembrar que cada referência é para o país (ἠχώρα) de gadarenos-gerasenos. Fontes geográficas e históricas mostram que as designações da área provavelmente se sobrepuseram; Gadara era a cidade principal da área imediata, enquanto que Gerasa referia-se a uma vasta área que incluía a cidade de Gadara. Mateus dá uma referência específica para os gadarenos, Marcos e Lucas uma referência mais geral gerasenos. A terceira leitura, "gergesenos", apesar de possuir pobre evidência manuscrita e obviamente é esforço recente e confuso de harmonizar os textos sinópticos, dá a melhor localização do incidente perto da Vila de Gergesa. Embora os mapas topográficos mostrem colinas ao longo da costa sudeste do Mar da Galiléia, geógrafos que visitaram a área dizem que o único lugar para localizar o incidente do afogamento dos porcos é uma faixa do litoral escarpado próximo a Gergesa, a atual Kersa (cp. Gerasa, Gergesa).

2. História. Várias referências a Gadara aparecem em Josefo. Nas guerras dos Macabeus, Alexander Janeu tomou a cidade após um cerco de dez meses (Jos. *Ant.*, XII, iii. 3; Jos. *War*, I. iv. 2) e a demoliu. Após a conquista romana, ela foi reconstruída por Pompeu em 63 a.C. (*War*. I, vii, 7) e foi feita uma cidade "livre". Gabinius tornou-a a capital de um dos cinco distritos da Palestina ocupada. Herodes o Grande recebeu-a como uma dádiva de Augusto em 30 a.C. (Jos. *Ant.* XV. Vii. 3; Jos. *War*. I, xx. 3). Herodes a governou severamente e foi sustentado em sua política pelo imperador (Jos. *Ant.* XV. X. 3). Com a morte de Herodes, ela foi anexada à Síria (Jos. *Ant.* XVII. xi. 4; Jos. *War*, II. Xviii. 1). Durante a rebelião de 68-70 d.C. ela caiu rapidamente diante de Vespasiano, que a queimou e saqueou a zona rural (Jos. *War*, III. viii. 1). Reconstruída novamente, ela floresceu até o ano 240 d.C, como mostram algumas moedas da cidade. Tinha uma igreja cristã do 2º séc. e foi a sede de um bispado de 325 d.C. até a conquista muçulmana.

3. Arqueologia. Gadara é identificada hoje como Muqeis, ou Umm Qeis, olhando para o sul para o vale do Rio Jarmuque. As ruínas são extensas, incluindo remanescentes de dois grandes anfiteatros, uma basílica, um templo, algumas colunas, grandes residências e um aqueduto, tudo mostrando o tamanho, a beleza e a importância da cidade.

Uma outra Gadara é mencionada por Josefo como "a capital da Peréia" (Jos. *War*, IV.vii.3), mas ele provavelmente a confundiu com Gerasa.

BIBLIOGRAFIA. W.A. Thomson, *The Land and The Book* (1882), 333-338; A. Plummer, *Gospel According to St. Mathew* (1909), 132 133; M. F. Unger, *Archaeology and the New Testament* (1962), 139-141.

J. C. DeYoung



A possível localização de Gadara (provável capital da Peréia, na época de Cristo) olhando para o Mar da Galiléia. Ruínas do teatro romano no primeiro plano. O Mar da Galiléia ao fundo. © *M.P.S.*

GADE (גד; LXX Γάδ, *afortunado, boa sorte*, talvez depois, deus da fortuna, Gade, גד). Filho de Jacó e seus descendentes, a tribo de Gade.

A. O sétimo filho de Jacó (Israel).

O primogênito de Zilpa (Gn 30.10,11), a serva de Lia. Seu irmão mais novo, tanto por parte de pai como de mãe, era Aser. Ele nasceu durante a estada de Jacó com Labão, em Padã-Arã, durante os sete anos que ele trabalhou para pagar por sua segunda esposa, Raquel. Quando Gade nasceu Lia exclamou, "Afortunada!" (ARC "Vem uma turba", seguindo um *qere*) daí o nome Gade (afortunado).

Nada se sabe da vida de Gade a não ser o que é conhecido de sua família como um todo (*Veja* Jacó). Quando ele foi com Jacó e sua família para uma estadia no Egito, Gade teve sete filhos: Zifiom (Zefom), Hagi, Suni, Esbom (Ozni), Eri, Arodi e Areli. (Gn 46.16 diferente de Nm 26.15,16). Em seu leito de morte, Jacó abençoou Gade, "Gade, uma guerrilha (mg. 'um bando de piratas'; o Heb. גדוד, 'bando', "invasores' deve ser considerado um jogo de palavras, similar à palavra 'Gade') o acometerá; mas ele a acometerá por sua retaguarda. (Gn 49.19)". A tribo estaria sujeita a ataque de invasores (provavelmente os amonitas), mas Gade iria reagir.

B. A tribo de Gade, descendentes do filho de Jacó. 1. *No deserto.*

No primeiro censo (Nm 1.24,25), os homens de vinte anos de idade para cima, aptos para o serviço militar contavam 45.650. Isto deu um total para Israel de 603.550, esse número não incluía a tribo de Levi. No término de sua viagem pelo deserto, os gaditas contavam 40.500, uma diminuição substancial. (26.15-18). O número de israelitas não-gaditas durante o mesmo período pouco aumentou, o total (incluindo Gade) era de 601.730 (Nm 26.51; *veja também* 1Cr 5.18).

O líder de Gade, no começo da viagem no deserto, era Eliasafe (Nm 2.14; 10.20) filho de Deuel (2.14, Reuel). Ele foi nomeado para ajudar Moisés no primeiro censo (1.14). Ele trouxe a oferenda representativa dos gaditas para a dedicação do altar. (7.42-47).

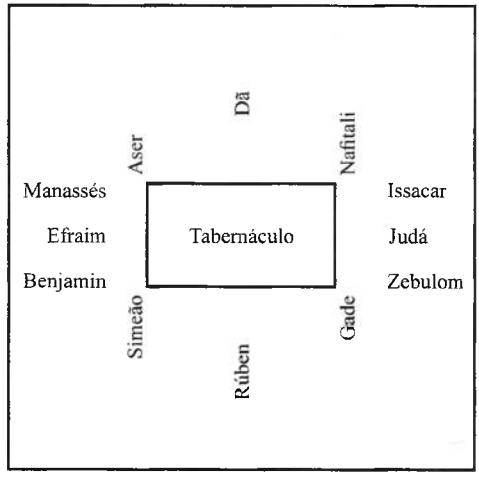
No acampamento, Gade era um membro da companhia do campo de Rúben, que acampava ao sul da tenda da congregação. Rúben acampava próximo à tenda da congregação seguido por Simeão com Gade do lado de fora (2.10-14). Na formação da marcha, o campo de Judá liderava, seguido pelos gersonitas e meraritas, que carregavam o Tabernáculo. Depois vinham Rúben, Simeão e Gade, seguidos pelos coratitas, carregavam as coisas sagradas e, então, o resto de Israel (10.11-21).

Quando Moisés enviou homens para espionar a terra de Canaã o representante de Gade foi "Güel (Geuel), filho de Maqui" (13.15).

2. *A época da conquista.*

Depois da derrota de Seom, rei dos amorreus, e Ogue, rei de Basã, os gaditas, juntamente com os rubenitas, que eram muito ricos em gado e precisavam de terras para pasto, viram que essa terra (Gileade, Transjordânia) era boa para o gado, e eles pediram a Moisés que a terra lhes fosse dada como herança (Nm 32.1-6). A terra foi dada sob a promessa de que seus guerreiros acompanhassem os filhos de Israel através do Rio Jordão, e ajudassem a expulsar os habitantes de Canaã até que essa tarefa estivesse finalizada (32.28-32). Moisés falou depois a respeito disso: "E se proveu da melhor parte, porquanto ali estava escondida a porção do chefe" (Dt 33.21). O relacionamento de Rúben e Gade provavelmente se iniciou a partir de sua posição ao sul do Tabernáculo, onde Gade era parte do campo de Rúben. O outro membro, Simeão, recebeu sua herança a oeste do Jordão como as tribos mais ao sul (Js 19.1-9).

Na entrada de Canaã, pouco antes de cruzar o Jordão, Josué (depois da morte de Moisés) lembrou as duas tribos e meia que os homens de guerra deveriam acompanhar o resto de Israel a oeste do Jordão (1.12-18). Quando os filhos de Israel passaram pelo Jordão, antes da conquista de Jericó, a forças armadas de Rúben, Gade e metade da tribo de Manassés que foram com



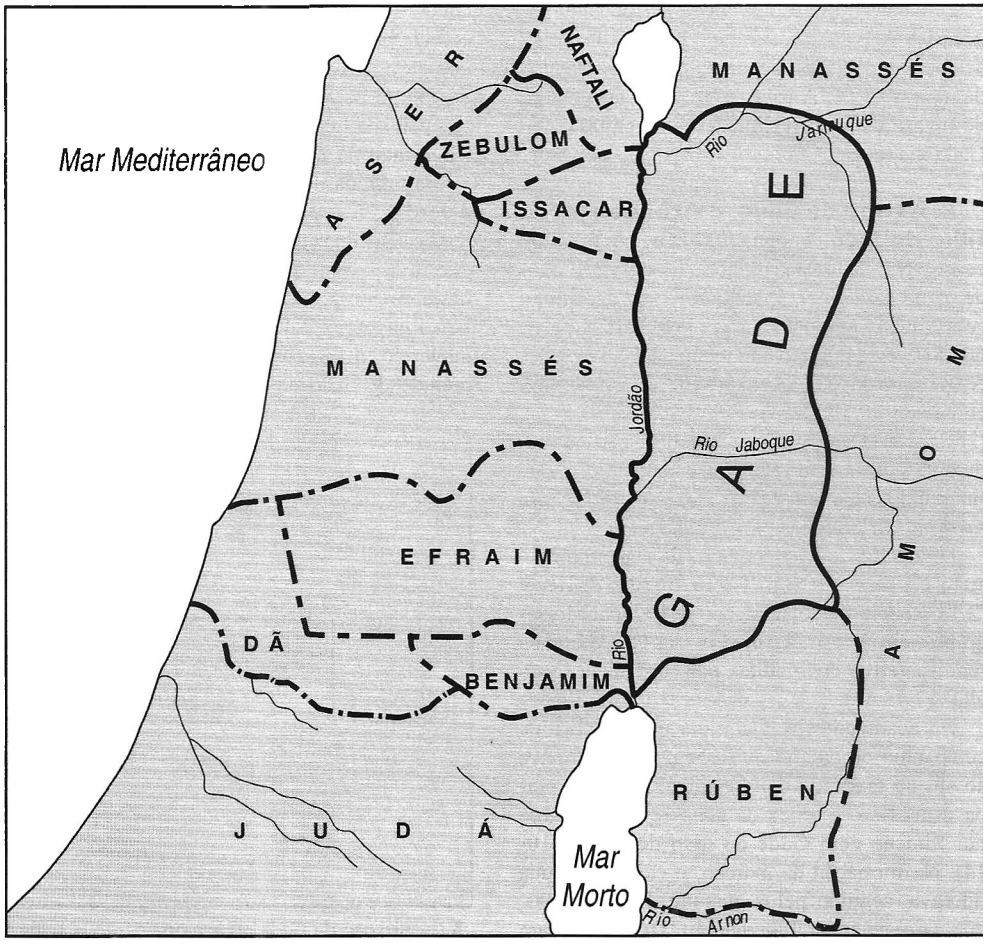
A Localização de Gade no acampamento israelita.

eles, deixando seus filhos para traz, somavam aproximadamente 40.000 (4.12,13).

Depois da derrota de Ai, os israelitas permaneceram perto dos montes Gerizim e Ebal para a bênção e a maldição (8.33-35), de acordo com as palavras de Moisés (Dt 27.11-14). Gade e Rúben estavam entre os designados para o Monte Ebal.

Depois da conquista, Josué liberou oficialmente os gaditas para retornar a sua terra (Js 22.1-6). Quando cruzaram de volta o Jordão com os rubenitas e meia tribo de Manassés, eles construíram um altar de grandes dimensões próximo ao Jordão. Quando o resto dos israelitas soube disso, eles se reuniram para guerrear com as duas tribos e meia. A explicação foi que aquilo não era um altar para adoração de falsos deuses, mas era um testemunho de que essas tribos pertenciam à comunidade de Israel e deviam ser incluídas na adoração ao Senhor. Esta explicação satisfez ao resto dos israelitas e uma guerra civil foi evitada (Js 22).

3. *A herança tribal.* No deserto, Gade fazia parte do estandarte do acampamento de Rúben, ao sul da tenda da congregação (Nm 2.10,14). Esta associação continuou quando eles pediram a Moisés uma herança leste do Jordão (32.1-5). Moisés concedeu a eles (e à metade da tribo de Manassés) o antigo reino de Seom, rei dos amorreus, e de Ogue, rei de Basã (32.33). Naquele período, a terra não estava dividida em tribos, mas os manassitas fixaram-se no norte (32.39-42), enquanto que os rubenitas e os gaditas fixaram-se no sul (32.34-38). A localização das cidades pertencentes a Gade e Rúben, mencionadas aqui, mostram que naquele período suas porções estavam misturadas. Por exemplo, Gade "construiu" Dibom e Aroer (v. 34), que ficavam perto dos limites sul de Rúben (o Rio Arnom, Dt 3.12,16) oposto ao território dado mais tarde a Gade e as cidades de fato listadas como pertencentes a Rúben (Js 13.16,17). Mesa (rei de Moabe no tempo de Acabe) referiu-se aos



habitantes de Atarote (Nm 32.34) como gaditas "os mais antigos" (Mesha inscr., I. 10), indicando que os gaditas continuavam a ocupar Atarote (dentro do território de Rúben) depois que os limites de território das tribos foram fixados. Moisés listou o território de Manassés separadamente, mas os de Gade e Rúben juntos (Dt 3.12-18). Este incluia a área a leste do Jordão, de *Quinerete* (Galiléia) até o Mar Salgado.

Toda a área das duas tribos e meia foi delineada uma segunda vez. (Js 12.1-6; 13.8-13). O limite a oeste era o Jordão; ao sul, o Arnom; ao norte, a fronteira com Gesur e Maacate; e a leste, aparentemente a fronteira com os amonitas (no Rio Jaboque). Josué descreveu a herança de Gade individualmente (13.4-28). O limite norte era desde o extremo sul do Mar de Quinerete, no lado leste tendo Manassés como fronteira, incluindo Ramote-Gileade (uma cidade de refúgio, Js 20.2). A oeste estava o Jordão. O limite sul era Rúben, ao norte de Hesbom (13.26), que pertencia a Rúben (v. 17), mas foi listada como uma cidade levita da tribo de Gade (Js 21.39; 1Cr 6.81). Ao leste estavam os amonitas, estando a fronteira a leste de Aroer (Js 13.25; perto de Rabá, moderna Amã; não a Aroer no Rio Arnom, v. 16).

As posses de Israel a leste do Jordão, especialmente as de Gade e Manassés, eram chamadas de Gileade, um termo geográfico sem definição clara. Naquela época, era usado Gileade, no lugar do nome tribal (Jz 5.17).

As cidades dos levitas da tribo de Gade eram Ramote, Maanaim, Hesbom e Jazer (Js 21.8,38,39; 1Cr 6.63,80,81). Destas, Ramote em Gileade era uma cidade de refúgio (Dt 4.43; Js 20.8).

4. *O tempo de Saul e Davi.* Durante o reinado de Saul, quando os filisteus oprimiram Israel, alguns dos israelitas atravessaram o Jordão e migraram para a terra de Gade (1Sm 13.6,7). As duas tribos e meia estão juntas novamente em 1 Crônicas 5. Elas formavam um exército de 44.760 e venceram os hagarenos "porquanto confiaram nele" Deus (vv. 18-21). Se este for o mesmo evento do v. 10, isto aconteceu durante o reinado de Saul, que, por falta de confiança estava perdendo suas batalhas.

Quando Davi estava exilado em Ziclague formando um exército de "bem treinados guerreiros, gaditas vieram para se juntarem a ele, "homens valentes, homens de guerra para pelejar, armados de escudo e lança; seu rosto era como de leões, e eram eles ligeiros como gazelas sobre os montes" (1Cr 12.8). Moisés havia dito sobre Gade, "o qual habita como leoa, e despedaça o braço e o alto da cabeça" (Dt 33.20). Bani o gadita, era um dos trinta homens poderosos de Davi (2Sm 23.36). Os rubenitas, os gaditas e a meia tribo de Manassés foram listados juntos como enviando um contingente de 120.000 homens armados para a coroação de Davi. (As outras tribos foram listadas individualmente.) Moisés havia dito, "... eles [Gade] vieram a ser os chefes do povo" (Dt 33.21). Gade é incluído na contagem de crianças de Israel feita por Joabe às ordens de Davi (2Sm 24.5). Davi designou Jerias, chefe dos hebronitas, junto com seus irmãos, 2.700 homens de habilidade, para a supervisão da Transjordânia, incluindo os gaditas, nos "negócios de Deus e para todos os negócios do rei" (1Cr 26.29-32). Parte destes homens foram encontrados em Jazer, em Gileade (talvez anteriormente fossem de Hebrom).

5. *História posterior.* Durante o período da monarquia de Israel, os gaditas não são mencionados separadamente, mas compartilham da história de Gileade. Quando Hazael, rei da Síria, derrotou os israelitas, ele tomou grande parte da Transjordânia, incluindo o território de Gade (2Rs 10.32,33); Ramote-Gileade havia caído pouco antes (2Cr 22). A região foi provavelmente restaurada sob Jeroboão II (2Rs 14.23-28), mas as duas tribos e meia foram levadas cativas por Tiglate-Pileser III (744-727) e foram transplantadas em diferentes partes de seu reino (1Cr 5.26). Mais tarde, os amonitas migraram para o território gadita (Jr 49.1).

Gade é incluído na divisão da terra mencionada na restauração (Ez 48.27) e também como o nome de um dos portões da cidade (48.34). Entre os 144.000 israelitas selados estão 12.000 gaditas (Ap 7.5).

BIBLIOGRAFIA: N. Glueck, "Explorations in Eastern Palestine, III" AASOR, XVIII-XIX (1939), 151-251; Id. IV, XXV-XXVIII (1951); D. Baly, *The Geography of the Bible* (1957), 217-231.

C. P. WEBER

GADE (Divindade, um deus) (גד, LXX Gn 30.11 τύχη, *fortuna*, *tropa* KJV; Is 65.11 δαίμων, *fortuna* RSV, *aquela tropa* KJV). O deus da fortuna, ou da boa sorte, adorado por alguns povos semitas. Ele é normalmente citado como o deus Meni "Destino". Isaías proclamou que os adoradores de Gade e Meni sofreria julgamento (Is 65.11). Alguns eruditos encontraram uma referência a essa divindade quando Lia chamou seu filho de

Gade (Gn 30:11). A popularidade da adoração desse deus entre os cananitas é manifestada pelo nome de lugares como Baal-Gade (Js 11.17; cp. 12.7; 13.5) e Migdal-Gade (Js 15.37), e em nomes pessoais como, Gadi e Gadiel (Nm 13.10,11). Gade freqüentemente era comparado ao deus da Babilônia, Marduque e é igualado a Júpiter.

D. H. MADVIG

GADE (O PROFETA DE DAVI): (גד LXX Γάδ, *boa sorte*). Um profeta, ou vidente, que serviu o rei Davi. Ele estava com Davi quando este procurava refúgio para seu pai e sua mãe em Moabe durante o tempo que foi perseguido por Saul. Com o conselho de Gade, Davi deixou a fortaleza em Moabe e entrou na floresta de Herete, em Judá (1Sm 22.3-5).

Depois de ter imprudentemente conduzido um censo do povo Davi arrependeu-se e confessou seu pecado ao Senhor. No dia seguinte, Gade trouxe a Davi uma mensagem do Senhor. Ele deveria escolher um dentre três castigos — três anos de fome, três meses de derrota nas mãos de seus inimigos ou três dias de pestilência. Davi escolheu sofrer a pestilência e 70.000 homens pereceram. Deus teve compaixão no momento em que o anjo do Senhor estava junto à eira de Ornã (Araúna, o jebuseu, 1Cr 21.15). Gade ordenou que Davi construísse um altar para o Senhor naquele mesmo lugar. Depois que Davi ofereceu sacrifícios, a peste parou (2Sm 24.10-25; 1Cr 21).

Gade escreveu um documento registrando a vida e as atividades de Davi (1Cr 29.29) e auxiliou Davi no estabelecimento e organização dos músicos do Templo (2Cr 29.25).

D. H. MADVIG

GADE, O VALE DE (PARA) (נחל הגד). A expressão "vale de (ou para) Gade" ocorre em 2 Samuel 24.5. Na KJV, aparece o "Rio de Gade" enquanto que na ASV e ARA lê-se o "Vale de Gade". Na ARC "o ribeiro de Gade"; na NVI "para Gade"; na BJ "e chegaram aos gaditas". Isso identifica o ponto onde Davi começa seu senso. A "Aroer" citada é, provavelmente, a cidade no lado norte do Rio Arnom, e por essa razão, o "rio" ou "Vale" seria o Arnom.

J. B. SCOTT

GADI (גדי, LXX Γαδδί pode significar *fortuna, sorte*), na KJV "Cadi", *kăd'is* (1Mac 2.2).

1. O filho de Susi, da tribo de Manassés, um dos doze espiões que Moisés mandou do deserto de Parã para espionar a terra de Canaã (Nm 13.11).

2. O nome de João. (KJV "Jonatas"), o filho de Matatias e irmão de Judas Macabeus, que foi uma figura líder na luta judia pela independência (1Mac 2.2).

3. Este homem foi o pai do rei Menaem de Israel, que usurpou o trono de SALUM (2Rs 15.14-20) Gadi pode ser a abreviação de GADIEL (גדיאל, "Deus é minha fortuna").

D. H. MADVIG

GADITAS. Membros da tribo de GADE.

GADO. Essa palavra tem um significado amplo (*veja abaixo*), mas aqui é tomada em seu sentido mais restrito de bois. Trataremos de todas as palavras relacionadas a esse grupo.

1. Termos hebraicos. Alguns talvez sejam termos semitécnicos tal como usados pelos fazendeiros e criadores de hoje ou podem também se referir a diferentes raças. Estes termos não são fáceis de serem classificados no original hebraico, e a ampla gama de traduções em muitas VSS inglesas tornam a distinção ainda mais difícil. אבור (forte) aparece apenas aplicado figuradamente a homens, anjos e animais, é traduzido para o português como *principal dos anjos*, *touro*, *garanhão*, etc. בקר: termo coletivo para um grande rebanho, usado normalmente no plural. Se aparecer no singular, refere-se a um grupo e é traduzido por *touro*, *gado*, *manada*, *rebanho*, *vacas*, *boi*, etc. Por conseguinte, בן־בקר, etc. פרה e פר são traduzidos por *touro*, *novilho*, *bezerro* e *novilha*. שור é traduzido por *touro*, *novilho*, *boi*, etc. Esses termos são, em geral, masculinos. O termo comum para um animal individual, תור deriva do aramaico e aparece em Esdras e Daniel.

Todos são animais que podem ser usados nos sacrifícios. O primeiro é mais geral, o terceiro, apenas para determinados propósitos, inclusive para ofertas pacíficas. É possível que cada um desses termos se destine a uma classe em particular, i.e., raça ou cruzamento, em vez de em relação à faixa etária: e.g., Levítico 22.27, "Quando nascer o boi (*shōr*)". Cp. v. 23, que diz que o novilho deformado só poderia ser oferecido como oferta voluntária. פרה (feminino) é usado para designar a novilha de Números 19 (apresentada como "vermelha" no v. 2), exigida para o ritual levítico de purificação.

A única exceção está em Oséias 4.16, uma "vaca rebelde". *Veja* *'ēglāh*, abaixo. Parece improvável que Oséias, com conhecimento de agricultura, use duas palavras para se referir a vacas, a menos que se trata de vacas diferentes. בעיר, *bestas* (4) *gado* (2) KJV; *bestas* (2) *gado* (4) RSV. Este é um substantivo coletivo provavelmente usado para designar animais de carga, por exemplo em Gênesis 45.17: "Disse Faraó . . . carregai os vossos animais"; בהמה, trad. *bestas*, *gado*, etc. (*veja* BESTA). Quando se usa o termo gado, enfatiza-se o aspecto animal, quer dizer, *gado* como provedor de alimento, vestuário ou para o trabalho. Apenas em um único contexto o termo indica gado para o sacrifício (Lv 1.2), onde se refere à classe geral de animais que podem ser escolhidos. Como *Miqneh*, o termo não tem significado figurado. עגל, עגלה (masculino) e *'ēglāh* (feminino) têm como raiz o verbo "rolar", e são traduzidos como *novilho*, *bezerro*, *novilha*, etc. São encontrados amplamente em passagens com sentido literal e figurado. Em mais da metade das vezes o termo se refere ao bezerro usado para o culto pagão, como o bezerro de Arão; a uma série de outros usos, inclusive as duas ofertas queimadas. עגלה (feminino), é traduzido por *novilha*. Refere-se a sacrifício em todas as passagens literais, com exceção de Juízes 14.18. Ocorre em vários contextos figurativos: em um deles (Os 10.11), a novilha é usada para a debulha da colheita. אלף, cuja raiz é "treinar" (i.e., "amestrar"), é traduzido por *vacas* na KJV; por *gado* na RSV quando usado literalmente (3). É traduzido por *bois* em todas as versões em inglês quando usado em sentido figurado (2). מקנה, restrito ao inglês para bens móveis; a KJV usa *gado* (63) *rebanho* (3) *possessão* etc. (8). Normalmente ressalta o gado como riqueza. As duas primeiras ocorrências são típicas: Gênesis 4.20: "Ada deu à luz a Jabal; este foi o pai dos que habitam em tendas e possuem gado"; Gn 13:2: "Era Abrão muito rico; possuía gado, prata e ouro". Aparece poucas vezes nos livros proféticos, mas de maneira consistente, e.g., Ezequiel 38.12: "contra o povo que se congregou dentre as nações, o qual tem gado e bens e habita no meio da terra". Esse termo nunca aparece relacionado ao sacrifício de animais. מריא (*bem nutrido*) é traduzido por *animal* ou *gado gordo*, *animal cevado*, *animal alimentado*. Todos, com exceção de um (Is 11.6), se referem a animais para o sacrifício. שה e צאן se referem apenas ao gado pequeno, i.e., carneiros e bodes (*q.v.*).

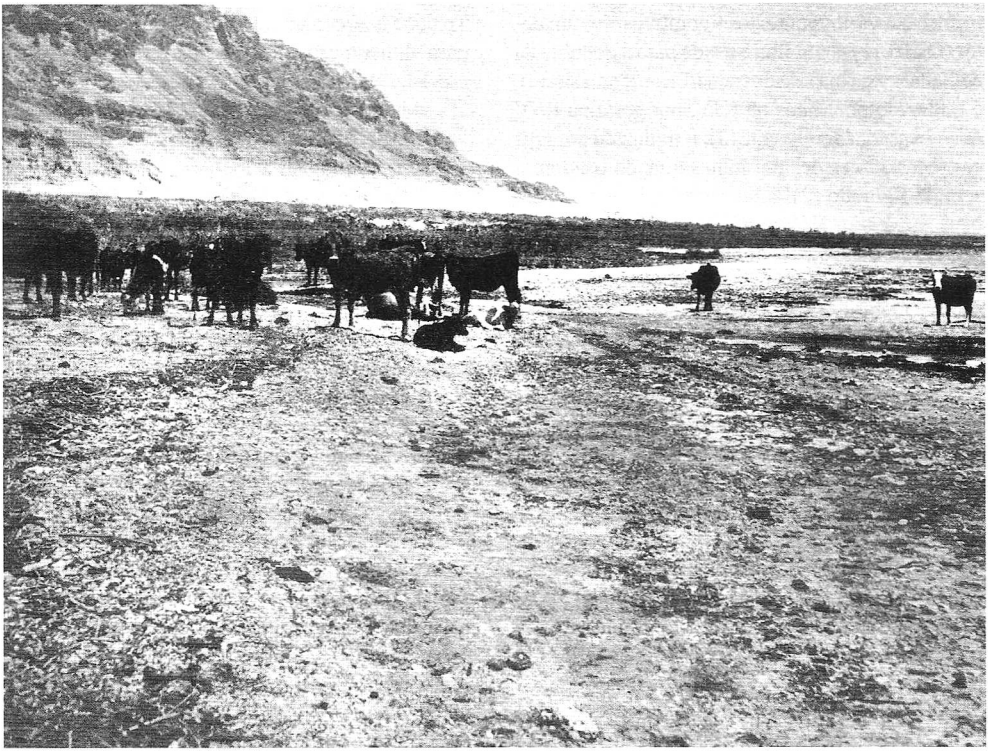
2. Termos gregos. Sete termos gregos são usados tão raramente que podemos relacioná-los detalhadamente. Αάμαλις é o equivalente, no NT, à *novilha vermelha* (Hb 9.13). θρέμμα (Jo 4.12): "És tu, porventura, maior do que Jacó, o nosso pai, que nos deu o poço, do qual ele mesmo bebeu, e, bem assim, seus filhos, e seu gado?" — significando "o que é alimentado". Dois outros termos têm um sentido similar Μόσχος é usado três vezes para se referir ao gado engordado (Lc 15) e duas vezes para o novilho do sacrifício (Hb 9.12,19), onde representa o termo hebraico פר (Os 14.2), e uma vez em contexto simbólico (Ap 4.7). Σιτιστός (Mt 22.4) *cevados*; corresponde ao termo hebraico מריא. Ποιμαίνω (Lc 17.7): "alimentar o gado" (KJV), é melhor traduzido por "apascentar o rebanho" (RSV e ARC). βοῦς e traduzido por *boi* nas versões em inglês e corresponde, com bastante proximidade, ao termo hebraico שור. Ocorre oito vezes, três nas palavras do Senhor que se referem ao trabalho dos bois (Lc 13.15), e duas se referem aos atos humanos, em relação aos animais, que não infringem a lei sabática. Em outras três passagens Paulo também se refere ao bem-estar do gado, por exemplo, em 1 Coríntios 9.9, citando Deuteronômio 25.4: "Não atarás a boca ao boi, quando pisa o trigo". Em todas elas a ênfase está no significado moral mais profundo. Esse termo é também usado duas vezes para animais de sacrifício (Jo 2.14,15). Ταυρος aparece uma vez como uma besta morta para alimentacão e uma vez para sacrifício pagão (At 14.13).

3. Definições em inglês. Os termos para gado, nas várias VSS inglesas, são *Bull* (touro), masculino, sobretudo adulto, usado para a reprodução. *Cow* (vaca), feminino, especialmente após parir o primeiro bezerro. *Bullock* (touro castrado), touro jovem, especialmente depois de castrado. *Steer* (novilho), é usado em alguns países em lugar de touro castrado e touro. *Heifer* (novilha), vaca jovem antes de parir um bezerro. *Calf* (vitelo), boi jovem no primeiro ano. *Beeves* (bois ou vacas gordas), plural de *Beef*; atualmente obsoleto e usado em linguagem poética. *Kine* (vacas), plural arcaico de *cow*, atualmente *cows*; *ox* (boi), *oxen* (bois), ainda são amplamente usados para animais bovinos, mas principalmente em combinações como: *ox-tail* (rabo de boi), *ox-cart* (carro de bois); tornando-se obsoletos em muitos contextos para se referir ao próprio animal. *Herd* (rebanho), o nome usual do grupo para se referir ao gado e outros animais grandes. *Cattle* (gado), do inglês antigo *catel* (propriedade), por isso *libestock* (criação). *Chattels* (bens móveis, pessoais), da mesma raiz atualmente obsoleto ou apenas legal. No uso técnico, *cattle*

(gado) se refere a bovinos selvagens e domesticados; no uso geral, apenas gado doméstico.

4. Origem e domesticação. O gado descende de um grupo de raças dos auroques ou bisões europeus (*Bos primigenius*) (*veja* Boi Selvagem). Não existem vestígios do começo da domesticação de bovinos, mas sabe-se que ela teve início no período neolítico, e bem depois de cabras e ovelhas. Seu centro deve ter sido o sudeste da Ásia. Uma agricultura mais ou menos estabelecida parece ter sido o pré-requisito para lidar com animais tão grandes e fortes quanto os bois, que necessitariam de abrigo e alimentação. O gado nômade da África Central e de outras partes, e.g. Masai, apareceu muito mais tarde, devido ao fato de esses animais serem provenientes de rebanhos totalmente domesticados. A carne foi, provavelmente, o principal objetivo de se manter os bovinos selvagens sob controle, em segundo lugar, o leite, depois o uso que poderiam ter como animais de tração, para puxar o arado e, mais tarde, carroças. O couro desses animais sempre foi usado. A respeito da ordem e velocidade de desenvolvimento, podemos apenas conjeturar. Contudo, para que pudessem ser utilizados como animais de tração, era necessário amansá-los, e a castração deve ter se desenvolvido para esse propósito. A técnica que se usava nunca será conhecida, todavia esse povo primitivo, mesmo sem ferramentas de metal, conseguia capturar o gado selvagem, de aproximadamente 1,80 m de altura, e fazê-lo procriar, hoje uma tarefa apenas para poucos especialistas e, mesmo assim, dotados de equipamentos modernos.

5. Importância econômica. A domesticação do boi mudou o padrão da lavoura na mesma proporção em que o cavalo aperfeiçoaria o transporte, dois mil anos mais tarde. Já na Idade do Bronze, muito antes dos patriarcas se estabelecerem na Palestina, o boi tornou-se parte do cenário da agricultura na maior parte da Eurásia e no vale do Nilo, com as criações servindo a vários propósitos, em vários climas. Os zoólogos reconhecem que a variedade de animais contribuiu para a maior complexidade do gado doméstico, sobretudo o *longifrons*, o *primigenius* e o zebu. Normalmente se pensa que eles vieram de raças geográficas domesticadas independentemente e,



Um rebanho de gado na Palestina. © *Lev*

mais tarde, intercruzadas. O gado tornou-se o mais importante dos animais domésticos, com uma população mundial de aproximadamente 700 milhões de cabeças. Dessas, algo em torno de 200 milhões pertencem ao rebanho sagrado da Índia, sem uso produtivo. Muitas outras, de baixa qualidade, são mantidas em regiões da África, consideradas, muitas vezes, "como patrimônio". O leite e/ou a carne são hoje os principais objetivos do negócio de gado. Ele também é responsável pela maior parte do couro produzido no mundo. Além desses, há subprodutos, como o estrume. A utilização do boi como animal de tração está diminuindo cada vez mais.

6. O gado nos primórdios da civilização na Mesopotâmia, Egito e Índia. Os chifres e outras características são particularmente úteis para a identificação de muitas pinturas, entalhes e estatuetas, altamente estilizadas, que podem ser datados, hoje, com bastante segurança. Vários locais de cerca de 4500 a.C., na Mesopotâmia, fornecem evidências de que tipos diferentes de gado já haviam se desenvolvido nessa época, inclusive o gado zebu com corcova, hoje típico da Índia e da África. Mosaicos e selos, provenientes de diversos sítios do 4º e 3º milênios a.C., mostram o gado sendo utilizado para diversos propósitos. No Egito, o material mais antigo está datado por volta da metade do 4º milênio a.C. Contudo, quatro raças distintas podem ser encontradas dentro de um curto período. Relevos pintados nos templos e moldes mostram que esse gado tinha uma variação de cor, como o preto, o marrom e o multicolorido. No período dinástico primitivo, o touro tornou-se importante para a religião egípcia. Ele representava especialmente divindade Ápis, originária de tempos pré-históricos naquele país. O culto ao touro atingiu o ápice na Creta minoana, por volta da época em que os hebreus estavam no cativeiro. Esteve também em moda na antiga Mesopotâmia, onde aparecem representados na arte e na arquitetura como homens-touros, touros alados, etc. A civilização indiana primitiva do 4º milênio a.C. possuía gado com corcova, provavelmente de uma raça local, além de outras espécies. A Europa ocidental encontrava-se, então, em uma fase muito primitiva de desenvolvimento. Conseqüentemente, o repentino aparecimento de vários tipos de gado sugere que povos imigrantes os teriam levado para lá.

7. O gado na Palestina. São poucas as evidências provenientes da Palestina em relação às raças, mas os registros bíblicos deixam claro que o gado era bastante usado, e em grande número, naquela região. Para os hebreus, e muitos povos contemporâneos, o gado significava riqueza, animais para o sacrifício e supria diariamente as necessidades de alimentação, vestimenta e trabalho. Abraão consigo levou gado do Egito, quando voltou para a Palestina, e os hebreus, no êxodo, levaram seus rebanhos. Os hebreus tornaram-se habilidosos na agricultura e provavelmente desenvolveram várias espécies apropriadas às diversas regiões naturais da Palestina (*veja* § ,1 acima). Os bois eram usados especialmente para puxar o arado e para a debulha, a qual era feita puxando-se uma espécie de trenó feito de madeira dura, sobre o qual ficava um condutor, ao redor da área de debulha. Eles também usavam uma carroça simples, normalmente puxada por um par de bois. Além das quatro figuras mencionadas, o carro de bois figura apenas em dois incidentes, ambos relativos ao transporte da Arca (1Sm 6 e 2Sm 6). A experiência moderna demonstra que, para prosperar durante o verão no Vale do Jordão, o gado precisava ser resistente ao calor. As raças modernas locais têm essa qualidade, talvez derivada do zebu, o qual alcançou o Egito e espalhou-se na época da 18ª Dinastia (1570 a.C.). A corcova é uma boa característica diagnóstica e as ilustrações mostram que o zebu existia na Mesopotâmia há muito mais tempo. Seria de se esperar que Abraão e Ló tivessem justamente esse tipo de raça semitropical nas planícies quentes do norte do Vale da Fenda, mas a evidência mais antiga vinda da Palestina é do 6º séc. a.C., perto do período pós-exílico, embora isso não seja prova de sua ausência ali, anteriormente. O significado mais profundo que o gado tinha para os hebreus e o lugar que ocupava na religião são discutidos na análise pormenorizada dos nomes hebraicos e gregos.

BIBLIOGRAFIA. F. E. Zeuner, *A History of Domesticated Animals* (1963).

G. S. Cansdale

GAETÃ (געתם talvez signifique *vale queimado*, Gn 36.11,16; 1Cr 1.36). Na genealogia dos descendentes de Abraão com Sara, ele é o quarto filho de Eliafaz, filho de Esaú e chefe do clã edomita.

GAFANHOTO. Nove palavras hebraicas são traduzidas como *gafanhoto* em uma ou outra versão inglesa, como segue:

1. ארבה de רבה, *multiplicar. Gafanhoto peregrino* na maioria das VSS inglesas *gafanhoto*, também *enxame de gafanhotos* (Jl 1.4). A palavra mais comum para gafanhoto; usada para a oitava praga no Egito. Na ARA "locusta".

2. סלעם, *gafanhoto careca* em todas as versões inglesas (Lv 11.22). Essa tradução está baseada em uma afirmação rabínica de que a parte frontal da cabeça dessa espécie é careca. Na ARA "gafanhoto devorador".

3. חרגל, *besouro* na KJV; *grilo* na RSV (11.22). Na ARA "grilo".

4. חגב, cp. *esconder* (?) *o sol*. Traduzido *que pula no capim* na maioria das versões inglesas; *gafanhoto* uma vez apenas (11.22). Na ARA "gafanhoto".

5. גזב, *um enxame* (11.42), *que pula no capim, que pula no capim gigante* na K J V (Na 3.17, ARA "gafanhotos" e "gafanhotos grandes"); *gafanhoto* (Am 4.9); *que pula no capim* (Nm 3.15, na RSV, ARA "gafanhoto"). Encontrado somente em Amos e Naum.

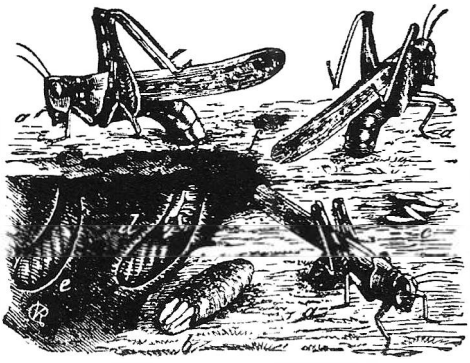
6. גזם, *cortar fora, lagarta tineída* (Jl 1.14 na KJV). *gafanhoto cortador* (Jl 1.4 na RSV e ARA). Somente em Joel e Amos.

7. ילק, *lamber, larva da traça* (N. T. *Paleacrita vernata*) (1.4), *lagarta* (1.4) na KJV. *Gafanhoto, gafanhoto que pula* (1.4) na RSV. ARA "gafanhoto devorador"

8. חסיל, *consumir. Lagarta* (1.4 na KJV); *gafanhoto destruidor* (1.4 na RSV e ARA).

9. עלעל, *zumbir. Gafanhoto* em todas as versões inglesas e na ARA, somente em Deuteronômio 28.42 (Também *arpão*, Jó 41.7; *zumbido*, Is 18.1).

Apenas uma palavra grega é usada ἀκρίς, *gafanhoto.*



Gafanhotos colocando ovos, com o ovopositório entrando fundo na terra (*Introduction to Entomology* de Comstock). © *Lev*



Um enxame de gafanhotos devorando a pastagem, como na praga dos gafanhotos (Êx 10, etc.) e o livro de Joel. © *M.P.S.*

1. Dificuldade para identificar espécies. Esse rico vocabulário é evidência da importância desses insetos na vida dos israelitas. Incluindo as quatro referências do NT, essas palavras aparecem algo em torno de 56, e é geralmente aceito que todas elas se referem a um ou outro tipo ou espécie de gafanhoto. Elas são encontradas em livros e contextos muito diferentes, ainda que estes proporcionem pouca informação incidental. O número 4 poderia ser uma exceção; a tradução "que pula no capim" quatro vezes e "gafanhoto" uma, é usada três vezes como comparativo de insignificância; e.g. Números 13.33 "e éramos aos nossos próprios olhos, como gafanhotos". É descrito uma vez como sendo bom para se comer e somente uma vez como um perigo potencial para a lavoura (2Cr 7.13). Esse poderia ser um pequeno gafanhoto, talvez não gregário, do qual existem muitas espécies, mas contra isso a raiz da palavra pode sugerir uma espécie que vive em enxame. Como o quadro acima mostra, existe pouca uniformidade de tradução, tanto dentro de uma versão inglesa ou entre KJV e RSV; e.g. na KJV três palavras hebraicas são traduzidas tanto por "gafanhoto" como por "que pula no capim. Uma palavra (nº 2) é traduzida consistentemente como "gafanhoto careca", e essa descrição se ajustaria a alguns dos *Tryxalinae*, que têm as cabeças longas e lisas, mas fora isso são típicos gafanhotos. Salomão se refere aos extraordinários movimentos coordenados em massa do enxame de gafanhotos (Pv 30.27), que é praticamente o único comentário bíblico direto sobre a biologia e os hábitos deles.

2. São os nomes hebraicas espécies ou fases? A partir da lista em Levíticos 11.22 poderia parecer que os números 1, 2, 3 e 4 sejam diferentes; eles podem ser espécies em separado. Segundo a impressionante descrição da praga



Uma figueira em Jerusalém, cheia de folhas antes da invasão de gafanhotos. À direita, a mesma árvore 15 min. depois, completamente desprovida de folhas por um enxame de gafanhotos. © *M.P.S.*

dos gafanhotos (Jl 1.4) parece, à primeira vista, que os números 1, 6, 7 e 8 são diferentes, mas é igualmente provável que todos esses sejam nomes para várias fases do gafanhoto migratório. Com exceção dos números 2 e 3, que são provavelmente outras espécies, cada nome se refere a um atributo diferente do gafanhoto, e eles podem ser virtualmente sinônimos. (Tal uso é comum atualmente em países pouco desenvolvidos; e.g. em Gana um esquilo terrestre pode ser uma séria peste para a lavoura e é também abatido ansiosamente para alimento. Ele tem um nome exato em cada língua, mas é mais seguidamente mencionado como viajante, cruza—estrada, ladrão de amendoim, etc.). Se isso é geralmente verdade sobre o "gafanhoto" nas Escrituras, não existe razão para tentar identificar palavras que podem muito bem ser apelidos.

3. Descrição da família do gafanhoto. Na Europa, os gafanhotos são sempre os maiores membros da família e o que pula no capim, o menor, mas o critério é algumas vezes o dos gafanhotos se juntam em enxames e migram, enquanto que os que pulam no capim são mais ou menos solitários. Na América, a conotação é diferente e as palavras são quase intercambiáveis; até cigarras, ou outra ordem de insetos, pode ser chamada de gafanhoto. O nome pertence estritamente a um grande número de insetos da família *Acridiidae* (grego ἀκρίς) da ordem *Orthoptera* — da asa reta. A principal característica do gafanhoto é que, de tempos em tempos, eles se multiplicam numa proporção assustadora e se movem em enormes enxames, freqüentemente por grandes distâncias. Suas antenas são curtas e a fêmea tem um ovopositor curto e grosso. Os gafanhotos são inteiramente vegetarianos, o que é uma razão pela qual eles eram permitidos aos israelitas como alimento, e eles comem uma grande variedade de material verde. Muitos trabalhos de pesquisa têm sido feito sobre essa grande praga, e agora se sabe que todos os gafanhotos existem em duas fases, solitária e gregária, com formas intermediárias. Essas diferem em aparência, e dentro de cada fase existem variações de cor, tamanho e proporções. Juntar—se em enxames é, em parte, uma resposta fisiológica às condições e uma maneira de colonizar novas áreas.

4. Espécies atualmente encontradas na Palestina. O Gafanhoto Migratório (*Locusta migratoria*), em muitas raças, é encontrado na maioria dos lugares quentes do mundo, exceto na América. Os outros dois capazes de fazer estragos na Palestina são o Gafanhoto do Deserto (*Schistocerca gregaria*) e o Gafanhoto Marroquino (*Dociostaurus maroccanus*). Os ovos são postos em pequenos pacotes perto da superfície do solo; a incubação às vezes depende da umidade, e os ovos de algumas espécies, e.g. o Gafanhoto Marrom da África do Sul, podem sobreviver por três anos e meio no chão seco, mas chocam em dez dias quando o solo está úmido. Os filhotes que emergem têm o mesmo aspecto geral dos adultos, porém sem asas, e passam por cinco ou seis mudas, ficando maiores após cada uma delas e adquirindo asas gradualmente. As asas dianteiras estreitas são como pergaminho, enquanto que as traseiras, que se dobram como um leque quando em repouso, são largas e membranosas, às vezes, com um padrão de cores.

5. O controle do gafanhoto. Em seus primeiros estágios, o gafanhoto se move somente rastejando ou pulando, sendo conhecido como saltador. Esses têm menos mobilidade e assim são mais fáceis de destruir, e organizações de controle visam a previsão da formação de enxames e se movimentam nesse sentido. Muitos enxames voam para o mar ou para o verdadeiro deserto, e assim se destroem a si mesmos. Os números podem ser astronômicos; um enxame de Gafanhotos do Deserto, que cruzou o Mar Vermelho em 1889, foi estimado cobrir 3200 quilômetros quadrados. Esses enxames são como nuvens negras e contêm incontáveis milhões. O vento é o principal fator determinante na direção tomada por um enxame. Os gafanhotos normalmente se aproximam da Palestina vindos dos desertos da Arábia a sudeste, mas eles podem vir também de outras direções. Os gafanhotos sempre têm sido flagelo, especialmente no Oriente Médio, porém materiais e comunicações modernos, baseadas em um raro grau de cooperação naquela área, têm reduzido grandemente os estragos feitos anualmente.

6. Gafanhotos na narrativa bíblica. Os gafanhotos aparecem principalmente em três cenários;

a. A causa da oitava praga (nove vezes).

b. Um destruidor, tanto literal quanto figuradamente (vinte e cinco vezes).

c. Como fonte de alimento para o homem (seis vezes).

As dezesseis ocorrências restantes estão em uma variedade de contextos, figurativos em sua maior parte, alguns dos quais tendo já sido mencionados.

a. *Oitava praga.* Essa tradução é amplamente confirmada pelos detalhes da narrativa (Êx 10). O completo desnudamento de todas as plantações e de tudo que era verde; enxames suficientemente densos para esconder o sol; chegando com o vento Oriental e sendo levados embora por um "fortíssimo vento ocidental". Hort (*veja* Piolho) vê os gafanhotos como parte de uma seqüência lógica, porque os raros ventos fortes que começaram a série criariam condições favoráveis para a reprodução em massa e a formação do enxame. O elemento divino é visto no completo controle da situação, com os enxames vindo e indo de acordo com a vontade de Deus. É irônico que a causa dessa praga devastadora, com seus efeitos de longa duração, poderia também ter sido uma fonte útil de alimento para os israelitas, em sua jornada no deserto.

b. *Como um destruidor.* Desde a antigüidade o gafanhoto tem sido praticamente que um sinônimo de destruição. Joel 2.25, "os anos que foram consumidos pelo gafanhoto" é agora um provérbio. Logo após a Bíblia ter sido traduzida para o inglês por Tyndale (1546) um homem ganancioso, devorador era conhecido como um gafanhoto. Para os habitantes da Palestina e muitas terras ao nordeste, os enxames de gafanhotos eram comparados à seca e a pestilência como calamidades absolutas, contra as quais eles nada podiam fazer. Não é de surpreender que em quase a metade das ocasiões onde as palavras são usadas é com essa conotação. A maioria dos comentaristas vêem em Joel 1 a acurada descrição de uma praga real, mas alguns a tomam como grandemente figurativa. Em pelo menos três casos, além da praga, gafanhotos são mandados ou usados por Deus como ameaça como uma punição direta pela transgressão. Deuteronômio 28 tem uma lista das maldições que resultarão da desobediência em Canaã; v. 42 "Todo o teu arvoredo e o fruto da tua terra o gafanhoto os consumirá" (*Veja* também 2Cr 7.13; Am 5.9).

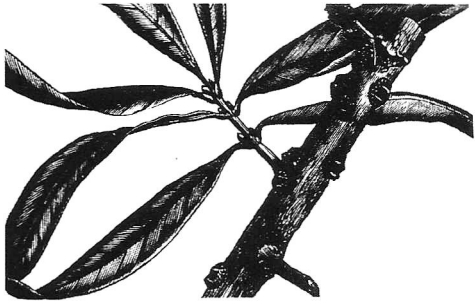
c. *Como alimento permitido aos hebreus.* Os regulamentos sobre a alimentação na lei de Moisés não era regras arbitrárias, como se encontram em tabus sobre alimentos entre tribos primitivas, atualmente, mas chaves divinamente inspiradas para um fácil reconhecimento de espécies nocivas e inofensivas. Onde a distinção era difícil, o bom era proibido juntamente com o mau. Levítico 11.20: "Todo o inseto que voa, que anda sobre quatro pés será para vós outros abominação". Esses incluiriam besouros, baratas, grilos e etc., muitos dos quais se alimentam ou vivem no meio de carniça e lixo doméstico, e estão, portanto, propensos a transmitir doenças. Todos esses devem ser evitados. Os insetos têm, é claro, seis pernas, e "quatro pés" aqui deve ser visto como um termo técnico para os que deslizam ou correm em oposição ao que pula, o que caracteriza a classe do gafanhoto (que pula no capim). Então no v. 21, "Mas do todo o inseto que voa, que anda sobre quatro pés, cujas pernas traseiras são mais compridas, para saltar com elas sobre a terra, estes comereis". A anatomia soa estranha em todas as versões inglesas, mas o significado é claro, porque o par de pernas traseiras é bem maior, e quando em repouso elas ficam bem acima do corpo.

7. Valor nutritivo do gafanhoto para o homem. Exceto pelos cupins em algumas

áreas, os gafanhotos são mais importantes que qualquer outro inseto como fonte de alimento, e eles tem sido usados como tal desde a antigüidade. Esculturas em pedras no palácio de Assurbanipal (8º séc. a.C.) mostram gafanhotos em palitos sendo levados para um banquete real. Deodoro da Sicília (2º séc. a.C.) (*Historia* III. 2), entre outros historiadores gregos, faz referência aos *Acridiphagi*, ou comedores de gafanhotos, da Etiópia. Os gafanhotos são comida permitida aos maometanos, e a tradição conta que o próprio Maomé costumava comê—los. Algumas tribos africanas ainda dependem grandemente dos gafanhotos como sua proteína na maior parte do ano; depois de comer, tanto quanto possível assado e cozido, eles conservam grandes quantidades secando ou moendo como farinha. Até anos recentes, e talvez até agora, os nômades da Argélia tentavam estocar aproximadamente 200 quilos por tenda. A recente afluência da riqueza do petróleo para o norte da África e outras terras árabes está mudando muitos hábitos antigos, mas nas áreas mais pobres o gafanhoto ainda é uma bem-vinda e valiosa adição a uma dieta, na maior parte do tempo marginal. Não é diretamente afirmado que os israelitas comeram gafanhotos no deserto, mas isso pode ser racionalmente aceito. As leis referentes a alimentação foram dadas primeiramente no Sinai, no começo da jornada e, quanto aos gafanhotos, esta permissão provavelmente tenha ratificado uma prática de longa tradição. As rotas dos israelitas devem ter cruzado as rotas usadas por muitos enxames, e embora o deserto não oferecesse comida verde na maior parte das estações, os gafanhotos não poderiam voar indefinidamente e teriam que pousar de tempos em tempos, ficando assim ao alcance dos viajantes. Os gafanhotos são uma fonte útil de proteínas, gordura e calorias; eles têm também uma boa quantidade de sais minerais, mas não são ricos em vitaminas. O gafanhoto seco retém mais de cinqüenta por cento da proteína e uma quantidade variável da gordura — acima de vinte por cento. Quando se diz que João Batista se alimentava de "gafanhotos e mel silvestre" (Mt 3.4), ele estava desfrutando de uma dieta rude,mas bem balanceada; o mel seria basicamente açúcar, mas com algum pólen e talvez larvas de abelha também, o que aumentaria o conteúdo de proteínas.

BIBLIOGRAFIA. H. B. Tristam, *The Natural History of the Bible*, 9 ed. (1898) 306—318; F. S. Bodenheimer, *Insects as Human Food* (1951); P. Pesson, *The World of Insects* (1959).

G. S. CANSDALE



Seqüência de insetos num ramo de oliveira (de Comstock, Introduction to Entomology). © *M.P.S.*

GAFANHOTO CARECA. *Veja* GAFANHOTO.

GAFANHOTOS DESTRUIDORES. *Veja* GAFANHOTO.

GAI (גיא, LXX Γεθ, Γαι, *vale*, ARC, GATE, RSV e ARA, KJV, *o vale*). Uma localização mencionada em 1 Samuel 17.52, junto com Ecrom, como o limite que os israelitas impuseram aos filisteus após a vitória de Davi contra Golias. A ausência do artigo no TM argumenta contra a tradução "o vale" como na KJV e ARC. A última metade do verso, bem como a leitura da LXX e da Siriaca, sugere fortemente a leitura "Gate" como na RSV e ARA. *Veja* GATE.

GAIO (Γάιος, forma grega do latim Gaius, *regozijar-se, eu sou grato*). Um nome comum. 1. Um cristão macedônico, como companheiro de Paulo em suas viagens, ele e Aristarco foram pegos pela multidão durante o tumulto em Éfeso (At 19.29).

2. Um cristão de Derbe, um dos pertencentes ao grupo que esperava por Paulo em Trôade (At 20.4). Eles aparentemente eram os delegados das igrejas que foram com Paulo a Jerusalém com a coleta. A leitura variante Δονβέριος no Códice B torna-o um macedônico de Doberius. Com esta leitura, ele poderia ser facilmente identificado com o nº 1 acima.

3. Um cristão em Corinto, um dos dois homens que foram batizados por Paulo, o que não era de seu costume (1Co 1.14,17). Ele certamente era o mesmo Gaio que foi anfitrião de Paulo, quando ele escreveu Romanos de Corinto, na terceira viagem (Rm 16.23). Ele foi também anfitrião "de toda

a igreja", o que implica que a Igreja de Corinto se reunia em sua espaçosa casa. A tradição o fez considerado bispo de Tessalônica. Alguns o identificam com o Tício Justo de Atos 18.7.

4. O destinatário de 3 João. João tinha uma grande afeição por ele, o elogiou por sua hospitalidade, e desejou seu contínuo apoio aos missionários mandados por João. Não há evidência para identificá-lo com um dos acima mencionados.

BIBLIOGRAFIA: E. J. Godspeed, "Gaius Titius Justus", JBL, 69 (1950), 382, 383.

D. E. Hiebert

GAIOLA (כלוב, סוגר; LXX: ἄγγος, γαλεάγρα, πάγις; NT: φυλακή). Receptaculo ou cercado, com o formato semelhante a uma caixa, para o confinamento de pássaros ou animais, construído com elementos vazados ou barras, arame etc.

1. כלוב, *gaiola*, *cesto*; *caverna* (Jr 5.27; Am 8.1,2).

2. סגור, *gaiola*, *prisão* (só aparece em Ez 19.9). Talvez uma palavra vinda por empréstimo do termo assírio *sigaru* ("gaiola"). No hebraico moderno, סגור com Patáh (em vez de Qames) significa "coleira" ou "corrente".

3. ἄγγος, *vaso*, *recipiente*, *receptáculo* (Am 8.1,2). Ocorre seis vezes na LXX. Usado como urna cinerária (Heródoto i. 113). Tischendorf, WH, Nestle e Alan lêem ἄγγη em Mateus 13.48; Souter: ἀγγεῖα.

4. γαλεάγρα: *armadilha para doninhas*. Em geral, *gaiola para animais* (Apenas em Ez 19.9; na KJV: *cercado*; RSV: *gaiola*).

5. πάγις: *armadilha*, *laço*, *nó* (Jr 5.27). Encontrada em Aristófanes. Aparece 61 vezes na LXX(como tradução de oito termos hebraicos) e cinco vezes no NT. Aparece no 5º séc. d.C. num epitáfio cristão (MM).

6. φυλακή: *cuidar*, *guardar*. Encontrada em Homero, Aristóteles, Filo e Josefo. Ocorre 117 vezes na LXX (para traduzir oito termos hebraicos); 47 vezes no NT. A KJV usa *gaiola*; a RSV, *antro*, *covil* (Ap 18.2).

O termo acadiano *šigâru* (*gaiola*) talvez se referisse a um jugo de madeira para o pescoço, com o formato de escada de mão, no qual até seis prisioneiros podiam ser mantidos ao mesmo tempo.

BIBLIOGRAFIA. *Corpus Inscriptionum Graecarum* (1828-1877), 3573; O. Kaibel. (org.), *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlects* (1878), 421.3s.; C. Michel, (org.). *Recueil d'Inscriptions Grecques* (1900). 1361.4s.; H. von Gaertringen, *Die Inschriften von Priene* (1906), 28.4; B. P. Grenfell, A. S. Hunt, e E. J. Goodspeed (orgs.), *The Tebtunis Papyri*, 11 (1902-1907), 282.7; H. St. John Thackeray, *A Grammar of the OT in Greek*, I (1909), 102; B. Reicke, *The Disobedient Spirits and Christian Baptism* (1946), 116s.; J. B. Pritchard, (org), *Ancient Near Eastern Texts* (1950), 298.

R. C. Ridall

GAITA DE FOLES. *Veja* Música, Instrumentos Musicais.

GAIVOTA (שחף, Lv 11.16, Dt 14.15 "...a gaivota, o gavião, segundo sua espécie" ARA e RSV; "cuco" KJV; "gaivota" ASV). Para descobrir a tr. "gaivota", a RSV volta-se para algumas das primeiras VSS (LXX e Vulg.). G. R. Driver rejeita esta tradução, pois esta conflita com sua hipótese de que a lista consiste principalmente nas aves de rapina, e ele sugere "coruja de orelha", mas talvez "gaivota" não devia ser tão rapidamente rejeitada. É duvidoso se um passáro tão raro e local como a coruja, a qual é estritamente noturna e encontrada nas árvores, seria separada, citada e proibida. Em contraste, as gaivotas são numerosas, diurnas e visíveis. Dez gaivotas verdadeiras e oito outros membros da família são registradas na Palestina; apenas cinco são visitantes raras, mas as outras estão sempre migrando. Aquelas que vêm do sul, freqüentemente voam por sobre o Golfo de Ácaba até avistarem Eilat, antes de viajarem por toda a região. Os visitantes do inverno são os mais comuns, incluindo as gaivotas de costas-pretas e as cabeças-pretas menores; seus bandos podem chegar a centenas e podem ser encontrados no Mediterrâneo e no Mar Vermelho, no Lago da Galiléia e em volta dos grandes complexos de viveiros de peixes. Apenas as gaivotas de arenques, a andorinha do mar, a gaivota comum e a preta aninham-se na Palestina. A maioria das gaivotas são carniceiras e com certeza seriam consideradas impuras. Parece ser bem mais razoável especificá-las do que os incomuns cucos e corujas de orelhas.

BIBLIOGRAFIA. G.r. Driver "Birds in the OT" I, Birds in Law, PEQ (1955), 5-20.

G.S. Cansdale

GALAAD. Forma da KJV e VS Douay e BJ para Gileade (1Mac 5.9,55; Jud 1.8) *Veja* Gileade.

GALÁCIA. (Γαλατία).Esta palavra pode ter dois sentidos na história e geografia antigas. No seu primeiro e étnico significado, ela significa o reino da Galácia, na parte norte do planalto interior da Ásia Menor, constituído de partes do território antes conhecido como Capadócia e Frígia. O nome deriva do fato de que esta área foi ocupada pelos "gauleses", um povo celta que, em um dos últimos movimentos migratórios de dois mil anos antes das tribos indo-européias, cruzaram o Helesporto ao imprudente convite de Nicomedes I, rei da Bitínia, que buscava aliados numa guerra civil, e invadiu a península da Ásia Menor em 278 a.C. Depois de um típico período de assaltos e saques, os invasores nômades foram finalmente encurralados e contidos em um trecho do território que se estendia de Sangarius até a fronteira leste de Halis. Este fato foi a realização de Átalo I de Pérgamo, em 230 a.C. Desta área tribal, os celtas continuaram seu insignificante assédio a seus vizinhos, e depois da batalha de Magnésia, em 190 a.C., que marcou o início do interesse e do domínio romano na Ásia Menor, a república herdou o problema gaulês.

Roma enviou Manlius Vulso para subjugar os membros da tribo, e ele conseguiu isso com eficácia em uma campanha em 188 a.C. Com a típica habilidade diplomática romana, a República foi capaz de usar os gálatas como um controle sobre o dinâmico reinado de Pérgamo e também para manter sua submissão, quando Mitridates do Ponto lançou seu forte ataque sobre Roma na Ásia Menor. Galácia, como um região tribal, foi organizada em um padrão celta, os três grupos étnicos: Tolistobogi, Tectusages e Trocmi, ocupando áreas separadas, com capitais distintas — Pessina, Ancira e Tavios respectivamente. Cada tribo era dividida em quatro partes ou alas, cada uma sob um tetrarca. O conselho formado por representantes das três tribos fazia reuniões periódicas e mantinha autoridade coletiva em casos de assassinato. Sua comunidade era tão coerente, que seu caráter celta sobreviveu dentro do império, e Jerônimo é a prova de que se manteve a língua gaulesa no 5º séc. Parte da organização de Pompeu da Ásia, em 63 a.C., parece ter sido o estabelecimento de um governador supremo na Galácia. Deiotarus, o tetrarca dos Tolistobogi do oeste da Galácia, foi de considerável ajuda a Pompeu na terceira guerra de Mitridatica. Ele foi recompensado por Pompéia em 64 a.C., com parte da vizinha Ponto e, doze ou treze anos depois, recebeu do senado de Roma o distrito da Armênia Menor e a monarquia sobre a área de seu controle, juntamente com um título real.

O rei gálata naturalmente seguiu Pompeu na guerra civil entre Pompeu e Júlio César, e foi despojado de suas aquisições territoriais por César, em sua vitória. Em 45 a.C. ele foi acusado diante César de vários atos de insubordinação e foi defendido pelo grande orador Cícero, que discursou a favor da sobrevivência do acusado. Deiotarus tinha prudentemente auxiliou o filho de Cícero, durante o governo de Cícero na Cilícia. Depois do assassinato de César, no ano seguinte, Deiotarus obteve novamente o controle sobre seu território perdido, e comprou reconhecimento de Antônio. Ele apoiou Brutus e Cassius na nova guerra civil, novamente uma escolha errada, porém difícil de ser evitada quando os "tiranicidas" atrapalharam suas comunicações com Roma. Mediante uma deserção oportuna para Antônio, em Filipos, Deiotarus manteve seu reino e, em 42 a.C., depois de assassinar um tetrarca rival, ele adquiriu toda a Galácia e regiões associadas. Esses detalhes da insignificante história são importantes porque eles marcam o curso da evolução da região étnica da Galácia em uma província romana multirracial, e a liberdade com que Roma habitualmente altera as fronteiras para adaptar conveniências administrativas.

Deiotarus morreu em 40 a.C. e foi sucedido por seu secretário, Amintas, que havia comandado os auxiliares gálatas de Brutus e Cassius em Filipos, e havia participado, ou induzido à deserção do contingente gálata para Antônio. Antônio recompensou Amintas, em 39 a.C., com o reino gálata que incluía partes da Lícia, Panfília e Pisídia. Amintas acompanhou Antônio a Actium, quando Antônio e Otaviano entraram em conflito na fase final da luta civil que viu o fim da República Romana, e a história repetiu-se. Um príncipe gálata estava, por meio de circunstâncias geográficas políticas, do lado errado. Outra vez, uma deserção oportuna, desta vez antes do verdadeiro conflito armado da batalha naval decisiva de Actium, ganhou assim o favor do vencedor. Otaviano, assim que emergiu do longo conflito como o Imperador Augusto, confirmou Amintas em todas as suas posses reais.

Amintas morreu em uma campanha contra montanheses indisciplinados nas marchas sobre as montanhas do sul de seu reino. Foi em 25 a.C. que Augusto, comprometido na longa tarefa de estabelecer a paz romana e organizar suas fronteiras, aproveitou a oportunidade de converter o reino de Amintas, acrescentando de partes da Frígia, Licaônia, Pisídia, e possivelmente Panfília, a uma província chamada Galácia. O precedente de incluir partes de outros territórios vizinhos sob

o domínio gálata foi estabelecido por Pompeu. O principado de Augusto meramente adaptou, adotou e aplicou precedentes que foram estabelecidos, no mínimo, desde os tempos do grande Pompeu. Porções da Paflagônia e do Ponto foram depois incorporadas à província, a qual foi normalmente governada por um embaixador pretoriano até 72 d.C. Neste ano, a Capadócia e a Armênia Menor foram incluídas nas fronteiras da Galácia, e a província, agora maior, foi posta sob embaixador consular. Outra reorganização sob Trajano viu novamente a Galácia reduzida em 137 d.C. Sob o governo de Diocleciano a província encolheu quase à área étnica da galácia tribal. As cidades principais no 1º séc. eram Ancira e Antioquia da Pisídia. Dentro dos limites da Galácia haviam também outras cidades visitadas por Paulo em sua primeira e proveitosa viagem à Ásia Menor — Icônio, Listra e Derbe, todas incluíam grande população de romanos e outros exilados italianos, gregos e judeus.

O sentido preciso do termo Galácia é de grande importância para os estudos do NT e envolve uma moderna controvérsia que não pode ser considerada completamente resolvida. Ela vai além da questão do que está relatado em Atos 13 e 14, de que Paulo visitou centros urbanos na parte sul da província e estabeleceu comunidades cristãs ali. Com base na fraca evidência de Atos 16:6, alguns têm argumentado que ele também visitou o norte da Galácia, a parte da camada celta da população, e também estabeleceu igrejas no local. Foi a essas igrejas, marcadas por sua volatilidade, que Paulo endereçou críticas severas desta carta "aos gálatas". A frase inicial de Atos 16.6, da qual tanto é exigido, na KJV é: "Agora, enquanto eles passavam pela Frígia e pela região da Galácia..." W. M. Romsay convincentemente demonstrou que a frase descreve uma única região e deve ser traduzida "a região frígio-gálata". As províncias romanas eram administrativamente divididas em "regiões". A constante mudança de Roma das antigas fronteiras foi citada acima, e era uma característica de seu governo e organização na Ásia Menor. Parte do antigo reino da Galácia foi incorporada à província da Galácia como constituída depois da morte de Amintas. Outra parte pertencia à província da Ásia. É sensato, então, interpretar a frase inicial do verso em discussão como uma referência à parte do território frígio que fora incluído na nova província da Galácia. Esta é uma interpretação claramente sustentada pelo restante do verso, considerando o constrangimento sentido pelo apóstolo, naquela ocasião para não estender suas atividades à província vizinha da Ásia, movendo-se para o oeste da Pisídia.

Este não é o melhor lugar para discutir Atos 18.23, onde a mesma expressão geográfica é encontrada invertida. R. J. Knowling tem um lúcido e suficiente comentário sobre isso no EGT H. II. 341, onde ele cita literatura periódica relevante à controvérsia. A. Souter também tem uma breve e clara declaração (HDB pág. 277). A qualquer hora a epigrafia, em alguma rica área arqueológica, poderá fornecer evidência que removerá toda dificuldade. Enquanto não se tem isso, embora a brevidade do relato de Lucas das atividades de Paulo sobre as grandes áreas de seu ministério, e até mesmo seu completo silêncio ocasional, pode ser aceito, parece claro que as igrejas gálatas conhecidas no NT eram aquelas fundadas na mais sofisticada e multirracial parte da província. Tais fundações eram, certamente, consoantes com a estratégia gentílica óbvia de Paulo. Comunidades cristãs podem ter sido fundadas no escopo céltico norte da província em uma data mais recente, mas então suas fundações devem ter sido por difusão não registradas da parte mais civilizada ao sul, e não pela ida pessoal do apóstolo até estas áreas.

O forte consenso da erudição moderna, portanto, concordaria que os gálatas mencionados na famosa carta de Paulo, eram as comunidades do sul, de sua própria ação, e então as "igrejas da Galácia", da qual Paulo faz menção na aos Coríntios (1Co 16.1) eram o mesmo grupo. Paulo já teria usado o termo Galácia em outro sentido que não o romano? Ele era um cidadão romano consciente e usava linguagem deste ponto de vista, não em um senso paroquial. Ele pode até mesmo ser observado rejeitando um termo alternativo disponível e transformando uma palavra latina em grega ("Ilírico", Rm 15.19 é um exemplo). Os gálatas, em sua mente, podiam não ser os habitantes de uma área étnica. Eles eram os habitantes de uma província e, nesse contexto, todo o corpo de cristãos daquela área, independente da raça. É sobre um fundamento histórico em vez de lingüístico, e sobre o fato de que não há uma evidência clara de uma visita ao norte, ou de uma faceta da política de Paulo que provavelmente faria tal visita, que pode ser assumido com alguma certeza de que os gálatas mencionados eram as comunidades cristãs da Antioquia da Pisídia, Icônio, Listra e Derbe. Uma breve e equilibrada revisão dos argumentos arrumados para ambas as teorias: "Teoria gálata do norte e sul", com o devido peso dado aos argumentos desenvolvidos a favor do primeiro, é encontrado no pequeno comentário de R. A. Cole

sobre a Carta aos Gálatas (págs. 16-20 *Tyndale NT Commentaries*)

Resta a menção à lista de gálatas entre aqueles a quem a primeira epístola geral de Pedro é endereçada. O portador da carta obviamente foi em direção ao sul, virando do leste para o oeste pela metade norte da Ásia Menor, a grande área do território norte da Cordilheira Taurus. As facilidades para se viajar eram abundantes, e o fato de que as igrejas no Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia eram os destinatários revela a clara vida cristã ativa na península. Nada, entretanto, pode ser deduzido sobre o padrão do cristianismo gálata, pois por mais que a fé possa ter penetrado nas etnias ao norte, uma epístola formulada um termos tão genéricos, uma circular, na verdade, não poderia ter omitido a presença das fortes comunidades cristãs no sul multirracial.

BIBLIOGRAFIA: W. M. Ramsay, *Saint Paul the Traveller and Roman Citizen* (1898); *An Historical Commentary on the Epistle to the Galatians* (1900); F. Stahelin, *Geschichte der Kleinasiatischen Galater* (2 Auflage, 1907); W. M. Ramsay, *The Church in the Roman Empire* (1911); A. H. M. Jones, *Cities of the Eastern Provinces* (1937); R. A. Cole, *The Epistle of Paul to the Galatians* (1965); E. M. Blaiklock, *Cities of the New Testament* (1966).

E.M. Blaiklock

GALAL (גלל, LXX Γαλαλ, talvez *um caminho ondulante*). 1. Um dos levitas que retornou às posses da tribo, do exílio na Babilônia (1Cr 9.15).

2. O filho de Jedutum e avô de Obadias (ou Abda, Ne 11.17), um dos levitas que retornou às posses da tribo, do exílio na Babilônia (1Cr 9.16)

D. H. Madvig

GALÃO. *Veja* Pesos e Medidas.

GÁLATAS, EPÍSTOLA AOS

1. Introdução
2. O autor
3. Pano de fundo histórico
4. Os judaizantes
5. Destino e leitores
6. Data e local de escrita
7. Tema e propósito
8. Conteúdo e esboço
9. Características e traços especiais

1. Introdução: A Epístola aos Gálatas é uma das maiores e mais importantes cartas de Paulo. Contém, fundamentalmente, o que o apóstolo ensinou e recebeu por revelação divina (Gl 1.12). Muitos caracterizam esta carta como um "pequeno *Romanos*". De fato, Romano pode ser uma ampliação de Gálatas. A comparação entre as duas epístolas revela que elas são muito semelhantes quanto ao tema e ao conteúdo, ambas ensinam a doutrina de Paulo da justificação pela fé e os imperativos éticos que são os frutos do Evangelho do amor.

Os grandes líderes da igreja estimavam muito Gálatas. O livro tem sido a fonte de força e orientação para muitos. Para os líderes do período da Reforma, Gálatas, mais que qualquer outro livro, se transformou em um manifesto de liberdade e reavivamento da verdade bíblica. A epístola era a favorita de Lutero. Nela encontrou força para sua própria fé, vida e arsenal de armas para seu trabalho reformador. Ele diz sobre a carta: "A Epístola aos Gálatas é *minha própria pequena epístola*. Eu me casei com ela, é minha Katie von Bora (Nome da esposa de Lutero)". Lutero pregou extensivamente sobre Gálatas e seu *Commentary on Galatians*, um de seus primeiros livros na Reforma, explica muito bem o tema dominante do movimento da Reforma, a doutrina da justificação pela *fé somente*, para todas as pessoas. Dr. William Ramsay, o famoso erudito inglês, descreve Gálatas da seguinte maneira: "É uma carta maravilhosa e única, que aborda em seus seis curtos capítulos uma tal variedade de veemente e intensa emoção, que não se poderia encontrar em qualquer outro livro". Farrar tem esta avaliação sobre a carta: "As palavras rabiscadas naquelas poucas folhas de papel destinavam-se a acordar os ecos que viviam e que devem viver para sempre — elas são Carta Magna da emancipação espiritual". Outro erudito disse que essa carta é "o seixo do ribeiro com o qual os reformadores derrotaram a gigantesca força papal da Idade Média", era a pedra angular e o grito de guerra da Reforma Protestante. O Dr. Merrill Temmey escreve "Poucos livros tiveram uma influência tão profunda na história da humanidade quanto este pequeno tratado, como deveria ser chamado. O Cristianismo poderia ter sido somente mais uma seita do Judaísmo e o pensamento do mundo ocidental poderia ter sido inteiramente pagão se ela nunca tivesse sido escrita. Gálatas personifica o ensinamento embrionário da liberdade cristã, que separou o Cristianismo do Judaísmo e que lançou-o numa carreira de conquistas missionárias. Foi a pedra angular da Reforma Protestante,

porque seu ensino sobre salvação somente pela graça, se tornou o tema dominante na pregação dos reformadores. (*Galatians: The Charter of Christian Liberty*, pág. 15).

É verdade que a carta, por causa de seu conteúdo extremamente doutrinário, sua natureza apologética e sua falta de beleza poética, nem sempre foi bem conhecida ou muito apreciada em algumas eras da história da igreja, mas desde a Reforma ela tem alcançado o seu direito e tem sido reconhecida particularmente pelo que ela significou para a Igreja Primitiva. Sua corajosa definição sucinta do amado Evangelho *nas palavras do povo*, no terceiro capítulo, é como um antigo "tiro ouvido em todo o mundo", e sua nota de liberdade atingiu as entranhas de milhões de corações oprimidos. Nenhuma expressão humana sobre o valor, igualdade e universalidade do Cristianismo jamais se igualou a estas: "Mas, tendo vindo à fé, já não permanecemos subordinados ao aio. Pois todos vós sois filhos de Deus mediante a fé em Cristo Jesus; porque todos quantos fostes batizados em Cristo de Cristo vos revestistes. Dessarte, não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus" (3.25-28). A igreja da reforma protestante sempre apreciou seu conteúdo doutrinário, especialmente sua vigorosa declaração e defesa da justificação somente pela fé e sua gloriosa defesa da liberdade espiritual contra qualquer forma de legalismo. Ela sempre foi uma fortaleza inexpugnável contra qualquer ataque ao coração do Evangelho, salvação pela graça por meio da fé: "Todos quantos, pois, são das obras da lei estão debaixo de maldição; porque está escrito: Maldito todo aquele que não permanece em todas as coisas escritas no livro da lei, para praticá-las. E é evidente que, pela lei, ninguém é justificado diante de Deus, porque o justo viverá pela fé. Ora, a lei não procede de fé, mas: Aquele que observar os seus preceitos por eles viverá. Cristo nos resgatou da maldição da lei, fazendo-se ele próprio maldição em nosso lugar" (3:10-13). Resumindo, em Gálatas podemos ver pela primeira vez o grande ensinamento paulino da justificação pela fé, o qual ajudou o povo a entender o amor de Deus, a pessoa e a obra de Jesus Cristo.

2. O Autor: A igreja sempre acreditou que o apóstolo Paulo escreveu a Epístola aos Gálatas. Exceto por uma ou outra escola erudita, extremamente radical, ninguém jamais atacou a autenticidade de Gálatas, isto é, que a carta foi escrita por Paulo. Os eruditos bíblicos antigos e modernos, confirmam a autoria paulina. Muitos críticos radicais concordaram não apenas quanto as características paulinas, mas também quanto a sua autoria. Notáveis eruditos, hoje em dia, em suas publicações sobre Gálatas não discutem mais esse problema. A razão óbvia para esta situação é que a partir de cada possível consideração — testemunho antigo, o estilo literário, o conteúdo doutrinário, o pano de fundo histórico, análises literárias — a carta não deixa lugar para dúvidas. Todos admitem que, se realmente existiu um homem como Paulo, que é conhecido por outros livros de sua autoria, então Gálatas foi escrito por ele.

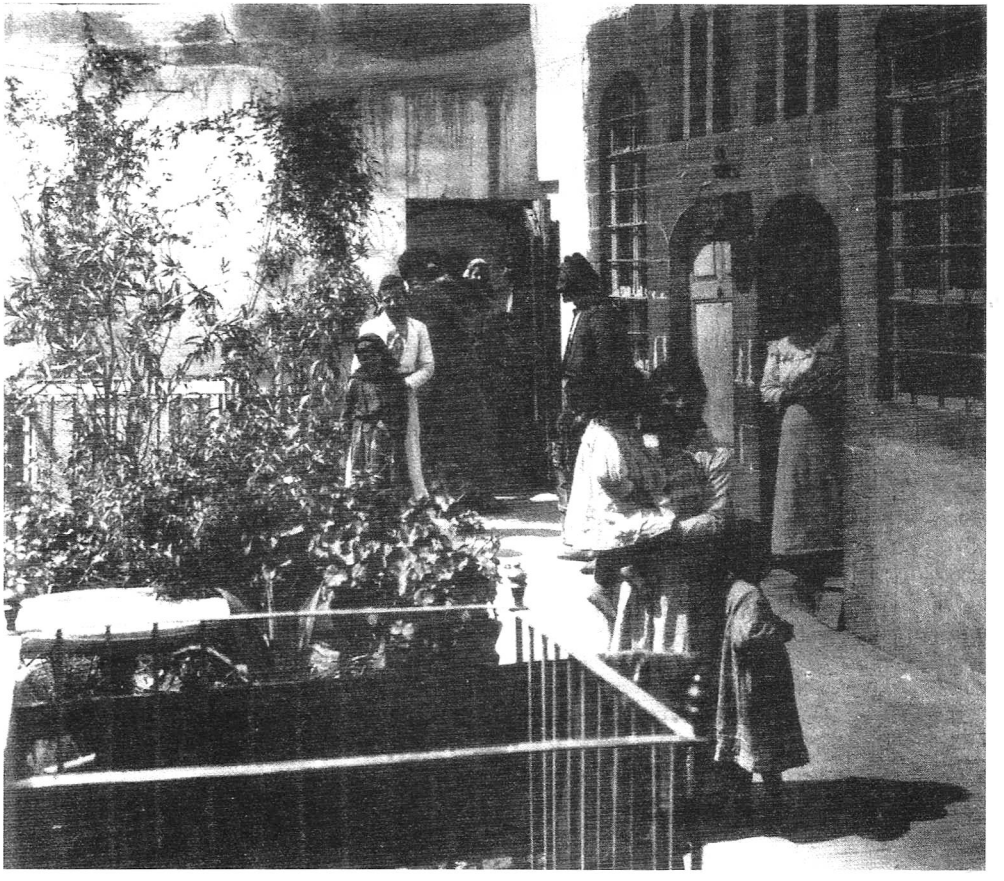
Certa vez o Dr. Findlay disse: "Não há a menor dúvida quanto a autoria, integridade, ou autoria apostólica da Epístola aos Gálatas que tem chegado até nós desde tempos remotos."O grande erudito Lighfoot escreveu: "Cada sentença reflete tão completamente a vida e o caráter do Apóstolo dos Gentios que sua autenticidade não foi seriamente questionada." Em décadas recentes a carta tem se mantido como muro sólido contra qualquer crítica que levaria à rejeição dequalquer uma das cartas de Paulo. O testemunho externo dos antigos líderes igreja quanto a autoria paulina de Gálatas é claro.

Um dos mais antigos Pais da Igreja, Clemente de Roma, refere-se à carta em seus escritos. Policarpo e Barnabé conheciam Gálatas, assim como Hermas e Inácio. Até mesmo Marcião, quem excluiu blocos inteiros de escritos do NT de seu cânon primitivo, colocou a carta em sua seleta lista e se refere a ela pelo título. Justino Mártir usa o terceiro capítulo da carta para interpretar o AT à luz da doutrina de Paulo. Tanto homens fiéis como heréticos admitem que ela foi escrita por Paulo. Os intérpretes gnósticos primitivos usaram a epístola. Irineu, Tertuliano e Clemente de Alexandria citam a carta e se referem a Paulo como o autor.

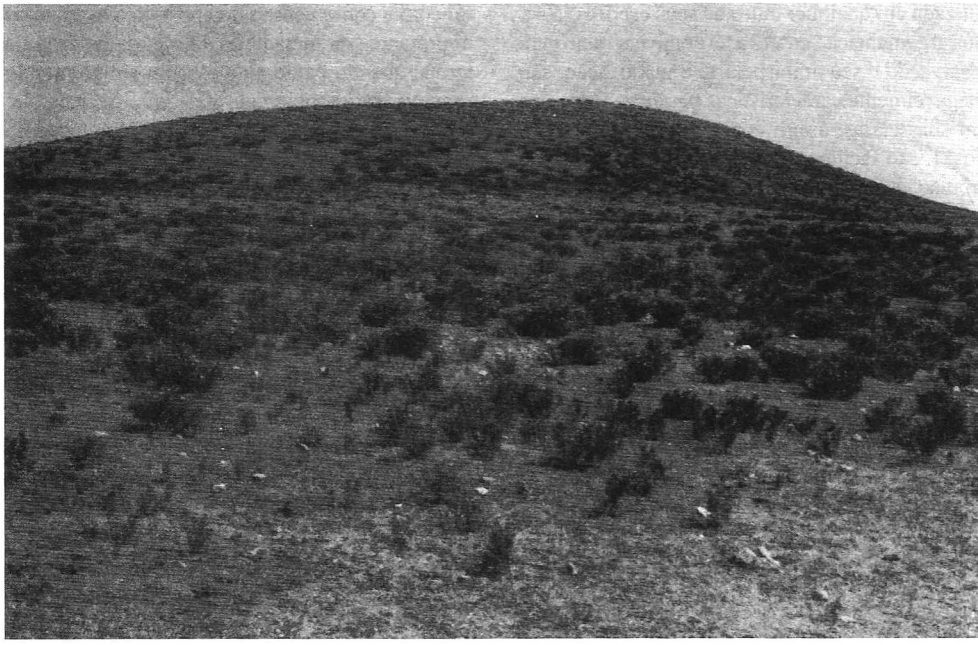
A evidência interna é igualmente tão forte e certa quanto ao testemunho externo. O mais importante é que o autor da carta corajosamente chama a si mesmo de: "Paulo apóstolo, não da parte de homens, nem por intermédio de homem algum, mas por Jesus Cristo e por Deus Pai" (1.1). E no corpo da carta é encontrada uma declaração quase sem precedente sobre a autoria paulina. "Eu, Paulo, vos digo, que se vos deixardes circuncidar, Cristo de nada vos aproveitará" (5.2). Todas as referências pessoais e históricas nos primeiros dois capítulos se encaixam perfeitamente dentro das atividades missionárias e da vida de Paulo registradas em Atos. A carta exibe a mente e o fervor, a lógica e o estilo de Paulo em cada detalhe. Sua doutrina da liberdade em Cristo é como a en-

fatizada em qualquer outro de seus escritos (5.1). Sua argumentação contra a lei como um meio para a salvação e seu amor pela fé e justificação, são inegavelmente características paulinas. Pararelos em suas cartas, assim como o uso de Abraão e do AT, são facilmente encontrados: "É o caso de Abraão, que creu em Deus, e isso lhe foi imputado para justiça" (3.6; Rm 4.3-5); ou o dilema judeu-gentio conforme exposto em sua oposição a Pedro: "Se, sendo tu judeu, vives como gentio e não como judeu, por que obrigas os gentios a viverem como judeus?" (2.14; Ef 2.4-19); ou a discussão sobre a circuncisão (2.12; 5.2-6; 6.12-16; Rm 4.9-12); seu ensino sobre o Espírito Santo (5.16-25; Rm 5.5); ou seu ensino ético baseado no evangelho da fé e da liberdade (5.13-23; Cl 3.1-11), tudo isso corresponde exatamente ao ensino e á fraseologia de Paulo. Um falsificador não poderia ter imitado a mente e o estilo do ensino e paranese paulinas ou se colocado na situação dos gálatas com o sentimento e compreensão do apóstolo. Os assuntos importantes da metade do 1º séc. da história da igreja, quando Paulo atravessou o antigo mundo romano, são aqueles em destaque na epístola. Como poderia um outro escritor ter colocado a antítese entre dois líderes daquela época: Pedro e Paulo? Os poucos críticos que situam a escrita de Gálatas depois da morte de Paulo, agem da mesma forma quanto às grandes cartas de 1 e 2 Coríntios e até mesmo Romanos, um conceito sobre a situação do NT que não pode ser considerado dign de sólida erudição neotestamentária.

3. Pano de fundo histórico: A experiência pessoal de Paulo, em sua conversão, está diretamente relacionada com a questão da epístola: fé ou obras? Obviamente este é o motivo de Paulo escrever com tanto fervor e convicção em categorias absolutas. Tendo em vista que ele foi convertido em 32 a.C. e escreveu Gálatas em 48 ou 49 a.C., ele



A casa de Ananias, próxima à Rua Direira, em Damasco, onde Paulo começou a aprender as lições que ele compartilhou com os Gálatas. © *M.P.S.*



Local da antiga Derbe, onde Paulo fugiu, após uma forte oposição dos Judeus em Icônio. © *Lev*

teve mais de quinze anos de preparação espiritual para suas viagens missionárias e para seus esforços epistolares. Ele fala de sua conversão em hebraico perante a multidão no Templo de Jerusalém (At 22.1-21; cp. 9.1-19) e perante o rei Agripa em Cesaréia (26.1-32) e defende sua doutrina da salvação pela fé. Em ambos os lugares, tanto a amigos como a adversários, seu propósito é apresentar sua conversão como a maior prova de sua discipulado e a verdade de sua doutrina de que o homem é salvo pela fé e não por obras. Em sua primeira carta a Timóteo ele descreveu sua conversão com termos entusiasmados da graça como o epítome da validade do Evangelho, que ele expôs e defendeu tão magnificamente em Gálatas: "a mim, que, noutro tempo, era blasfemo, e perseguidor, e insolente. Mas obtive misericórdia, pois o fiz na ignorância, na incredulidade. Transbordou, porém, a graça de nosso Senhor com a fé e o amor que há em Cristo Jesus. Fiel é a palavra e digna de toda aceitação: que Cristo Jesus veio ao mundo para salvar os pecadores, dos quais eu sou o principal. Mas, por esta mesma razão, me foi concedida misericórdia, para que, em mim, o principal, evidenciasse Jesus Cristo a sua completa longanimidade, e servisse eu de modelo a quantos hão de crer nele para a vida eterna" (1Tm 1.13-16).

O uso mais eficaz da experiência de sua conversão, no interesse da graça do Evangelho da graça, está em Gálatas: "Faço-vos, porém, saber, irmãos, que o evangelho por mim anunciado não é segundo o homem, porque eu não o recebi, nem o aprendi de homem algum, mas mediante revelação de Jesus Cristo. Porque ouvistes qual foi o meu proceder outrora no judaísmo, como sobremaneira perseguia eu a igreja de Deus e a devastava. E, na minha nação, quanto ao judaísmo, avantajava-me a muitos da minha idade, sendo extremamente zeloso das tradições de meus pais. Quando, porém, ao que me separou antes de eu nascer e me chamou pela sua graça, aprouve revelar seu Filho em mim, para que eu o pregasse entre os gentios, sem detença, não consultei carne e sangue, nem subi a Jerusalém para os que já eram apóstolos antes de mim, mas parti para as regiões da Arábia e voltei, outra vez, para Damasco" (Gl 1.11-17).

Para Paulo, tudo começou na Estrada de Damasco e não houve caminho de volta. Ele escreveu aos gálatas para suplicar a todos os cristãos a tomarem somente a Estrada de Damasco — qualquer outro caminho os leva à "outro evangelho". Esses eventos, que precedem a escrita de Gálatas, ajudam a explicar a carta por si mesma e deixam claro que apenas um homem como este poderia tê-la escrito. Ele está sozinho com seu Senhor na Arábia, talvez por alguns anos, meditando, pensando, dialogando, preparando (Gl 1.13-17). A ansiedade para falar aos outros o impulsionou a

voltar a Damasco, provavelmente cerca de 34, 35 d.C. Ele agora está em território inimigo — antigos amigos se tornaram nos mais violentos inimigos. Um complô para matá-lo em Damasco obrigou-o a buscar refúgio em Jerusalém (At 9.26-28; Gl 1.18). Foi uma curta visita de duas semanas, e seus inimigos tentaram matá-lo uma vez mais, mas seus irmãos logo o despacharam para Cesaréia, onde ele tomou um navio para sua cidade natal, Tarso (At 9.29-31; Gl 1.21-24). Toda essa luta do novo convertido contra seus antigos "amigos" tornou-se a essência da carta aos Gálatas e proporciona a luz e o ardor da nova liberdade em Cristo. Os anos gastos em Tarso e na Cilícia, nas cercanias da área Galácia, para a qual ele realizou sua primeira viagem missionária, incluiu maior preparação espiritual e mística para o caminho adiante.

Os companheiros de Paulo sempre sabiam de seu paradeiro e de seu fervor para com Cristo. Provavelmente seja verdade que ele pregou e defendeu o Evangelho na Cilícia, entre os anos 36 e 43 d.C, pois mais tarde o Concílio Apostólico enviou comunicações aos irmãos gentios em Antioquia e na Cilícia (At 15.24). Em Atos 15.41, Lucas escreve que Paulo passou para fortalecer as igrejas da Síria e da Cilícia. Sua primeira viagem levou-o muito mais longe em direção ao Ocidente, de forma que ele deve ter testemunhado nesta área durante seu assim chamado "anos de silêncio". Todo o tempo de pressão entre o evangelho dos "homens livres" e o dos "homens debaixo da lei" o estava desenvolvendo até que chegou ao clímax da polêmica gálata.

Entretanto, segundo uma aceitável ordem dos eventos, a primeira viagem missionária aconteceu nesse meio tempo (At 13.1-14.28). A igreja de Antioquia estava crescendo tremendamente. Os irmãos de Jerusalém pediram a Barnabé para viajar até Antioquia para ajudar e liderar aquele trabalho. Como eram necessários mais obreiros, Barnabé foi a Tarso a fim de trazer Paulo consigo para Antioquia. Paulo trabalhou em Antioquia com Barnabé (At 11.26) e outros líderes (At 13.1). Havia escassez de comida e fome em Jerusalém, e Paulo e Barnabé foram encarregados de fazer uma coleta de alimento e grãos para os irmãos daquela cidade. Após algumas semanas na cidade santa, eles retornaram a Antioquia para continuar o trabalho. O evangelho da liberdade não deveria ser contido — e para todos os homens. João Marcos foi com eles (Gl 2.1-21; At 12.24,25). A seguir é mostrado que o Espírito Santo instruiu a jovem igreja: "Separai-me, agora, Barnabé e Saulo para a obra a que os tenho chamado. Então, jejuando, e orando, e impondo sobre eles as mãos, os despediram" (At 13.2,3).

A primeira odisséia missionária começa, um presságio de que muito mais estava por vir. João Marcos se juntou ao grupo missionário. Eles saíram de Selêucia e navegaram até Chipre. Eventos espantosos ocorreram em Salamina e Pafos. O poder do evangelho da liberdade foi sentido pelos mágicos e oficiais romanos. Lucas descreve um dos grandes eventos dos tempos antigos: "Então, o procônsul, vendo o que sucedera, creu, maravilhado com a doutrina do Senhor" (At 13.1-13). Após deixarem aquela ilha, eles rumaram para a terra firme da Ásia Menor. Perge na Panfília e Antioquia da Pisídia, a estratégia era visitar as cidades e vilas das cercanias, áreas densamente habitadas. Cristo tinha libertado todos os homens e todos necessitam ouvir as boas-novas (At 13.38-39). Eles pregaram o *kerigma*: Jesus é o Messias, cumpridor do Antigo Testamento. Muitos creram no Senhor ressuscitado. João Marcos abandonou a expedição na Panfília e retornou para casa, talvez o trabalho estivesse muito difícil e mal remunerado para um jovem de Jerusalém. Pregando nas sinagogas de Antioquia deu origem à oposição por causa da lei judaica. O crescimento das divisões internas estava se tornando visível. "Mas os judeus, vendo as multidões, tomaram-se de inveja e, blasfemando, contradiziam o que Paulo falava... Mas os judeus instigaram as mulheres piedosas de alta posição e os principais da cidade e levantaram perseguição contra Paulo e Barnabé, expulsando-os do seu território" (13.45-52). Somos lembrados que em Gálatas Paulo não se abstém de criticar severamente para corrigir tal erro.

Icônio ficava próximo às montanhas e ali, novamente, os judeus provocaram oposição. Paulo, por um longo tempo enfrentaria a oposição desses "judaizantes" ou "amantes da lei", como os chamamos hoje. Então chegou a Listra. Ali o apóstolo foi apedrejado, Derbe seria a próxima, uma cidade calma e receptiva, contudo, em toda parte era muito parecido com Icônio: "Mas dividiu-se o povo da cidade: uns eram pelos judeus; outros, pelos apóstolos" (At 14.2-4). Algumas vezes tanto os gentios como os judeus estiveram prontos para apedrejá-los. Sempre "os judeus incrédulos incitaram e irritaram os ânimos dos gentios contra os irmãos" (At 14.2-20). Já se pode ouvir a chamada aos Gálatas "Ó gálatas insensatos! Quem vos fascinou a vós outros, ante cujos olhos foi Jesus Cristo exposto como crucificado? Quero apenas saber isto de vós: recebestes o Espírito pelas obras da lei ou pela pregação da fé?" (3.1-4). Mas os

opositores legalistas, com seus problemas sobre a circuncisão, ainda estavam trabalhando abertamente nas congregações da Galácia (Gl 5.6-12). Eles precisavam ser neutralizados, pois levaria pouco tempo para prejudicar todo o grupo (Gl 5.9). "Porque vós, irmãos, fostes chamados à liberdade; porém não useis da liberdade para dar ocasião à carne; sede, antes, servos uns dos outros, pelo amor" (Gl 5.13,6). Este era o problema e o que provocou o Concílio Apostólico (At 15). Contra esta frustração a Epístola aos Gálatas foi escrita e encontra seu sentido próprio.

4. Os judaizantes. Quase sem exceção, os intérpretes bíblicos que escreveram um comentário sobre Gálatas crêem que a carta foi escrita primariamente para neutralizar as atividades dos judaizantes na Galácia. A obra prejudicial desses "homens debaixo da lei" são descritas de maneira geral na seção anterior sobre o pano de fundo histórico; bem mais específico, ainda que curto, o tratamento sobre estes "cristãos do Antigo Testamento" poderia ser útil para ajudar o leitor a entender completamente o conteúdo e o problema teológico de Gálatas. Quem era o judaizante e por que era chamado assim? O termo é derivado de uma palavra latina cunhada *Iudaizo* que significa "ser ou viver como um judeu". É mais uma designação religiosa que uma descrição nacional. Os estudantes da Bíblia chamam os oponentes dos primeiros cristãos de missionários judaizantes devido a sua crença fundamental de que os gentios deveriam viver como judeus, ou seja, seguir a Lei de Moisés e os costumes e tradição judeus, quando e após se tornarem cristãos. Não é que os judaizantes fossem perversos, ou que eles não tivessem boas intenções; *para eles* os problema era uma questão de princípio e do próprio Deus. Mas as implicações de suas insistência sobre a lei cerimonial judaica sobre a jovem igreja cristã, tanto teológica como socialmente, seriam de fato explosivas e separatistas.

A situação foi produzida pelos ensinamentos do próprio Jesus relativos à lei, a doutrina da graça e do amor de Deus por todos os homens, por um lado e; por outro lado, pela mistura entre judeus e gentios na igreja cristã primitiva. Uma coisa era pregar a graça somente para os judeus (e pode ser admitido que os judeus cristãos entenderam mal os requerimentos do reino, ainda que adorassem a Cristo); assim, tarefa completamente diferente era pregar o Evangelho de Cristo e a liberdade aos judeus, gregos, sírios e a outras pessoas na mesma congregação, especialmente se ainda estivessem numa sinagoga judaica. Afinal de contas um judeu era circuncidado, conhecia a glória de Israel, conhecia o orgulho do judaísmo com seu único Deus e sua alta moralidade; mas um pobre gentio, o que ele tinha? Um judeu poderia facilmente resumir isto para si: falsos deuses, fornicação, imoralidade, bebedeira, etc. Obviamente não seria suficiente apenas abandonar estas práticas e simplesmente crer — isto seria realmente uma graça barata — mas se alguém desejava de fato ser um cristão como o próprio Jesus, ele deveria primeiramente ser um judeu e então um judeu e um cristão. Sem dúvida alguma, muitos cristãos gentios tentaram imitar seus companheiros judeus, ou pelo menos tentavam não ofendê-los, mas em se tratando da circuncisão, particularmente nos adultos, com sua acompanhante irritação, aborrecimento e inconveniência, especialmente quando os apóstolos disseram não haver "nem circuncisão nem incircuncisão no reino", a relutância para que um gentio aceitasse ficou de fato muito forte. Assim, o problema finalmente resumiu-se à circuncisão e em algumas outras questões (At 15), e nem mesmo o Concílio Apostólico resolveu a questão. Por isto que se torna infrutífero debater agora se Gálatas foi escrita antes ou após o Concílio — a questão era tão emocional e tensa que vários concílios e epístolas apostólicas dificilmente poderiam trazer completa paz.

A tensão se tornou mais acirrada pelo fato de as primeiras igrejas na Palestina serem judaicas (Cristo veio para os judeus, também; o reino era para *todos* os homens). O próprio Paulo disse "primeiro do judeu e também do grego" (Rm 1.16); e pelo método de Paulo e seus cooperadores, visitar as sinagogas judaicas fora da Palestina, como seu primeiro contato para pregar o Evangelho numa área ou cidade. Nestas sinagogas estavam também homens que foram dedicados convertidos ao Judaísmo (At 13.43), e as pessoas descritas como "homens tementes a Deus", gentios que eram "prosélitos do portão" e não completamente convertidos ao Judaísmo ou envolvidos na sinagoga, mas que gostavam de seu alto caráter moral e do monoteísmo. Este "povo marginal" foi tfeito por encomenda para a nova igreja. Mas Paulo tentou ser "todas as coisas para todos os homens" e pregando para os judeus (ainda que houvesse gentios na audiência) ele mostrava freqüentemente que os profetas, João Batista e o próprio Jesus ensinaram que todo AT era preparatório para o Messias e o novo reino (At 13.26-41). Ao mesmo tempo, Paulo deixou claro que o Evangelho não era um apêndice ao Judaísmo, nem mero suplemento à

lei, mas o fim e o cumprimento da lei e a própria antítese dela. O novo reino iria além das fronteiras de Israel, não apenas nacionalmente, mas também teologica e socialmente — ainda que Jesus, o Messias, tinha vindo da linhagem de Davi, agora "por meio dele, todo o que crê é *justificado de todas as coisas* das quais vós não pudestes ser justificados pela lei de Moisés" (At 13.39).

As portas da nova igreja estavam abertas a qualquer um — judeus, judeus prosélitos, gentios, publicanos, pecadores — *e qualquer um tinha acesso direto a Deus por intermédio de Cristo pela fé*. Paulo estava dizendo em voz alta o que estava há tanto tempo nos pergaminhos e rolos do AT, no Pentecoste, no ministério de Jesus, na chamada de publicanos como apóstolos, e ele estava o praticando numa nova situação social. Como resultado, um grande número de pessoas de todos os tipos, gentios e escravos, vieram para a igreja *sem a circuncisão*, não por intermédio da sinagoga, nem por obedecer todas as leis e costumes do AT, mas diretamente. Este povo veio "tal qual estou, sem objeção"; eles tomaram os apóstolos em suas palavras. Mas isto era demais para os judeus que haviam crescido no Judaísmo e seus pensamentos e atitudes vieram à tona. Ninguém queria negar ao gentio o privilégio de se tornar membro, mas certamente que havia muito mais do que simplesmente crer. Talvez não fosse apenas porque eles, sendo judeus, tiveram de suportar o fardo da lei por todos aqueles anos "até que Cristo viesse", mas também pela grande glória e a validade do AT, (embora Lucas escreva que "os judeus, vendo as multidões [em Antioquia da Pisídia], encheram-se de inveja" (At 13.45). O AT não veio de Moisés pela vontade de Deus? Todas as alianças de Deus, seus rituais, simbolismos e seu relacionamento com a comunidade de Israel, e tudo mais, deviam ser descartados porque Jesus veio? E os homens de Deus do passado, os filhos de Abraão, deveriam simplesmente desaparecer da história?

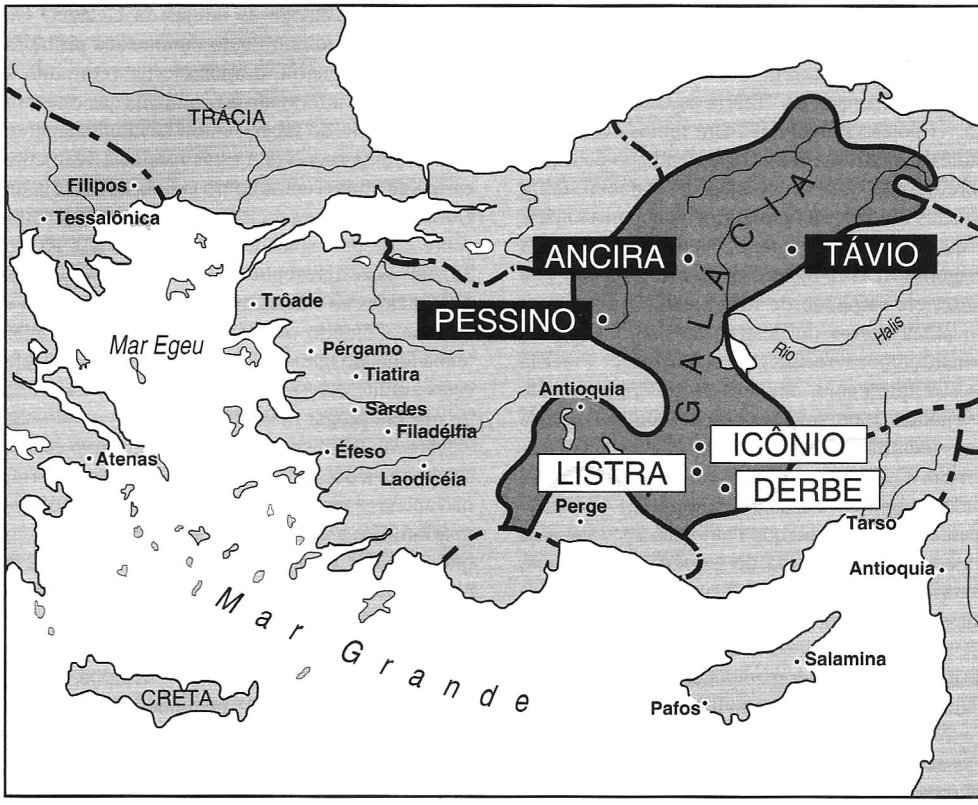
Não é surpresa, então, que judeus de espírito resoluto, se tornassem em vigorosos judaizantes. Eles vieram de dentro da nova igreja. Consegue-se perceber, a partir de suas atividades em Atos, que eles não eram das sinagogas ou congregações nas igrejas missionárias, mas eram homens de outras igrejas que seguiam Paulo, tentando atrapalhar seu trabalho. Uma vez que eles eram principalmente de origem judaica, não é impossível que possa ter havido alguns prosélitos gentios mal orientados entre eles, que tenham sofrido as exigências do Judaísmo e tenham sido circuncidados quando se juntaram à igreja cristã, e queriam que os outros gentios fizessem o mesmo. Lucas os chama simplesmente "judeus incrédulos" (At 14.2). Era fácil para eles agirem na igreja que estivesse num estágio de transição de um grupo judeu nacionalista para uma membresia judaico-gentílica, caso a maioria fosse de judeus ou gentios, dependendo da congregação. Os judaizantes raciocinavam como segue: eles não vinham para destruir o trabalho de Paulo ou do Evangelho, mas para cumprí-lo e completá-lo (Gl 3.3). A vinda do Messias apenas culminou e santificou o AT. Israel era ainda a mais importante nação e sempre seria Israel. Apenas os gentios poderiam se ligar a Israel, já os israelitas nunca poderiam se ligar aos gentios. O sábado, a circuncisão e todas as outras ordenanças estavam ainda valendo. Eram alianças entre Deus e seu povo para sempre. Cristo jamais libertou os homens da lei; ele a confirmou. Apenas a fé, sem circuncisão, sem a lei, deixaria o Cristianismo incompleto. De fato, Paulo e seus cooperadores eram falsos apóstolos, eles não estavam falando completamente a verdade. Os outros apóstolos nunca tinham dito tais coisas, mas apenas Paulo era o libertino. Assim, seus ensinamentos não resultariam em tragédia moral, em qualquer ato imoral e perigoso? A fé não levaria a permissividade em vez de liberdade? Seus ataques a Paulo, portanto podem ser analisados em três partes: (1) sobre a autoridade apostólica de Paulo, (2) O evangelho de Paulo como um evangelho incompleto, (3) o evangelho de Paulo e suas atitudes para com a lei, levará a imoralidade (Rm 3.1-5; 6.1).

Em Gálatas, Paulo respondeu a este triplo ataque. Ele sabia que eles estavam atacando o próprio coração do Evangelho. Eles estavam descrevendo o que poderia ser chamado de "cristão do Antigo Testamento", um verdadeiro israelita que acreditava na vinda do Messias e além disso guardava toda a lei. É possível que um judaizante pudesse fazer todas as coisas exigidos pela lei, inclusive a circuncisão, e, mesmo que não pensasse que estava com isso agradando a Deus de forma especial (o erro da igreja na Idade Média), cumprir a lei não causaria dano algum; mas o que dizer quanto a exigir tudo isto de um gentio antes mesmo de ele ser considerado um bom cristão? Esta era uma questão importante. Foi defendida pelos judaizantes supostamente sobre bases teológicas ou das Escrituras. A fé não seria suficiente para dar certeza acerca da graça e salvação de Deus. Além de aceitar a Jesus Cristo como o Messias, um novo convertido também deveria juntar-se à nação judaica e observar suas leis e costumes que vieram de Moisés, geralmente resumidas na recusa

em comer com os gentios (Gl 2.11-14; 4.10). O cristão precisa ser salvo pela fé *e* pelas obras, fé *e* Judaísmo, lei *e* graça estão no mesmo nível. Na Igreja de Jerusalém, a tendência judaizante não se tornara um problema porque os cristãos todos eram de origem judaica e todos tinham sido circuncidados antes de se converterem. Talvez eles até mesmo continuassem em seus velhos caminhos. Em Antioquia e na Ásia Menor a situação era diferente. Nos campos missionários os gentios geralmente eram em maior número que os judeus. Barnabé e Paulo não insistiam na circuncisão em seus ensinamentos e pregações, visto que a fé tornava a pessoa um membro do reino (Gl 3.26). Para fazer alguma outra coisa, a graça universal de Jesus deveria ser destruída e a fé substituída pelas obras. Isto significaria que os judeus que tinham se tornado cristãos teriam uma vantagem sobre todos os gentios e os gentios teriam uma desvantagem perante Deus. Toda a carta aos Gálatas é, na realidade, desenvolvida em torno deste argumento. Paulo diz que os cristãos não têm a escolha de ser os dois, antes, seria ou isto ou aquilo - a escolha está sempre entre a lei ou a graça, fé ou obras, Moisés ou Cristo (5.2-6). Para Paulo, a mistura de uma minúscula exigência da obediência do homem a qualquer lei abalaas fundações da salvação somente pela graça. A graça exclui qualquer obra, não apenas atos públicos facilmente vistos, mas o mais insignificante ato privado, caso motivado pela salvação pelas obras. Qualquer que seja a obra, na doutrina da salvação, seria do maligno e destruiria a única esperança e conforto do homem quanto a certeza da salvação. O coração do Cristianismo, para Paulo, é a livre graça de Deus em Cristo Jesus, e qualquer outra coisa adicional é um golpe de espada no coração do Cristianismo. É por isto que o termômetro de Paulo subiu tanto contra estes falsos ensinadores, não apenas porque sua doutrina era uma perversão do Evangelho, mas porque ela soava tão razoável e natural para os cristãos judeus que, por sua vez, intencionavam impor estas exigências impossíveis sobre os cristãos gentios. A armadilha judaizante é uma antiga cilada, muitos cristãos no passado tinham caído nela e, sem dúvida, muitos mais ainda cairão. É difícil descobrir o lugar exato e distinto entre a lei e o Evangelho. Apenas a fé não significa "nada de obras" — estas são do Espírito (Gl 5) — mas isso significa que o Evangelho salva, não a lei, os costumes ou as cerimônias. Paulo encerra Gálatas com um comentário sobre este ponto-chave. *Tanto* judeus *como* gentios se uniram a Cristo e à nova igreja sobre bases iguais. "Nem a circuncisão é coisa alguma" ele diz, "nem incircuncisão, mas sim o ser uma *nova criatura*... paz e misericórdia sobre eles e sobre o Israel de Deus" (6.15-16). O termo Israel tinha de ser redefinido para ambas as partes. O Messias havia chegado.

5. Destino e leitores. A epístola começa com as palavras: "Paulo apóstolo... e todos os irmãos que estão comigo, às igrejas da Galácia" (1.1,2). Esta carta é a única espístola paulina que é especificamente dirigida a um grupo de igrejas, ao menos quando consideramos a aos Efésios como uma circular. Quem eram os "gálatas"? Onde estas igrejas estavam localizadas? As respostas destas questões causaram uma grande discussão na metade do século passado e influenciaram os eruditos quando determinavam a data e os leitores da carta.

A nomenclatura "Galácia" foi usada por séculos para designar um território na parte norte e central da Ásia Menor, para o qual um grande número de gauleses migrou (ou invadiu), vindos da Europa em cerca de 275 a. C. (compare o Latim *Gallia* com gaulês). Por volta de 230 a.C. o território assumiu fronteiras mais definidas e estes gauleses, ou gálatas viveram nesse pequeno reino, tiveram seu próprio governo e desenvolveram seus próprios costumes. Em 25 a.C. o território foi tomado pelo Império Romano e transformado numa província romana. O rei Amintas (36-25 a.C.) foi o último regente do antigo território da Galácia, mas antes de sua morte ele adicionou ao seu pequeno reino algumas partes da Frígia, Pisídia, Licaônia e até mesmo da Isauria. Os romanos adicionaram alguns outros territórios adjacentes à Antiga Galácia, juntaram toda a área com o território ao sul e nomearam toda a região como "Galácia". É possível, então, que nos dias de Paulo, durante os tempos romanos, havia duas "Galácias", sendo a primeira a Antiga Galácia na parte setentrional da Ásia Menor, e a segunda seria o território reorganizado do norte e do sul, ambos chamados de Galácia. Os estudiosos da Bíblia chamaram o território da Antiga Galácia de "Território Hipotético", Galácia Geográfica, Galácia Verdadeira, Galácia Etnográfica e Galácia Setentrional. O largo território que Roma organizou foi denominado como Galácia Política, Galácia Provincial, "Província Hipotética" e Galácia do Sul. Ainda que os estudiosos falem de uma Galácia do Norte e uma Galácia do Sul, uma pessoa não seria enganada pelos termos, como se não houvesse uma Galácia ao Norte e outra ao Sul. Deveria ser lembrado que a província da Galácia



As cidades possivelmente envolvidas nas teorias da Galácia do "Norte" e do "Sul".

incluía ambas as Galácias e o novo território ao Sul. A situação pode ser ilustrada ao se traçar uma linha horizontal dividindo o estado de Illinois, e então, aceita-se hipoteticamente que a parte norte do estado, foi estabelecida como um território nos dias dos antigos pioneiros e foi chamada de Illinois, mais tarde, a parte de baixo do atual estado de Illinois foi incluída no estado, e agora todo o estado é conhecido como Illinois. De igual modo, toda a região da Galácia era chamada de Galácia pelos romanos.

A questão realmente importante na carta aos Gálatas é: De que modo Paulo e Lucas utilizam o termo? Paulo estava se referindo ao território da Antiga Galácia, ou talvez estava usando o termo no sentido de província romana?. Ou para colocar a questão de uma maneira mais específica: o apóstolo estaria se referindo às igrejas anônimas no antigo território da Galácia no Norte, ou estaria se referindo às igrejas de cidades como Derbe, Listra e Icônio, as quais ele fundou em sua primeira viagem missionária? A resposta esta questão é importante visto que diz respeito ao povo a quem a carta foi endereçada, a data e o ambiente histórico. Se a epístola não foi escrita até Paulo ter visitado o território norte da Galácia, na sua segunda ou terceira viagens, ou logo após o Concílio Apostólico, a epístola teria uma data muito posterior e teria sido escrita para leitores desconhecidos. Se, por um outro lado, o termo "Galácia" refere-se às cidades que ele visitou na primeira viagem missionária, é possível datar a epístola mais cedo, até mesmo considerá-la uma das primeiras cartas que o apóstolo escreveu.

O primeiro ponto de vista é conhecido pelos estudiosos bíblicos como "A Teoria da Galácia do Norte". Foi defendido inicialmente pelo experiente erudito J. B. Lightfoot num comentário sobre Gálatas (1980), e assumiu que a visita de Paulo à Galácia ocorreu durante a segunda e terceira viagens quando ele viajou pela região da Frígia e Galácia (At 16.6). Este ponto de vista defende que Paulo viajou a cidades como Pessino, Ancira, Távio e, finalmente, chegou a Trôade, após uma longa jornada. Atos 18.23 indica que ele fez uma rota similar em sua terceira viagem missionária.

Hoje, entretanto, a maioria dos estudiosos acredita que Paulo escreveu sua carta para às igrejas na parte sul da província da Galácia. Esta proposição tem sido chamada de "Teoria da Galácia do Sul" ou "Hipótese Provincial". Um famoso estudioso inglês, Sir Willian Ramsay, defendeu o conceito, acreditando que "às igrejas da Galácia" eram aquelas fundadas na primeira viagem missionária e que, mais tarde, foram revisitadas em outras viagens (At 16.1-6; 18.23). Se este conceito está certo, ele responde de forma natural a algumas questões acerca do destino da carta. Algumas considerações fortalecem a hipótese: (1) Ela mostra que Paulo, em seus escritos, geralmente usa nomes de províncias e distritos romanos, nunca uma identificação territorial (Acaia, Macedônia, Ilírico, Dalmacia, Judéia). No sentido romano, Judéia significava toda a Palestina. (2) Aparentemente seria estranho que Paulo não apelasse para a decisão significativa do Concílio Apostólico, autoridade que ele poderia facilmente ter usado em sua defesa do Evangelho contra os judaizantes, se ele tivesse escrito a carta após o concílio. O fato de o concílio não ser mencionado provavelmente significa que ele ainda não havia acontecido. (3) Tem sido sugerido a Teoria da Galácia do Norte não explica por que os judaizantes não invadiram as importantes igrejas na Galácia do sul. (4) A evidência interna da própria carta parece indicar que Paulo está falando para as igrejas na parte sul da província romana da Galácia. As atividades de Paulo até o tempo da escrita, tal qual já vimos, podem ser explicadas de forma bem mais fácil, se a carta foi escrita mais cedo. Caso tenha sido escrita antes do primeiro concílio da igreja, poderia também explicar facilmente a discussão de Paulo com Pedro (Gl 2.11). (5) Barnabé é mencionado na carta como uma pessoa bem conhecida dos leitores, mas ele estava com Paulo, segundo o que se sabe, apenas na primeira viagem missionária. (6) Em 1 Coríntios 16.1, onde Paulo fala da Galácia, ele evidentemente tem em mente a parte sul, porque Derbe é incluída (At 20.1-4). (7) A doença de Paulo (Gl 4.13) pode ser explicada facilmente se ele estivesse falando do sul da Galácia, uma vez que ele dificilmente, como um homem doente, iria à parte norte da província, uma região seca e desolada. (8) O problema da fé versus obras com os judaizantes foi proeminente no sul da Galácia, como é provado por Atos 16.1. Não há evidência alguma de que os judaizantes tivessem ido à Galácia do Norte.

Por todas estas razões, a maioria dos estudiosos segue a teoria mais natural para responder essas questões: Para quem Paulo escreveu esta carta? Onde estavam as igrejas da Galácia? Os judaizantes seguiram Paulo durante sua primeira viagem missionária, e após ele ter retornado a Antioquia foi informado do problema que estavam causando. Ele, ao saber, sentou-se imediatamente e começou a escrever a estas igrejas a veemente carta que conhecemos como Gálatas. A Teoria da Galácia do Norte precisa firmar suas evidências sobre duas passagens muito obscuras (At 16.6 e 18.23). Isso apresenta também algumas outras dificuldades ao entendimento dos termos Frígia e Galácia. Contudo, não há evidências de que Paulo tenha fundado igrejas na parte norte da Galácia, ele estava muito mais interessado em ir para a Europa do que em pregar nesta área.

Alguns estudiosos defendem que Paulo estava se opondo a dois grupos de oponentes nesta carta; não apenas a uma tendência judaizante ou judaica, mas também a um elemento gnóstico. Eles dizem que algumas declarações anti-gnósticas podem claramente mostrar isso, como em 4.8-11; "como estais voltando, outra vez, aos rudimentos fracos e pobres, aos quais de novo quereis ainda escravizar-vos? Guardais dias, e meses, e tempos, e anos. Receio de vós tenha eu trabalhado em vão para convosco". Suas palavras em 4.19-21 parecem apoiar esta idéia porque ele ataca com toda sua mente contra todo desejo e ação de libertinagem carnal. O Espírito de Deus, diz Paulo, não os mendigantes elementos espirituais, está no controle do homem e seu destino por intermédio do poder do amor e da fé (cp. Marxssen, págs. 50-54). Pode ser verdade que ambos os elementos possam ter sido expressos nas igrejas da Galácia, talvez até mesmo uma combinação dos dois. Estudiosos têm demonstrado conclusivamente que a tendência judaico-gnóstica existia no início da igreja.

6. Data e local de escrita. A data e o local da escrita seguem o mesmo caminho da identificação dos receptores de Gálatas. Aqueles que defendem a Hipótese da Galácia do Norte, fixam a carta aos Efésios durante a terceira viagem missionária, época em que Romanos foi escrita. Outros, que discordam desta teoria, acreditam que ela pode ter sido escrita durante a segunda viagem missionária, cerca de 52 d.C.

Os eruditos que defendem a Teoria da Galácia do Sul geralmente colocarm a escrita pouco antes do Concílio Apostólico. Aqueles que acreditam que a carta foi escrita antes do Concílio, colocam-na em Antioquia da Síria, enquanto que aqueles que acreditam que ela foi escrita durante a segunda ou terceira viagens missionárias, preferem Corinto

ou Éfeso como o local da escrita. Levando tudo isso em conta, parece melhor colocar data da escrita de Gálatas por volta de 48 d.C., pouco antes do Concílio Apostólico. Segundo este conceito, Paulo escreveu a carta às vésperas do Concílio, a fim de cuidar da emergência na Galácia. É possível que Paulo não soubesse que tal Concílio aconteceria, nem mesmo seu resultado. O discurso de Pedro em Atos 15.7-11 pode também ter levado em consideração os conceitos declarados em Gálatas. É admissível que nem todas as evidências demandam que a carta tenha sido escrita antes do Concílio Apostólico e alguns dos problemas na cronologia são difíceis. É preciso concordar que o argumento que diz que Gálatas fala do Concílio Apostólico não é muito forte. Se Paulo estivesse detalhando sua visita a Jerusalém, ele certamente não excluiria uma menção específica ao Concílio.

7. Tema e Propósito. O tema de Gálatas é a *liberdade cristã* em termos de salvação pela graça e liberdade da lei como caminho para a salvação. Nisto o tema compartilha do objetivo da grande carta aos Romanos. Um outro modo de perguntar sobre a principal questão da carta é: Qual o lugar da lei na teologia cristã? A salvação cristã é uma questão de fé *e* obras, ou fé *sem* obras? Ninguém nega que a fé foi dada por Deus e, portanto, é divina. Mas a nova ênfase paulina na graça e na fé eliminaria a lei completamente? A resposta de Paulo é negativa e suas declarações acerca do relacionamento entre lei e Evangelho, na carta, acabam se tornando um tema dominante. A lei tem seu lugar no plano de Deus, mas não pela velha e farisaica ou legalista abordagem. A lei diz o que é pecado. Se não há lei, ninguém pode transgredi-la, e se não há transgressão contra a lei não há pecado.

Além disso, para Paulo, a lei conduz um homem ao desespero e o obriga a se lançar sobre a graça de Deus em um grande ato de fé. Um legalista honesto sabe, por experiência, que nunca pode obedecer completamente à lei de Deus e que a lei apenas condena. Somente a graça e a fé dão verdadeira vida e liberdade ao homem todo. Nesta carta, então, o grande tema do apóstolo é a liberdade cristã que exalta a graça de Deus.

Os judaizantes tentaram responder a esta questão acerca da lei e do Evangelho optando por um sistema legalista. Seu argumento era tênue e racional. Se um judeu se torna cristão, naturalmente ele deve trazer o Judaísmo consigo para a fé cristã. Os judeus não estavam lá primeiro? A lei não veio de Deus? Era muito simples. Um judeu precisa permanecer sempre judeu. Por outro lado, se um gentio desejasse vir a ser um discípulo de Cristo, ele teria de ser um judeu para ser qualificado. Todas as promessas de Deus, mesmo a promessa do Messias, não foram prometidas somente aos judeus? O Cristianismo, bem como o Judaísmo, eram para os judeus apenas. Esta era uma nova forma de escravidão, pior que a anterior. Isto também colocaria sobre o homem obrigações que ele não poderia suportar e retiraria todo o amor por Deus e pelo homem de seu coração. As esperanças que os pobres gentios tinham, foram despedaçadas. Tudo na carta tem a ver com o tema da liberdade na graça de Deus, a autobiografia de Paulo, seu desentendimento com Pedro, as obras de um cristão (Gl 2.19-21), o caso de Abraão, os desejos da carne e a compulsão do Espírito, a doutrina do amor, ou do perdão (6.15). O apóstolo escreve duramente contra a loucura da salvação pelas obras: "Todos quantos, pois, são das obras da lei estão debaixo de maldição; porque está escrito: Maldito todo aquele que não permanece em todas as coisas escritas no livro da lei, para praticá-las. E é evidente que, pela lei, ninguém é justificado diante de Deus, porque o justo viverá pela fé. Ora, a lei não procede de fé, mas: Aquele que observar os seus preceitos por eles viverá. Cristo nos resgatou da maldição da lei, fazendo-se ele próprio maldição em nosso lugar, porque está escrito: Maldito todo aquele que for pendurado em madeiro" (3.10-13). Cada questão, de algum modo, está ligada ao tema.

O propósito da carta está ligado ao tema. Paulo desejava combater o legalismo e os judaizantes. Sempre existira o legalismo, e sempre existirá, ele tira o coração do Cristianismo e troca por um feito de pedra. Apenas o Espírito dá vida. O coração do Cristianismo é a livre graça de Deus em Jesus Cristo. Deixe que a lei faça o honroso trabalho de mostrar a um homem seu pecado, mas não permita que ela salve um homem do pecado. O propósito de Paulo era evitar que o novo reino se tornasse uma outra seita judaica — ele pregava o Evangelho universal da graça almejada por todo homem (Gl 3.26). Os judaizantes não estavam apenas ensinando a coerção à lei mosaica, mas também uma obra de justiça. Paulo desejava manter os novos cristãos convertidos fiéis ao Evangelho da liberdade, o qual Cristo tinha ensinado e confirmado na cruz. Sua carta aos Gálatas, como aconteceu na Galácia, bloqueou o caminho de muitos homens que desde então trocariam o Cristianismo por um novo Paganismo, ou um novo tipo de Judaísmo. Este seria o novo desafio para todo homem que aceitava a graça de Deus, a verdade do Evangelho e a alegria e a liberdade que as acompanham.

8. Conteúdo e esboço. O conteúdo da carta aos Gálatas merece uma atenção *pessoal* do cristão. Este não é apenas um ensaio polêmico ou teológico, onde debatedores — como faziam os gregos — podem assumir qualquer lado sem impunidade. O assunto deste tratado sobre o Evangelho envolve *cada homem* e sua salvação ou condenação eternas. As notícias dos bons resultados dos judaizantes causaram grande tumulto e até mesmo uma ira tempestuosa no coração do apóstolo. Ele repartiu sua ira entre os judaizantes por pregar tal heresia, e entre os gálatas por acreditarem nela. Não foi apenas porque os gálatas perderiam sua liberdade, mas porque perderiam seu Deus e sua eterna salvação em Jesus Cristo. A justificação pela fé em vez de pelas obras precisa permanecer a todo custo.

A carta começa com as saudações normais aos leitores. Não há indicações sobre o discurso que estava por vir. Os dois primeiros capítulos formam a defesa da autoridade apostólica de Paulo. O melhor jeito de ilustrar seus pontos é relatar suas próprias atividades e mostrar que o Evangelho veio por revelação de Deus e não de Paulo ou outro apóstolo, pois se um apóstolo pode ser atacado, todos o podem. Assim, ele está tão certo da liberdade do Evangelho que chegou a se opor ao respeitado e renomado apóstolo Pedro, devido a seu vacilo entre judeus e gentios. Os capítulos 3, 4 e 5 estão carregados com a defesa do Evangelho de Paulo — ensinando a verdade positiva como oposta ao erro. Ele demonstra sua doutrina da justificação pela fé para refutar os judaizantes e, como um veículo do Espírito, trazer os gálatas de volta de sua apostasia. Os próprios gálatas sabiam que não receberiam a salvação por guardarem a lei — alguns deles nunca haviam seguido lei alguma. O mesmo é verdade, diz Paulo, acerca dos grandes heróis do AT, particularmente Abraão, o patriarca dos judeus. O propósito da lei nunca foi salvar, mas convencer o homem que sua salvação vem de Deus. No capítulo 5 o apóstolo defende o outro lado da moeda - ele luta contra o antinominiano que diz: "Sim, Paulo, deixe-nos ensinar a fé e não a lei e as obras - o que você fará com isso? Não abrirá todas as comportas do pecado e do desejo humano? Se não há lei e todo homem é livre, a imoralidade, a ira, o assassinato e qualquer outra paixão humana pode ocorrer livremente, de modo que a última situação será pior que a primeira?" Paulo ilustra cuidadosamente que, pelo contrário, o Evangelho, como uma linda árvore, resulta em vários tipos de frutos do Espírito. Boas obras não tornam um homem bom, mas um homem bom faz boas obras. Esta é a verdadeira liberdade — fazer a vontade do Espírito de Deus pelo impulso do Evangelho. Há, diz Paulo, muitas obras da carne, mas o cristão está sob a graça e é capacitado pelo próprio Espírito de Deus para fazer o que é bom, um grandioso poder maior que qualquer atitude ou desejo humano. No final da carta o apóstolo toma a caneta do amanuense e atesta a veracidade do documento, escrevendo seu próprio nome com sua própria mão.

Uma defesa da liberdade cristã. Esboço.

Tema: Liberdade do cristão — a doutrina da *justificação somente pela fé versus salvação por fé e obras* (não F x O, mas F x F e O)

I. *Introdução* (1.1-5)
   1. O escritor e os destinatários (1.1,2)
   2. A saudação apostólica (1.3-5)

II. *O apóstolo defende a liberdade Cristã ao defender sua autoridade apostólica* (1.6—2.21)
   1. A defesa de Paulo constitui o propósito e a ocasião da carta (1.6,7)
   2. Paulo nunca foi um mero lisonjeador de homens (1.8-10)
   3. Ele recebeu seu Evangelho diretamente por revelação do próprio Jesus Cristo e não por intermédio de homens (1.11-20)
   4. O tempo que ele esteve na Síria e Cilícia mostra que os cristãos da Judéia não o conheciam pessoalmente. Isto significa que ele é um apóstolo e que o Evangelho é verdadeiro (1.21-24)
   5. O relacionamento de Paulo com os outros apóstolos e com os judaizantes mostra que seu Evangelho é verdadeiro (2.1-10)
   6. Sua advertência ao apóstolo Pedro deveria convencer a todos de sua sinceridade (2:11-16)
   7. O testemunho pessoal de Paulo sobre seu apostolado e sua doutrina (2.17-21)

III. *O apóstolo Paulo defende e explica a doutrina da justificação somente pela fé.* (Caps. 3; 4)
   1. Primeiramente, Paulo admoesta os gálatas novamente (3.1-5)
   2. Paulo cita o exemplo da fé de Abraão para mostrar a tolice dos gálatas. (3.6-9)
   3. Paulo explica a justificação pela fé ao falar que Cristo foi feito maldição (3.15-18)

4. Paulo fala de justificação sob a figura da aliança ou testamento (3.15-18)
5. O apóstolo insere algumas declarações em seus argumentos sobre o propósito e o uso da lei (3.19-22)
6. Paulo oferece um argumento resumido, no qual une todos os crentes como sendo um, não sob a lei, mas no Evangelho de Cristo (3.26-29)
7. Paulo fala de justificação pela fé com a figura de um herdeiro (4.1-7)
8. Paulo insere outra advertência aos gálatas, por deixarem a doutrina da justificação (4.1-7)
9. Um apelo pessoal (4.12-20)
10. A alegoria dos dois filhos (4.21-31)

IV. *O apóstolo Paulo relaciona a doutrina da justificação pela fé com a vida cristã* (Caps. 5; 6) (Definição paulina de boas obras e defesa do Evangelho contra imoralidade).
1. Paulo declara novamente suas razões por que os gálatas deveriam aderir rapidamente à doutrina da justificação (5.1-12)
2. O apóstolo declara sua definição de lei e boas obras para a pessoa justificada (5.13-26)
3. Responsabilidade individual pelo crescimento ético (6.1-10)

V. *Comentários conclusivos da carta aos Gálatas* (Recapitulação) (6.11-18)
1. Paulo diz que ele escreveu a carta pessoalmente (6.11)
2. Ele fala uma vez mais sobre o problema na Galácia, comparando os falsos mestres e ele mesmo (6.12-15).

9. Características e traços especiais. Toda a carta é "especial" e um "evento destacável" no Cristianismo. Para um entendimento mais claro do Cristianismo não há introdução melhor que Gálatas. Ela é altamente doutrinária, mas também extremamente pessoal. A ingenuidade dos gálatas para com tal erro é uma afronta pessoal ao apóstolo, o qual tinha sido instrumento de Deus para trazer-lhes ao evangelho. Quase um terço do Evangelho é uma declaração da biografia pessoal. O próprio Paulo era um objeto de ensino do Evangelho e freqüentemente usa este método (cp. 1Tm 1.1-12). Nem mesmo o leitor casual pode deixar de perceber o fervor da fé pessoal: "estou crucificado com Cristo... vivo pela fé no Filho de Deus, que me amou e a si mesmo se entregou por mim" (Gl 2.19-20).

A epístola é uma refinada defesa da fé crista. "O tom do livro é militar. Ele crepita com indignação, embora não com ira causada por ressentimento pessoal, mas por princípio espiritual. 'Ainda que nós, ou mesmo um anjo vindo de céu vos pregue evangelho que vá além do que vos temos pregado, seja anátema' (Gl 1:8), Paulo grita reprovando aos gálatas por aceitarem o erro legalista" (Tenney). Ele estava respondendo àqueles que o desafiaram em dois sentidos: A veracidade do Evangelho e o direito de Paulo de pregá-lo.

A carta é também altamente emotiva. As palavras fluem como um rio torrencial na montanha. Ele inicia sentenças que não tem tempo de finalizar, ele cita suas palavras para outro apóstolo, e então, parte para outra em solilóquio, à medida em que persiste no que Cristo tinha feito por ele. Ele conversa com seus leitores como se estivesse num grande palanque e seus leitores pessoalmente diante dele. Algumas vezes ele está irado e inflamado, outras, suplicante e conciliador. Ele fala da glória de Cristo e sua doutrina, mas também da beleza dos frutos do Espírito. Ele faz uma pergunta após outra, as quais ele mesmo responde. A carta mostra a sensibilidade de alguém que experimentou a intensidade da graça de Deus. Ele fala de um amor preenchendo toda a lei e um andar em Espírito como em um pacífico vale verdejante. Por fim, ele anuncia com forte brado o seguinte: "não vos enganeis: de Deus não se zomba; pois aquilo que o homem semear, isso também ceifará, porque o que semeia para a sua própria carne, da carne colherá corrupção, mas o que semeia para o Espírito, do Espírito colherá vida eterna" (Gl 6.7-8). A carta aos Gálatas mostra uma bela eloqüência e profunda emoção. Ela manifesta ira contra os falsos mestres, mas ternura para com os errantes, com uma ajuda instantânea ao fiel. O coração do Evangelho é descoberto na sua substância e advoga em favor de uma vida de liberdade. A carta é muito valiosa para o entendimento da Palavra de Deus. Dificilmente uma outra epístola enfatiza o "somente" - como faz esta carta - "apenas pela graça", "somente por meio da fé". Nenhuma apresentação do Evangelho pode igualar-se a esta carta, na força com que ela apresenta a grandiosa reivindicação da pura graça de Deus.

Uma outra característica especial desta grande carta, é que trabalha diretamente com os conceitos básicos do homem em seu relacionamento com Deus e sua vida na terra. Ela revela a natureza básica do homem, na qual ele tende a voltar-se da

verdade para a mentira, pois o mal parece ser mais aprazível que a verdade (1.6-9); isto aponta para a premissa básica de que o homem é recebido por Deus, a saber graça de Deus em Cristo (2.11-21); mostra a suficiência completa da expiação de Cristo pelos pecados de todos os homens e o dom da salvação mediante sua obra salvadora (2.15-16); ela revela que Deus escolhe dar seu Evangelho por meio de outros homens, os quais ele chama para serem seus embaixadores (2.6-10); ela ensina sobre o relacionamento entre os requerimentos legais e o evangelho da liberdade e responsabilidade humana (2.17-21); ela exibe uma curta, mas profunda declaração e entendimento da doutrina da justificação pela graça por meio da fé (2.15,16); ela mostra um uso e o entendimento adequado do AT (3.15-18; 4.21-31); ela fala claramente acerca da igualdade de todos os homens debaixo de Deus em Cristo (Gl 3.23-29); a unidade da igreja é enfatizada repetidamente (5.6); ela ensina sobre a obra do Espírito e seu poder na vida dos homens (5.6-25); sua admoestação ao perdão é mostrada como um fruto básico do Evangelho (6:1-5); em rumo, a carta nos ensina os elementos básicos do Cristianismo de forma curta e inesquecível.

BIBLIOGRAFIA. M. Luther, *A Commentary on St. Paul's Epistle of Paul to the Galatians* (1535); G. S. Duncan, *The Epistle of Paul to the Galatians*, *The Moffatt New Testament Commentary* (1934); S. A. Cartledge, *A Conservative Introduction to the New Testament* (1941), H. Thiessen, Introduction to the New Testament (1951); M. C. Tenney, *The New Testament: A Survey* (1953); R. Stammand; O. Blackwelder, "The Espistle to the Galatians" IB, Vol 10 (1953); M. C. Tenney, Galatians: The Charter of Christian Liberty (1954); J. A. Allan, *The Epistle of Paul the Apostle to the Galatians* (1954); W. Barclay, *The Letter to the Galatians and the Ephesians* (1958); M. Franzmann, *The Word of the Lord Grows* (1961); Feine-Belma-Kuelmmels, *Introduction to the New Testament* (1970).

L. M. Petersen

GÁLBANO (חלבנה; χαλβάνη). Trata-se de uma goma da Síria citada em Êxodo 30.34. Ele é o quarto dos perfumes sagrados do AT, chamado "puro e santo". Gálbano é a goma ou resina marrom da planta *Ferula galbaniflua*, uma herbácea mediterrânea perene. Ela tem um talo grosso, flores amarelas e folhas verdes do tipo samambaia. A goma sai da parte mais baixa do galho.

O gálbano pode ser colhido tanto em pingos simétricos quanto irregulares. Ele pode ser amarelo-esverdeados como bege, tendo um cheiro pungente e almiscarado. O valor particular do gálbano está no fato de que ele pode ter um "perfume" misturado e se mantém por longo período. Ele também é mencionado na Apócrifa (Eclesiástico 24.15).

W. E. Shewell-Cooper

GALÉ (אגי, frota). Uma grande barcaça, impulsionada por velas e remos, ou apenas por remos.

No hebraico é usado no coletivo como "barcos, frota", mas אניה, denota "uma unidade de uma frota", i.e. "um barco apenas". É o primeiro termo que é empregado em Isaías 33.21 ("barco nenhum de remo"). Obviamente, a referência é a galés movidas por remadores e usadas principalmente como navios de guerra. A passagem nos ensina que o Senhor é a defesa de Jerusalém. Ela será como uma grande cidade protegida por canais, dentro dos quais nenhum navio hostil (galés) poderia se aventurar. Deste modo a galé da antiguidade poderia ser tanto pequena como grande, e era geralmente tripuladas por remadores, (remeiros, Ez 27.8). É também interessante observar que a raiz hebraica do termo em discussão é atestada como um termo cananita nas cartas Amarna: *anaya* (245.28).

K.L.Barker

GALEEDE (גלעד, LXX, βουνὸς μάρτυς, monte de testemunha). O nome hebraico que Jacó deu ao monte de pedras erigido como memorial, ou testemunha, do pacto de reconciliação e não agressão entre ele e seu sogro (Gn 31.44-54). Labão chamou o monte de pedras *Jegar-Saaduta*, que significa "monte de testemunha" em aramaico. Jacó e Labão selaram seu pacto com uma refeição comum. A construção de um monolito ou um monte de pedras como memorial de um importante evento ou tratado era comum na história de Israel (cp. Gn 28.18; Js 4.3; 9; 22.26-28). Pode ser que, desta história, provenha o nome do território na Transjordânia chamado Gileade.

D. H. Madvig

GALERIA (אתיק, etimologia e significado incerto; sugere algo como *galeria*, *pórtico*, *sacada*, *varanda*, *colunata*). Uma sacada longa e fina (?).

A palavra hebraica ocorre em Ezequiel 41.15s.; 42.3,5, como parte da descrição do Templo que Ezequiel viu numa visão. Estas "galerias", juntamente com outras partes, distingüiram o Templo

da visão de Ezequiel do de Salomão. Alguns têm comparado a estrutura deste edifício, aparentemente com terraços ou andares superiores, com o modelo de zigurato da Babilônia ou templo torre de plataforma.

A KJV também traz "galerias" (Ct 7.5), mas isto provavelmente deveria ser corrigido para a palavra "cachos" ou "mechas de cabelos" (cp. RSV e ARA "cabeleira"). Uma palavra hebraica diferente está envolvida (רהט, que também tem um significado incerto).

K. L. BARKER

GALGAL, GALGALA. Formas usadas pela VS Douay e pela KJV para GILGAL em 1 Macabeus 9.2.

GALILÉIA (הגליל, הגלילה, ἡ Γαλιλαία, literalmente *o circuito* ou *distrito*; *Galiléia*). A área geográfica da Palestina limitada ao norte próximo pelo Rio Litani (Leontes), ao oeste está o Mar Mediterrâneo e o Monte Carmelo, ao sul, pelo norte da Planície de Esdrelom (ainda que certas vezes a própria planície seja incluída) e ao leste pelo Vale do Jordão e o Mar da Galiléia.

I. Antigas Fronteiras. Poucas informações estão disponíveis para se determinar as fronteiras da Galiléia nos tempos do AT. O termo é empregado pela primeira vez durante a conquista de Israel de Canaã. Na região montanhosa de Naftali, a cidade de Quedes é considerada como pertencente à Galiléia (Js 20.7; 21.32; 1Cr 6.76). Durante o período do reino, a Galiléia parece incluir o território de Naftali (2Rs 15.29), a área tribal de Aser (visto que Cabul é a mesma cidade de 1Rs 9.11-13 e Js 19.27) e, possivelmente, o distrito tribal de Zebulom (Is 9.1). Pode-se concluir que a Galiléia do AT é substancialmente a mesma citada acima.

No período intertestamentário, a literatura dos Macabeus inclui o Planalto do Esdrelom na Galiléia (cp. 1Mac 5.35; 10.30; 12.47,49). Josefo descreve a Galiléia como limitada pela Fenícia e pela Síria, com fronteira ao norte e oeste com Tiro, onde está o Monte Carmelo, ao sul com Samaria e Citópolis até o Rio Jordão, e ao leste tem divisa com a Transjordânia (Jos. *War* III. iii. I). A região da Galiléia no NT parece incorporar esta mesma área (Mt 4.13-15,25; 28.16; Mc 1.28; 3.37; Lc 8.26; 17.11).

II. Descrição Geral. A região da Galiléia tem aproximadamente 96 km de norte a sul e 48 km de leste a oeste. De todas as regiões da Palestina, a Galiléia ocupa o local mais fresco, pitoresco e abundante em montanhas. O terreno é diversificado, contendo morros vulcânicos e de calcário com planícies aluviais férteis. Já foi comparado a porções piomontesas da Carolina e da Virgínia. Toda a região é abastecida por fontes, montanhas cobertas de orvalhos e um índica pluviométrico anual de 635 mm.

A. Galiléia Inferior. As fronteiras históricas e naturais da Galiléia Inferior incluem a Falha de *Esh-Shagur* ao norte (a atual Rodovia Acre-Safed), o Mediterrâneo desde Aco até o Monte Carmelo ao oeste, o Vale de Esdrelom ou as Cordilheiras do Carmelo e Gilboa (dependendo do período histórico) ao sul, e o Mar da Galiléia e o Vale do Jordão ao leste. A região é a mais plana de toda a região montanhosa da Palestina, mas é dividida em duas seções por uma série de quatro bacias que bifurcam suas montanhas baixas latitudinalmente leste para oeste devido ao cruzamento da obra e falha geológica.

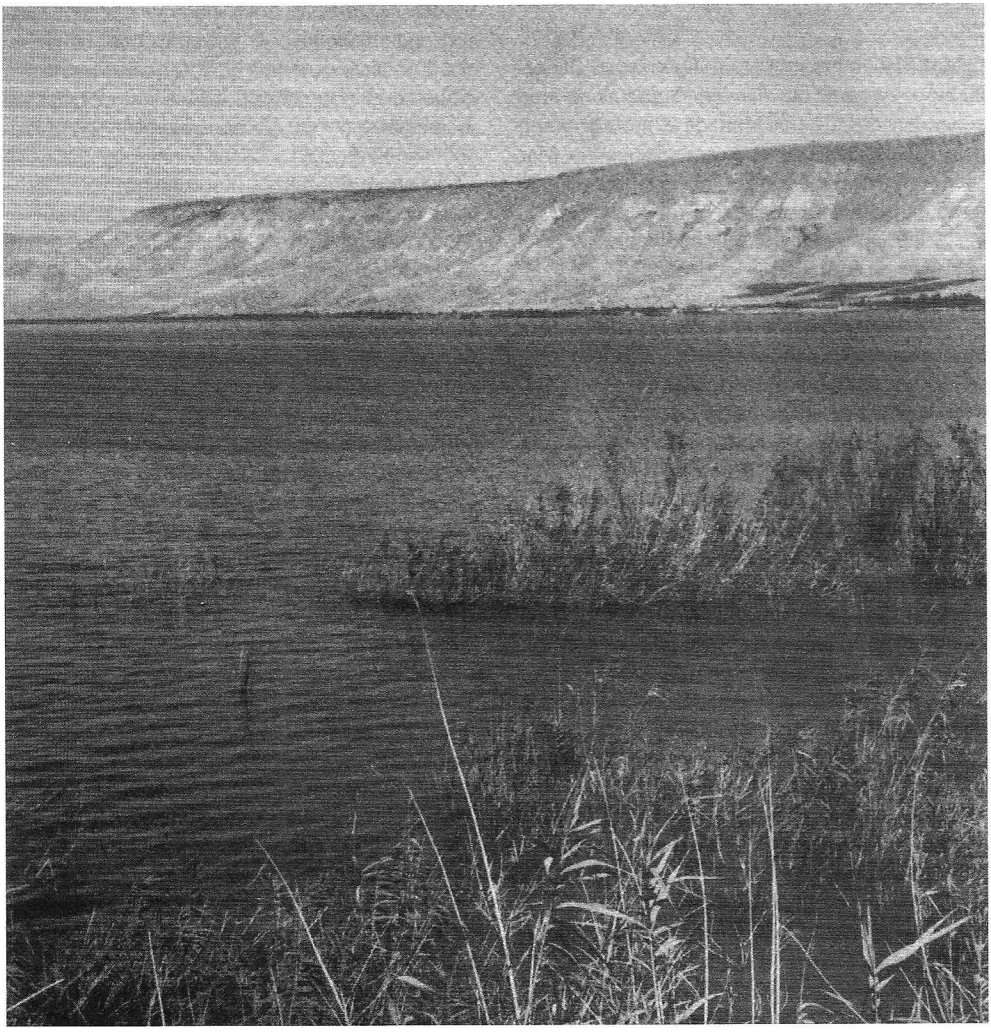
Nenhum dos nomes destes quatro vales é conhecido pela Bíblia. As bacias começam ao norte da cordilheira de Nazaré com a bacia de Tur'an. Ao norte situa-se a ladeira íngreme de Jebel Tur'an (542 m). A bacia mais larga, de Sahl el-Battuf (Bete-Netufa) constitui a segunda bacia, fazendo fronteira ao norte com montanhas de 520 m de altura. Ao norte dessas montanhas fica a bacia de Halazum (Sakhnin) com Jebel Kamana (594 m) subindo ao norte. O último vale é a longa e estreita bacia de Esh-Shaghur (Planície de er-Ramah ou Bete-Haquerem) a qual chega até a ladeira íngreme que sobe quase verticalmente 457—609 m para o platô de montanhas da Galiléia Superior. Os pontos de referência mais distintos na Galiléia Inferior são os Chifres de Hattin, o Monte Tabor e a Colina de Moriá.

A Planície de Esdrelom, geralmente considerada a porção sul da Galiléia Inferior, é o vale mais largo, bifurcando a cadeia central de montanhas da Palestina, e a única que liga a planície costeira com o Vale do Jordão. Este vale é conhecido como Vale do Armagedom (chamado conforme a posição do Megido, Ap 16.16), onde a grande batalha do fim dos tempos acontecerá. Sua extensão do Monte Carmelo a Bete-Seã (Citópolis) é de cerca de 48 km e sua maior largura cerca de 24 km. A fertilidade deste vale é comparada com a área dos deltas do Tigre e Eufrates, do Nilo e do Mississipi. Isto ocorre devido ao depósito de decomposição vulcânica, o subsolo basáltico e as muitas fontes. Dois antigos vales formam um outro mais largo.

O Vale de Jezreel, chamado de capital da dinastia de Onri, a qual se estabeleceu sobre um espigão do Monte Gilboa, formando quase um triângulo eqüilátero de 32 km, tendo os vértices para Joqueneão ao oeste, Tabor ao leste e Ibleão ao sul. A extremidade leste da Planície de Esdrelom era chamada de Vale de Bete- Seã.

A planície de Aco (Acre, Planície de Aser), na costa mediterrânea, do Carmelo até a Ladeira de Tiro, cruza o a extremidade da Galiléia Inferior e Superior. Era uma porção de Aser, mas eles nunca tomaram posse dela por inteiro. A parte larga de 16 km na Galiléia Inferior fica entre o Monte Carmelo e Aco (Acre), composto principalmente por pântanos e dunas de areias. O Ribeiro de Quisom floresce fluia através dela, vindo dela e ligando-a à Planície de Esdrelom.

B. Galiléia Superior. A Galiléia Superior difere da Inferior de muitas formas. Enquanto a elevação das montanhas da Galiléia Inferior mantêm-se abaixo de 610 m, o pico mais alto da Superior ultrapassa 914 m, Jebel Jermuque é o mais alto, com 1189 m. O platô de montanhas da Galiléia Superior inclina-se para cerca de 450-540 m acima do nível do mar, ao norte, a partir das montanhas altas do norte da bacia de Esh-Shaghur, indo acima do nível do mar ao norte, pouco antes



Muito do ministério de Cristo se desenvolveu ao redor do Mar da Galiléia. Esta é uma vista que olha através do Mar da Galiléia para as colinas de Gadara. © *Lev*

de cair dentro da garganta do Rio Litani (Leontes, Kassimiyah), que separa a Galiléia Superior das Montanhas do Líbano. Este platô de montanhas não é uniforme como na Galiléia Inferior, e não é dividido por uma série de vales. Ele é composto de cordilheiras nuas de calcário sólido e montanhas de topo plano de cré senoniano muito mole. Os contornos enrugados, interrompidos por muitos picos, dividem a área em bolsões naturais. A maioria das pessoas pensa que esta área era mais arborizada no passado que no presente. As chuvas são pesadas e consistentes, auxiliando na formação de pequenos rios: os principais são: Ga'atom, Keziv, Amud e Litani.

O Vale do Alto Jordão forma o setor leste da Galiléia Superior. Ele começa no local bíblico de Ijom (c. 548 m de altura), inicialmente com fronteira a oeste pelo Rio Litani e a leste pelo Monte Hermom (c. 2.700 m de altura). Este vale, fértil é bem umedecido, é provavelmente o Vale de Mizpa (Js 11.3,8) que formava no AT a fronteira entre Israel, Fenícia e Arã. Ele se estende aproximadamente 14,5 km até a área de Abel-Bete-Maaca e Dã, onde rapidamente desce a cerca de 91 m de altura. Aqui em Dã e Banias estão localizadas duas das fontes do Rio Jordão. Todas as fontes do Rio Jordão se jutam a cerca de 8 km ao sul de Tell-el-Kad. Durante os tempos bíblicos, elas fluíam através de um vale pantanoso por cerca de 16 km até o pequeno Lago Hulé, esboçado por massas de basalto. Hoje, este pântano e o lago foram drenados e formam o fértil Vale Hulé. O Rio Jordão alcança o nível do mar apenas ao sul deste lago e continua fluindo mais 16 km através de uma garganta de rocha balsática (as colinas estão a mais de 365 m acima do rio) até o Mar da Galiléia, situado cerca de 208 m abaixo do nível do mar. Este mar, de aproximadamente 20 km de cumprimento e 12 km de largura, situa-se em meio as montanhas da Galiléia Inferior ao oeste e as planícies de Basã ao leste. Como na Galiléia Inferior, a planície de Aco forma a região oeste da Galiléia Superior. Ele vai ao longo da costa, desde Acre até a Ladeira de Tiro (Rosh Hanigrah) por cerca de 32 km, sua largura média é de 3 km. A praia é rochosa e sem dunas de areia, não oferece portas naturais importantes.

III. História Antiga. Ainda que os documentos concernentes à ocupação da Galiléia por Israel, na época da conquista de Canaã, sejam escassos, existem traços do estabelecimento e ocupação de lugares como Megido e Bete-Seã já no período calcolítico e na Antiga Idade do Bronze (c. 4000 a 2000 a.C.). Os textos de execração egípcios, dos sécs. 20 e 19 a.C., amaldiçoam algumas cidades na área da Galiléia na Palestina (e.g. Aco, Achshaf, Bete-Seã, possivelmente Quedes e Bete-Semes). O controle egípcio posterior sobre esta região foi demonstrado por uma lista das campanhas de Tutmés III e Ramsés II, et al. A subsequente perda do controle pelos egípcios e a confusão entre as cidades-estados da Palestina estão evidentes nas cartas de El Amarna (c. séc.14 a.C.), do Egito.

A. Divisão tribal. Israel alcançou supremacia inicial na Galiléia por meio da vitória de Josué sobre a liga cananita junto as águas de Merom (Js 11.1-11). Jabin, o rei de Hazor, era o líder desta aliança. A Galiléia foi repartida entre quatro tribos (19.10-39): Aser recebeu a parte oeste com a planície costeira de Aco, Issacar se estabeleceu na parte leste do Vale de Jezreel e nos montes ao seu norte; Zebulom herdou a parte central da Galiléia, entre a Planície de Esdrelom e o Vale Sahl-Battuf; Naftali ocupou uma larga área na Galiléia leste e central. Inspeções arqueológicas demonstram que a colonização israelita ocorreu nas regiões desabitadas da Galiléia Superior e Inferior, grandemente inseguras, embora a Galiléia Superior não seja uma região que entre tanto na história bíblica. Nenhuma destas quatro tribos (exceto talvez, Issacar) obteve sucesso em expulsar os cananitas de seu distrito (Jz 1.30-33). Durante o período apóstata e anárquico dos juízes, Débora e Baraque, com homens das tribos de Zebulom e Naftali, derrotaram a opressão cananita, arremetendo-se contra eles a partir do Monte Tabor e obtiveram vitória até o Ribeiro Quisom, na Planície de Esdrelom (Jz 4). Gideão removeu as tiranias midianita e amalequita por meio de seu ataque surpresa contra eles, próximo ao Monte Moriá (cap. 6). Mas nenhuma dessas vitórias foi permanente.

B. Período do Reino. Saul, o primeiro rei de Israel, unificou as tribos e com isso trouxe a Galiléia e a *Via Maris* (a maior rota de comércio) para debaixo do seu controle. A balança de poder logo se inclinou para os filisteus, os quais confinaram os israelitas na região montanhosa. Davi libertou Israel da ameaça filistéia e fez de Israel a principal nação do Oriente Próximo. A Galiléia, assim, passou para o controle de Davi. Em pagamento pela ajuda para construir o Templo, Salomão ofereceu a Hirão de Tiro vinte cidades na Galiléia. Quando Hirão examinou estas cidades, ele não ficou satisfeito e parece tê-los devolvido a Salomão (1Rs 9.10-14; 2Cr 8.1,2).

Após a divisão da nação nos reinos de Israel e de Judá, Asa, rei de Judá, convocou Ben-Hadade I, o Sírio, para ajudá-lo em sua luta contra Israel, invadindo a Galiléia. Ben-Hadade, prontamente destruiu a terra de Naftali e todo o distrito de Quinerete (1Rs 15.20). A Galiléia continuou como uma área de conflito entre Israel e Arã (Síria). Onrí e Acabe recuperaram o território perdido por Israel, mas partes foram perdidas novamente por Jeú para Hazael (2Rs 10.32). Hazael continuou suas batalhas com Jeoacaz de Israel (13.22). Finalmente, Jeroboão, filho de Joás, rei de Israel, libertou a região da Galiléia por um curto período de tempo (14.25ss.). Com a invasão do rei da Assíria, Tiglate-Pileser III, em 734 a.C., as principais cidades da Galiléia passaram para suas mãos (15.29; 16.7). Ainda que alguns israelitas ainda foram mantidos na Galiléia após este ataque (2Cr 30.10s.), o período israelita de domínio sobre a Galiléia encerrou-se rapidamente com a queda de Samaria diante da Assíria em 722 a.C. O reino de Israel, incluindo a região da Galiléia, foi assimilado pela Assíria. "Galiléia dos gentios" (Is 9.1) provavelmente se referia à mistura de judeus e gentios que passaram a viver naquela área desde então.

C. Período do Novo Testamento. Após o cativeiro babilônico, a informação sobre a história da Galiléia é muito esparsa, embora a área continuasse a ser habitada. Ela foi governada pela Babilônia, Pérsia, Grécia e o Império dos Selêucidas, até que os Macabeus conquistaram partes dela, e começaram o processo de reassentamento judeu. Os judeus já estavam na Galiléia em 165 a.C. quando Simão o Macabeu trouxe vários deles para viver na Judéia (1Mac. 5.14ss.). Josefo relata a conquista de Aristóbolo I da Ituréia (Jos. *Ant.* XIII, xi. 3), e a maioria pensa que a Galiléia era tratada como a Ituréia e que as duas foram judaizadas.

Sob Roma, Herodes o Grande, foi posto como comandante militar da Galiléia em 47 a C. Ele subjugou os vários bandos de assaltantes que se espalhavam por toda a região(Jos. *Ant.* XIV, ix, 2). Quando Herodes chegou ao trono em 37 a C., um período de paz e prosperidade veio para a Galiléia, o qual continuou até o banimento de seu filho, Antipas, em 40 d.C. Com a morte de Herodes, em 4 a.C., a Galiléia caiu sob Antipas, o qual estabeleceu sua capital em Tiberíades, na costa oeste do Mar da Galiléia, sendo nomeada assim por causa do imperador.

Herodes Antipas reinou sobre a Galiléia durante todo o tempo de vida de Jesus, com exceção de sua infância. Jesus nasceu em Belém da Judéia, cresceu em Nazaré da Galiléia e fez de Cafarnaum, situada no extremo norte do Mar da Galiléia, o quartel general do seu ministério. Havia uma população considerável de judeus na Galiléia neste tempo. O que explicaria, em parte, os seguidores de Cristo ali, o Sermão do monte, a transfiguração (ainda que nenhuma montanha tenha sido identificada com certeza para este evento), dezenove das trinta e duas parábolas, e vinte e cinco dos seus trinta e três milagres, ocorreram na Galiléia. O Messias recebeu suas mais calorosas boas-vindas na Galiléia, mas os judeus do sul tinham algum desprezo pelos judeus do norte, pensando que nada de bom poderia vir de Nazaré (Jo 1.46; 7.52) e, portanto, o fato de dizerem que o Messias tinha vindo de Nazaré dificilmente seria aceito com seriedade (Mt 21.11). No final do ministério de Jesus na Galiléia, quando a oposição tinha crescido, ele investiu um tempo considerável na Galiléia Superior.

A Galiléia foi adicionada ao território de Herodes Agripa I em 40 d.C. Os zelotes começaram a crescer ali, alguns são encontradas entre os discípulos de João Batista e de Cristo. Em 40 d.C., Calígula ordenou a Petrônio, o governador da Síria, que erigisse uma estátua do imperador no Templo de Jerusalém. Milhares de judeus se juntaram por quarenta dias em Tiberíades e Ptolemaida em protesto contra este sacrilégio. Tal pressão reacionária obrigou Petrônio a desistir da idéia. Agripa I morreu em 44 d.C., e partes da Galiléia ficaram sob o domínio de Herodes Agripa II até 100 d.C. Como Roma continuou a administrar o que permaneceu da Galiléia, os galileus lutaram pela independência. Assim, com a invasão de Vespasiano, em cerca de 70 d.C., toda a área ficou debaixo do domínio romano. Após a morte de Herodes Agripa II em 100 d C., a Galiléia foi anexada à província romana da Síria.

Quando Jerusalém caiu em 70 d.C., a Galiléia tornou-se a sede da erudição judaica. A Mishnah foi compilada e escrita em Tiberíades, seguida mais tarde pela composição do Talmude. Mais tarde ainda, Tiberíades se tornou o centro do trabalho dos massoretas de preservar o texto do AT. O Sinédrio, da mesma maneira, mudou-se para Séforis após 70 d.C., e então para Tiberíades.

IV. Transportes. A principal rota comercial, de Damasco para o Egito, é chamada de *Via Maris* (O Caminho do Mar). Esta rota, do Egito entra na Galiléia sudoeste, passando pelo Wadi 'Ara no-Megido (havia passagens alternativas Taanaque e Joqueneão). No Megido a estrada se ramifica: uma

para noroeste, para a planície de Aco ao longo da costa da Fenícia até a Anatolia; a segunda artéria vai em direção leste para Damasco entre os Montes Moriá e Tabor até Quinerete, no canto noroeste do Mar da Galiléia, então para o norte até Hazor, onde outra ramificação continua rumo norte para Ijon e a outra estrada cruza o mais importante vau do Rio Jordão, cerca de 3 km ao sul de Hazor, e continua até Damasco; a terceira rota deixa o Megido em direção ao leste rumo a Bete-Seã, antiga Astarote, a capital de Basã, e se junta à estrada do Rei para Damasco. Algumas fortalezas cananitas guardavam esta rota: Hazor no norte, Bete- Seã na junção de Esdrelom e o Vale do Jordão, Ibleão no Vale de Esdrelom, Megido, Taanaque e Joqueneã nas passagens que levam ao sul. Muitas outras pequenas rotas percorrem toda a Galiléia de leste a oeste, seguindo as bacias de leste oeste, cruzando a Galiléia Inferior. O tráfego norte-sul é bem mais difícil devido as muitas cordilheiras e falhas que correm em todas as direções na Galiléia Superior. As estradas da Galiléia geralmente seguem os espigões das montanhas em vez dos vales quando se sobe para o platô das montanhas, porque um wadi que sai de um platô normalmente vem a ser um vale íngreme, geralmente intransitável. A principal estrada de Aco (Ptolemaida) até Tiberíade segue bem ao norte de Séforis, cruzando a Galiléia Inferior, ligando-se à estrada Nazaré-Tiberíades. Uma outra artéria importante corria através da Galiléia Superior desde Tiro até Abel-Bete-Maaca, ao pé do Monte Hermon. Este sistema de estradas colocava a região da Galiléia em contato com todo o Oriente Próximo.

V. Flora e Fauna. Os montes da Galiléia já foram densos em florestas, no passado, com uma abundância de árvores: oliveiras, figueiras, carvalhos, nogueiras, cedros, ciprestes, bálsamos, abetos, pinheiros, sicômoros, loureiros, amoreiras e amendoeiras. Os vales eram férteis e bem regados. O trigo era abundante na parte alta do Vale do Jordão; romãzeiras floresciam próximo ao Monte Carmelo; e as uvas de Naftali eram famosas. Os grãos eram abundantes.

A prinicpal fauna da Galiléia consiste em peixes. Pelo menos vinte e duas espécies foram classificadas nos rios e no Mar da Galiléia.

VI. Padrões de Colonização. A Galiléia era um local acessível e aberto para os de fora. Porém a Galiléia Superior e partes da Galiléia Inferior, com seu terreno acidentado tornavam partes da a área facilmente fortificada e naturalmente defensáveis. Quase qualquer grupo poderia defender-se a si próprio. Como resultado, grupos muito variados sobreviveram. A população se tronou heterogênea, com judeus, arameus, itureus, gregos e fenícios morando todos juntos. A Galiléia Superior tinha a parte norte da Palestina como uma área de escape durante tempos turbulentos.

Josefo estima, em seus dias, que a população da Galiléia estava em cerca de 3.000.000. Muitos vilarejos tinham uma população de pelo menos 15.000, segundo ele (Jos. *War* III. iii. 2). Isso poderia ajudar a explicar as multidões que seguiam a Jesus. Nos vales, as vilas geralmente se mantiveram próximas à bacia ou acima dos declives, devido às enchentes no inverno. Na Galiléia Inferior, duas sub-regiões vieram a ser menos atrativas para a habitação do que outras: a área sudoeste entre a atual estrada Nazaré-Sheparam e o Vale de Jezreel; a região sudeste, desde Tiberíade até ao extremo norte do Vale de Bete-Seã, que inclui quatro precipícios íngremes. Nenhuma destas áreas é de fácil cultivo, nem é muito populosa. As cidades mais notáveis da Galiléia foram, Quedes, Hazor, Corazim, Betsaida, Cafarnaum, Bete-Seã (Citópolis), Nazaré, Megido, Joqueneão, Ibleão, Aco (Ptolemaida), Séforis, Jotapata, Caná, Naim, Aczive e Tiberíades. Séforis e Tiberíade foram centros da administração romana na Galiléia, sendo Séforis localizada a cerca de 6,5 km a noroeste de Nazaré. O NT não registra a presença de Jesus em nenhuma dessas duas cidades.

Os homens da Galiléia eram reconhecidos por serem corajosos (Jos. *War* III. iii. 2) Os mais notáveis do AT foram Baraque, Gideão, Jonas e Elias, Onze dos doze apóstolos de Jesus eram galileus.

BIBLIOGRAFIA. G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy land* (1896), 379-481; W. Ewing, "Galileus", ISBE (1929), 1163-65; D. Baly, *Geography of the Bible* (1957), 184-192; S. Abramsky, *Ancient Towns in Israel* (1963), 174-250; D. Baly, *Geographical Companion to the Bible* (1963); Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1967), 19-33, 41-49, 121-353.

R. H. ALEXANDER

GALILÉIA, MAR DA (ἡ θαλασσα τῆς Γαλιλαίς, que significa *o mar da Galiléia*). Também chamado de "Mar de Tiberíades" (Jo 6.1; 21.1), "Lago de Genezaré" (Lc 5.1), e "o mar" (Mt 8.24; 32; Mc 2.13; Jo 6.16,17 et al.). O AT refere-se a ele como "Mar de Quinerete" (Nm 34.11, Js 13.27) e "Mar de Quineret (Js 12.3 BJ). 1 Macabeus 11.67 refere-se ao mar como as águas de Genesar".

Atualmente ele é conhecido como "Mar da Galiléia", "Lago de Quinerete", ou "Lago de Tiberíades". Este é o lago em forma de harpa no Vale do Jordão, devido o leste da Galiléia Inferior e a baía de Acre logo ao norte do da interseção do Rio Jamurque com o Rio Jordão, e o oeste das planícies de Basã.

1. Ambiente. Para muitos, o ponto focal de toda a região da Galiléia é o Mar da Galiléia. Ele se situa ao leste da Galiléia Inferior, na grande fenda do Vale do Jordão, cerca de 96 km ao norte de Jerusalém. As montanhas da Galiléia Superior sobem, a noroeste dele, uma altura de cerca de 1200 m acima do nível do mar, enquanto que as montanhas mais próximas ao leste e a oeste do lago elevam-se abruptamente a altura média de 609 m acima do nível do mar. Isto cria uma violenta descida de aproximadamente 800 m, dos topos das montanhas até a superfície do lago, onde os sopés dos morros geralmente tocam o lago. A formação mais importante do terreno ao redor é de calcário, coberta por uma lava vulcânica, interrompido às vezes com afloramento de basalto. Os altos planaltos de Basã, Haurã e Gaulanitas, a leste do mar são formados de basalto negro e um pouco de diorito. Visto que o Mar da Galiléia está localizado na fenda do Jordão, ele está sujeito a terremotos destrutivos.

Três importantes vales se juntam a este lago: as duas planícies formadas pela entrada norte e pela saída sul do Rio Jordão e a planície de Genesaré a noroeste. O Vale do Alto Jordão começa no local bíblico de Ijom (c. 550 m acima do nível do mar) ao pé do Monte Hermon, o qual se ergue a cerca de 2.700 m acima do nível do mar, e pode ser visto facilmente da costa sul do Mar da Galiléia. Este vale, bem fértil e regado, (provavelmete a terra ou o Vale de Mispa em Js 11.3,8) se espalha aproximadamente 15 km ao sul para a região de Abel-Bete-Maaca e Dã, onde cai abruptamente a 91 m de elevação. As principais fontes do Rio Jordão estão localizados nesta área. Dois pequenos riachos que alimentam o Jordão, o Bareiyht e o Hasbani, formam uma pequena queda d'água próxima a Metulá, à medida que deixam esta planície e caem em direção ao Vale de Hulé. Os dois maiores afluentes do Jordão, o Banias e o Lidani, nascem próximos um do outro, em Banias e Tell el-Kad, respectivamente, considerados os locais das últimas cidades de Cesaréia e Dã. Estes quatro afluentes se juntam cerca de 8 km ao sul de Tell el-Kady e seguem por entre os pântanos do vale por aproximadamente 16 km até o pequeno Lago Hulé. Poucos quilômetros ao sul deste lago, o Rio Jordão alcança o nível do mar e despenca numa média de 18 m a cada quilômetro e meio, por outros 16 km, através do desfiladeiro de rochas basálticas até a pequena planície que entra no Mar da Galiléia, situado cerca de 208 m abaixo do nível do mar. O Rio Jordão é a principal fonte de água deste lago. No extremo sul do lago o Jordão aparece em um vale bem fértil, que tem sido bem populoso desde o passado até o presente. O rio Jarmuque corre para o Jordão, vindo do leste, a cerca de 11 km ao sul do Mar. A planície de Genezaré, com sua largura média de 1,6 km, e entra no Mar vindo do noroeste.

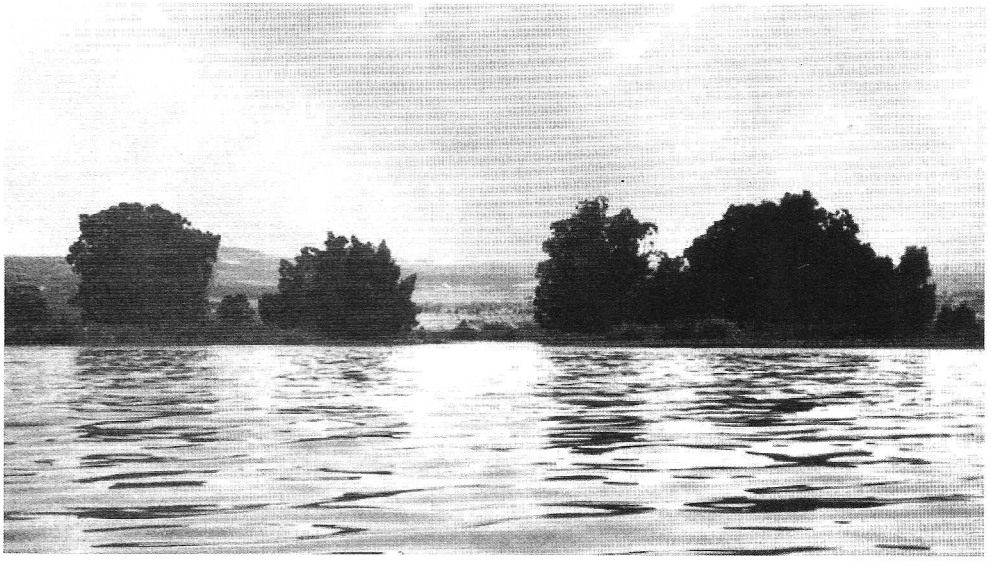
2. Descrição. Observando a área do Mar da Galiléia dos altos de Safede, o lago parece ter a forma de harpa (de onde o significado do termo hebraico "quinerete" é derivado), com o bojo a noroeste, e um azul escuro. É realmente uma bela visão. Os antigos rabinos costumavam dizer que, "Yahweh criou sete mares, mas o Mar da Galiléia é seu deleite". Ele lembra um daqueles lagos escoceses, cercado por morros áridos. A superfície do lago está a cerca de 207 a 212 m abaixo do nível do mar. A flutuação é devida à diferença e à variação climática sazonal e anual, mas muitos israelitas fixam seu padrão em 208 m abaixo do nível do mar. Desde a entrada norte do Jordão até ao extremo sul do lago temos em média 20 km, ainda que as opiniões variam de 15 a 24 km. A largura, no norte do lago, em sua maior distância entre el-Mejdel, na parte oeste, até foz de wadi Semaque, na parte leste, é de 12 km, ainda que haja variações neste desfiladeiro de 8 a 13 km. Opiniões concernentes à profundidade variam de 24 m nas partes mais rasas até o máximo de 48 m. A circunferência do lago é pouco acima de 51 km, enquanto que a quantidade média de água doce é estimada em 4.562 metros cúbicos. Em volta da maior parte do lago a praia é repleta de pequenas conchas. Na praia também são encontradas algumas fontes de água mineral quente, duas das mais famosas situam-se em et-Tabgha, no canto noroeste, e 'Ain el Fuliyeh, cerca de 3 km ao sul da atual Tiberíades. O clima é tropical devido à baixa elevação, atingindo temperaturas mais altas que as das terras altas. Como resultado deste clima e da fertilidade do solo nas planícies em volta do lago, a região é muito produtiva. A colheita de trigo e de cevada acontece cerca de um mês antes que na região montanhosa. Algumas flores oleandros silvestres e enfeitam toda a costa.

O território em volta do lago é variado e interessante. Caminhando em sentido leste, da entrada do

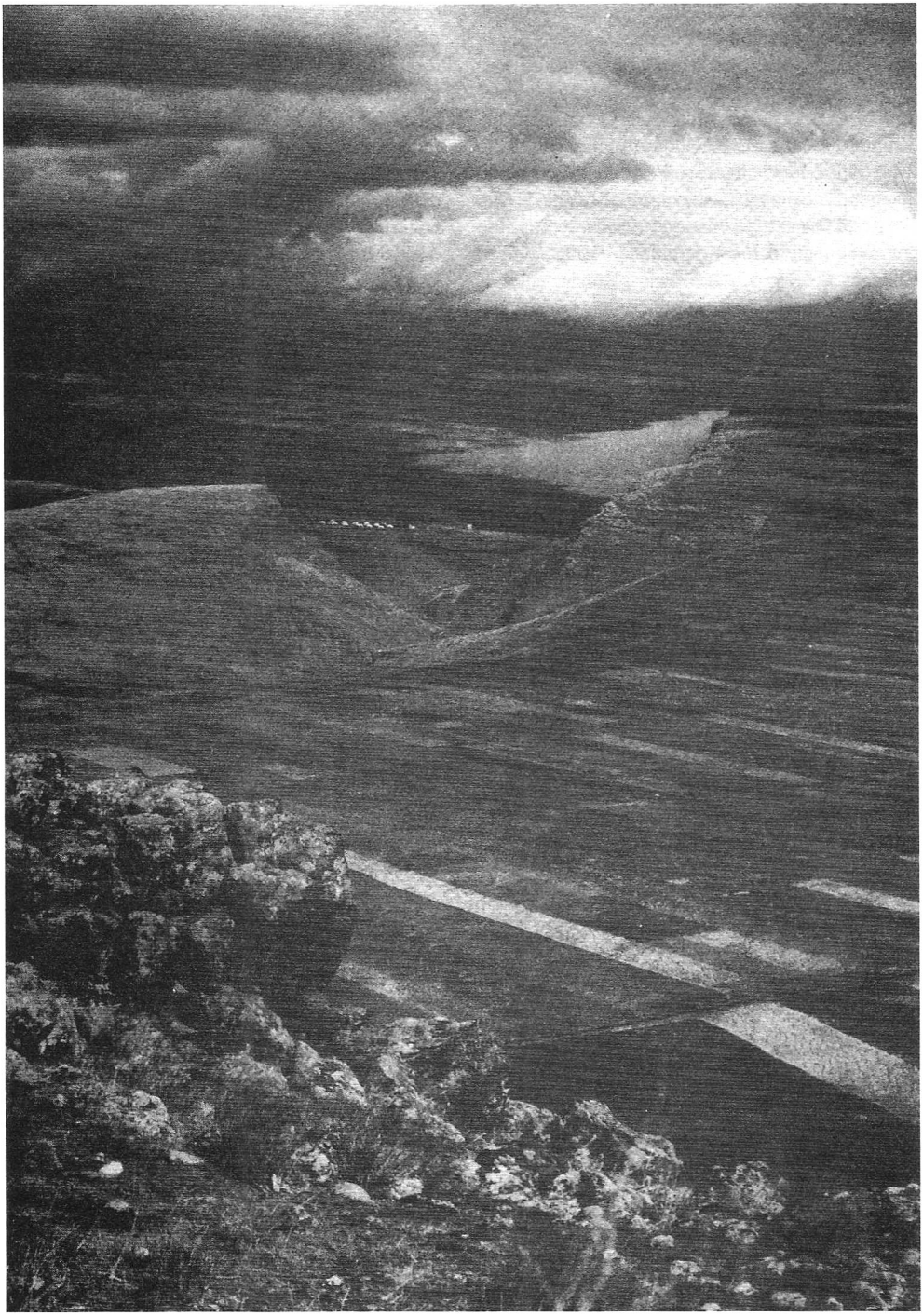
Jordão, passando a cidade de Betsaida, o declive montanhoso do platô de Basã desce quase verticalmente para dentro do lago. Ele é cortado apenas pelo wadi Semaque, que entra no lago pelo leste de Magdala. A antiga cidade de Gergesa talvez estivesse localizada próxima à embocadura do wadi. Aproximadamente 4,8 km ao sul do wadi Semaque, localizado no alto da atual cidade de Ein Gev, estão as antigas ruínas chamada de Sussita, provavelmente o local da cidade de Decápoles, chamada de Hipos. A faixa de planície, entre a costa e as montanhas, alarga-se dentro do Vale do Jordão para o sul assim que chega ao extremo sul do lago. A 9,6 km do lago, no outro lado do Rio Jarmuque, fica a antiga cidade de Gadara. Em algum lugar nesta porção sudoeste do Mar da Galiléia, ocorreu o evento da corrida dos porcos se precipitando no mar (Mc 5.1-20), embora a localização exata seja objeto de muita discusão. O Vale do Jordão, ao sul do mar, é considerado a planície mais fértil entre aquelas que tocam o mar. O Jordão sai do lago descendo pela parte oeste deste vale, logo ao sul das ruínas da antiga cidade de Kirbet Kirak. A faixa plana ao leste é vista novamente na praia ocidental, seguindo 13,6 km para o norte. A capital romana de Tiberíades, construída no declive das colinas ocidentais, está próxima ao extremo norte desta planície estreita e bem pequena, pouco antes ela divide a planície larga, fértil e bem regada de Genesaré. Esta planície é regada a oeste pelo wadi el-Hamam, no qual está o antigo local de Arbela, dando vista em sua orla sul para a planície. Magdala fica na parte sul desta planície, próxima ao lago. Mais ao norte, em direção da entrada do Jordão há um vale raso, por meio do qual passa a estrada para o norte, pouco antes de chegar em et-Tabgha, onde se encontram fontes de águas quentes. Três quilômetros adiante Tell Hum exibe uma ruína muito bem preservada de uma sinagoga de Cafarnaum do 3º séc. d.C. Dentro dos próximos 3 km encontra-se a entrada do Rio Jordão.

3. Produtos. Os pequenos vales ao redor do Mar da Galiléia têm um solo aluvial muito fértil, clima quente e são bem regados. Estas condições produzem uma colheita abundante de trigo, cevada figos e uvas e hortaliças. Concernente à fertilidade da região, Josefo declara: "Alguém poderia chamar este lugar de a aspiração da natureza, onde aquelas plantas que são naturalmente inimigas entre si, são forçadas a conviver juntas: é uma feliz disputa das estações, como se cada uma delas quisesse esta região para si, pois, ela não apenas nutri diferentes tipos de frutos de outono, além das expectativas dos homens, mas os preserva durante um bom tempo. Ela supre os homens com os principais frutos - uvas e figos, continuamente durante dez meses do ano, e os frutos restantes conforme eles amadurecem durante o ano". (Jos. *War* III. x. 8). Arbela era famosa por seu linho.

A principal mercadoria do lago era a pesca, sendo encontrada em grande abundância e em mais de vinte e duas espécies. A melhor pescaria



Uma vista da costa norte do Mar da Galiléia, onde o Rio Jordão desagua nele. © *Lev*



Uma visão majestosa, dos Chifres de Hattim em direção ao Mar da Galiléia. © *M.P.S.*

acontecia no extremo norte do lago, onde o Jordão desemboca. Entre os apóstolos, Pedro, André, João e Tiago eram pescadores.

4. Comércio. As principais indústrias comerciais da região adjacente ao Mar da Galiléia eram as de agricultura, de tingimento, de curtume, de construção de barcos, de pesca e a de defumação de peixes. Por causa desta última o Mar ganhou fama por todo o mundo romano. As grandes rotas de comércio passavam próximas a este mar ou por ele. O braço leste da *Via Maris* tocava o canto noroeste do marna planície de Genesaré. Esta era a principal rota do Egito para Damasco e Mesopotâmia. O produto do platô montanhoso, situado a leste do lago, era geralmente levado através do lago em seu caminho para o Mediterrâneo. As águas minerais aquecidas, ao longo da costa, traziam multidões para serem curadas. Esses banhos minerais ainda são oferecidos hoje.

5. População. A área que circula o Mar da Galiléia já foi considerada a parte mais populosa da região de toda a história. Alguns argumentam que nos tempos do NT havia nove cidades em volta do lago, algumas não teriam uma população menor que 15.000 habitantes. Estas cidades incluíam Tiberíades, Magdala, Corazim, Betsaida, Hipos, Cafarnaum, Gadara e Quinerete (G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 447). Os vales férteis e bem regados, e o clima quente foram, provavelmente, a principal causa dessa população mais densa. As ruínas de palácios, hipódromos, teatros e banheiros, construídos pelos gregos e romanos, descobertos nas praias do mar, indicam uma grande população durante o tempo de Cristo. O lado leste do mar era basicamente gentílica, e constituía uma parte da região conhecida como Decápolis.

6. Tempestades. A posição do lago na fenda do Jordão, abaixo do nível do mar, com altas montanhas a leste e oeste, cria uma condição natural para as tempestades. As massas de ar frio, vindas das montanhas altas, sopram de cima para baixo com grande força causando violentas erupções do lago. Tais tempestades são freqüentes, e extremamente perigosas para as pequenas embarcações.

7. História Bíblica. É notavelmente estranho que este fértil e lindo lago seja mencionado apenas no AT com respeito às fronteiras da terra. O Mar de Quinerete faz parte da fronteira leste da terra que o Senhor estava dado a Israel (Nm 34.11). Josué 12.3 fala novamente sobre este lago como parte da fronteira leste, após a conquista sob a liderança de Josué. Josué 13.27 refere-se ao Mar de Quinerete como fronteira a noroeste da terra, ocupada pela tribo de Gade. Fora essas referências, o AT nada diz concernente a este lago.

Em contraste com isso, o Mar da Galiléia é um dos mais importantes centros dos eventos do NT. O quartel-general do ministério de Jesus na Galiléia ficava na costa norte, em Cafarnaum. Pedro, André e Filipe residiam em Betsaida, uma cidade que Jesus visitou freqüentemente, e uma das cidades que, juntamente com Corazim e Cafarnaum, ele amaldiçoou por rejeitar seu ministério. João e Tiago, filhos de Zebedeu, eram pescadores no Mar da Galiléia. À luz do fato de que as fontes de água mineral medicinal faziam do lago um refúgio de doentes, é interessante que Cristo operou 10 dos seus 33 milagres registrados, ao lado deste mar, e muitos deles milagres de cura (Mc 1.32-34; 3.10; 6.53-56). A maior parte do seu tempo foi gasto na parte noroeste do lago, entre Tiberíades e Cafarnaum. Nunca foi registrado, contudo, que Jesus entrou na capital, Tiberíades, a qual Herodes Antipas tinha construído e moldado imitando a "pólis" grega. Jesus e seus discípulos geralmente caminhavam pelos campos de Genesaré. Jesus extraiu muitas ilustrações para sua mensagem do evangelho destes campos e das atividades próximas ao lago (cp. joio e trigo; parábola do semeador, dos pescadores de homens, lançar as redes ao mar, et al.). Em uma montanha próxima a este lago, ele pregou o Sermão do Monte (Mt 5-7). Em suas praias ele multiplicou os pães e os peixes para alimentar 5000 (Mt 14.13-21) e curou endemoninhados (Mc 5), leprosos (Lc 5.12-16) e a sogra de Pedro (Lc 4.38). Ele andou sobre suas águas (Mc 6.45-52). Ele acalmou a tempestade neste lago (Mc 4.35-41). Certamente o Mar da Galiléia foi o centro geográfico do ministério de Cristo.

Herodes o Grande reinou sobre esta região desde 37 a.C. até sua morte, quando seu filho, Herodes Antipas, começou a governar a área. Antipas mudou a capital para Tiberíades, e dali ele reinou sobre todo este território durante toda a vida de Cristo, com exceção de sua infância. A Galiléia foi adicionada ao domínio de Herodes Agripa I em 40 d. C. e, quando ele morreu em 44 d. C., parte do Mar da Galiléia ficou sob a jurisdição de Herodes Agripa II, até 100 d.C.

Com a queda de Jerusalém em 70 d.C., a erudição judaica mudou-se para a Galiléia. Tiberíades se tornou o centro da composição da Mishnah e do Talmude. Mais tarde, tornou-se o lar dos mas-



Acima: Pescadores com suas redes, no Mar da Galiléia. © *M.P.S.*
Abaixo: Uma visão, mediante lentes telefotográficas, olhando através do Mar da Galiléia na direção norte. Cafarnaum é vista do outro lado do lago, e o Monte Hermom, coberto de neve, ao longe. © *M.P.S.*



soretas, que fizeram a hábil obra de preservar o texto do AT hebraico. Por fim, o Sinédrio mudou-se para esta cidade.

BIBLIOGRAFIA. G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land* (1896), 439-463; W. Ewing, "Sea of Galilee", ISBE (1929), 1165, 1166; D. Baly, *The Geography of the Bible* (1957), 197,198; S. Abramsky, *Ancient Towns in Israel* (1963), 209, 231-238; Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1967), 30-31.

R. H. ALEXANDER.

GALILEU(S). O nome dado, tanto a judeus como a gentios, para os habitantes da porção da Síria-Palestina ao norte da planície do Esdrelom e do Vale de Jezreel, estendendo-se a leste para a costa do Mar da Galiléia e a oeste para o Mar Mediterrâneo. Esta área foi pouco colonizada pelos judeus após o retorno do exílio. João Hircano e seus sucessores, tais como Alexandre Janeu, conquistaram essa área e incorporaram sua população misturada de aramaicos e povos helênicos ao estado judeu. A versão do AT, conhecida como Targum Aram. era popular entre estes povos. Embora fossem, depois disso, judeus, sua língua materna era o aramaico. Muitos judeus migraram do sul e se estabeleceram na Galiléia debaixo do estado asmoneano, tornando-se então galileus. O farisaísmo e os movimentos anti-helenismo e romanos, como os zelotes, prosperaram entre os povos monteses da Galiléia, de forma que o próprio líder revolucionário e fundador do movimento dos zelotes era chamado de Judas da Galiléia. Josefo, em uma famosa excursão, faz distinção entre a Galiléia do Norte e a do Sul (Jos. *War*, Exc. II). Todos os habitantes eram conhecidos pelo termo grego Γαλιλαῖος, derivado do hebraico גליל הגרים, "Galiléia dos Gentios" ou melhor, "o Distrito dos Gentios". Os habitantes desta área, ainda que subseqüentemente judeus e leais a Israel, sempre foram considerados um pouco inferiores pelos patrícios sulistas. Contudo Josefo, que era descendente de galileus, escreveu: "...os galileus são guerreiros de nascença e todo o tempo em grande número, e nunca a covardia afligiu seus homens ou uma população declinante da região" (Jos. *War*, Exc. II, trad. de G. A. Williamson). Durante certo tempo Josefo foi governador da Galiléia. A região e seus povos são mencionados fora das narrativas do Evangelho (At 9.31; 10.37; 13.31). Foi para este povo que João Batista e Jesus pregaram, e foi deste grupo que o primeiro círculo de discípulos do Senhor foi retirado e seus apóstolos mais próximos escolhidos. Aparentemente José era de uma família que tinha migrado de Belém, na Judéia, para a Galiléia, como é mostrado por seu retorno para lá, com Maria, conforme a ordem de César Augusto (Lc 2.4). Uma vez que a agricultura, o pastoreio e a pesca eram as formas comuns de trabalho dos habitantes da Galiléia, suas experiências estão bem presentes nas parábolas de Jesus. Em todos os quatro evangelhos e em Atos fica claro que os galileus eram facilmente distinguidos por seu companheirismo e modo de falar. A passagem clássica é, obviamente, a acusação contra Simão Pedro por aqueles que estavam próximos e sua negação (Mc 14.70; Lc 22.59). A característica deste modo de falar era, sem dúvida, o vocabulário aramaico, o sotaque e a sintaxe. Os discursos diretos de Jesus Cristo registrados nos evangelhos (Mc 5.41 e 15.34), bem como os fortes aramaísmos que foram traduzidos para o grego (e.g. Jo 3.3ss.), deixam pouca dúvida de que o idioma pátrio de nosso Senhor era este mesmo "aramaico galileu". Seu uso deste aramaico marcava os galileus não apenas lingüisticamente, mas também religiosamente, pois eles parecem ter usado a VS aramaica do AT. Este conceito sobre a origem galiléia da linguagem e grupo apostólica, possivelmente era conhecido por alguns dos autores romanos da época, mas não é comentado por nenhum dos Pais da Igreja pré-nicenos. Após os romanos destruírem o estado judeu em 70 d.C, muitos dos judeus e cristãos judeus fugiram de Jerusalém para a Galiléia, fazendo então da Galiléia um centro da cultura judaica. Os interesses na Galiléia e nos galileus foram renovados após a introdução da, agora desacreditada, "Hipótese Galiléia" pelo autor romântico E. Renam, *La Vie de Jesus* (1863). *Veja* GALILÉIA.

BIBLIOGRAFIA. E. Stapfer, *Palestine in the Time of Christ* (1885); D. Baly, *Geografical Companion to the Bible* (1963); C. F. Pfeiffer e H. F. Vos, *The Wycliffe Historical Geography of Bible Lands* (1967).

W. WHITE JR.

GALIM (גלים, montões, pilhas), LXX Γαλλεί[μ], B'Ρομμα). Identificação incerta.

Este vilarejo estava localizado em Benjamim, ao norte de Jerusalém, próximo a Gibeá de Saul e Anatote. O AT hebraico refere-se a ela (1Sm 25.44; Is 10.30). Entretanto, a LXX também faz menção a ela, como uma cidade situada em Judá. Aqui, a referência é Josué 15, *entre* vv. 59 e 60, onde aparece uma lista de cidades que, aparentemente, foi inadvertidamente omitida da Bíblia

Hebraica no processo de transmissão do texto. Nesta lista, Galim é agrupada com as cidades a sudoeste de Jerusalém.

K. L. Barker

GALINHA 1. (ὄρνις, *ave, galo, galinha*). A fêmea do frango ou de várias outras aves, ou de certos animais. A palavra é usada apenas em Mateus 23.37 e Lucas 13.34, onde Jesus compara seu interesse para com o povo de Jerusalém a uma galinha ajuntando seus pintinhos sob suas asas. Segundo Esdras 1.30 descreve Deus dizendo aos filhos negligentes de Israel, "Eu vos ajuntei como uma galinha recolhe seus pintinhos debaixo das suas asas. Mas agora, o que eu devo fazer convosco? Eu vos expulsarei da minha presença".

S. Barabas

2. Ὄρνις, todas as VSS inglesas, *galinhas*; νοσσίον; νοσσιά, *frangos, galinhas, pintinhos* (Mt 23:37, Lc 13:34). Ὄρνις também tem uma conotação mais ampla, mas o contexto confirma essa tradução. Essa é uma símile notável, provavelmente proferida quando Jesus deu o exemplo de uma galinha chamando os pintinhos para debaixo de suas asas, na iminência de algum perigo — gavião ou corvo. Além de dois lugares onde aparece o termo "galo" (q.v.), existem apenas duas passagens bíblicas nas quais as galinhas domésticas são identificadas positivamente. Porém, é interessante indagar se elas eram conhecidas na Palestina, na época do Antigo Testamento. A filologia não ajuda muito (*veja* Aves). Duas passagens merecem atenção: (1) 1 Reis 4:23, "as gazelas, os corços e as aves cevadas" (ברברים). Essa era parte da provisão para um dia na mesa de Salomão, em meados do séc. 10 a.C. (2) Neemias 5.18: "também à minha custa eram preparadas aves" (צפר); refere-se à volta do exílio, em meados do 5º séc. a.C. Eram, obviamente, aves não impuras e a inferência é que tenham sido criadas em cativeiro se não domesticadas. As aves domésticas derivam das galinhas selvagens (*Galllus gallus*) da Índia. Em seu lugar de origem, a domesticação se deu em épocas primitivas. Vestígios encontrados no Vale do Indo, cerca de 2000 a.C., mostram ossos de galinha muito maiores que os dos espécimes selvagens, indicação de que elas já tinham sido modificadas. Elas apareceram no Egito antes do séc. 14 a.C., trazidas por mar do Oriente, de modo que os israelitas podem tê-las conhecido antes do êxodo. Existe uma possibilidade remota de que tenham chegado à Palestina vindas do Egito. Talvez as galinhas tenham sido importadas diretamente da Índia, juntamente com macacos e pavões (1Rs 10.22) pois estas listas obviamente não são completas. Da Índia, a galinha foi levada para além da bacia do Tigre-Eufrates por volta de 800 a.C. Ela é mostrada na cerâmica protocorintiana, de mais ou menos 50 anos depois. Por volta de 500 a.C., ela era bem conhecida no mundo grego, com variedade de raças. A evidência arqueológica mais antiga, encontrada até agora na Palestina, é um selo mostrando um galo de briga, achado em Tell el-Nasbeh, de cerca de 600 a.C. Ele traz o nome de Jazanias, oficial do rei (2Rs 25.23), mas essa não é uma prova conclusiva de que galinhas eram criadas na Palestina (NBD, 592). Todavia, é possível que elas tenham vindo de uma ou outra direção, antes de Neemias ou, mais provavelmente, tenham sido trazidas pelos que retornaram do exílio. Bodenheimer (*Animals and Man in Bible Lands*, [1960] 190) mostra que a criação de gansos é ilustrada em peças de marfim no Megido, cerca de 1000 a.C. Os gansos foram domesticados muito antes no Egito e em outros lugares, e era comum engordá-los para serem comidos. O termo hebraico ברברים pode referir-se a gansos.

G. S. Cansdale

GÁLIO (Lucius Junius). Procônsul (KJV "deputy", representante) da Acaia em 51-52 d.C. ou 52-53, residente em Corinto (At 18.12-17).

O filho do professor de retórica M. Anaeus Sêneca e irmão do filósofo Sêneca, seu nome era Marcus Anaeus Novatus de Córdoba, na Espanha. Adotado pelo professor de retórica, Lucius Junius Gálio, foi treinado para administrar e governar (Tac. Ann. 16. 17). Ele era um homem notavelmente cortês. Sêneca dedicou seus tratados *De Vita Beata* a ele e, no prefácio de *Naturales Quaetiones*, descreve-o como um homem amado universalmente.

Uma inscrição de Delfos mostra que ele foi o procônsul da Acaia após a 26ª aclamação de Cláudio como imperador. Por conseguinte, seu período de ofício foi em 51-52 ou 52-53. Segundo Plínio, mediante uma relação do próprio Gálio, o clima da Acaia o deixou doente. Ele foi ao Egito após seu período de ofício, para se recuperar de uma hemorragia pulmonar. Retornou então para Roma e se tornou *consul sufectus* (cônsul substituído) logo no início do reinado de Nero. Ele se envolveu com seu irmão, numa conspiração para derrubar Nero, e ainda que tenha sido temporariamente perdoado, logo foi forçado a cometer o suicídio ou

foi morto por Nero (Dio Cassius, *History* 62.25. Seutonius, *Rhetoric*).

Enquanto Gálio residia em Corinto e era o procônsul da Acaia, um movimento judeu arrastou o apóstolo Paulo diante de seu tribunal, acusando-o de persuadir os homens a adorar em Deus, contrário à lei. Gálio preocupado principalmente com a lei romana, rejeitou o caso por se tratar de uma questão entre judeus, sem deixar Paulo se defender. Mesmo quando a multidão prendeu Sóstenes, o líder da sinagoga, e bateram nele diante do tribunal, Gálio não exerceu suas prerrogativas. (At 18.12-17).

BIBLIOGRAFIA. O. Rossbach in *Pauly Wissowa*, RE s.v. "Annaeus 12".

A. Rupprecht

GALO (זרזיר מתנים, Pv 30.31, *galgo* [*cão de talhe elevado e pernas longas*] KJV, ASV; *galo pomposo* RSV). O hebraico é, geralmente, considerado obscuro, e a especulação é inútil.

G. S. Cansdale

GALO (זרזר, cp. Aramaico זרזיר, *lutador*, *antagonista*, *estorninho*; Siríaco e Árabe *zarzira*, *estorninho*; ἀλέκτωρ, uma forma poética de ἀλεκτρύων, *galo*; cp. ἀλεξητήρ, *protetor*, derivado de ἀλέξω, *repelir*, *defender*). O galo era o macho da ave doméstica comum, a galinha. Pode ser o pássaro mencionado em 1 Reis 4.23, onde "aves cevadas" são mencionadas dentre os alimentos diários de Salomão. Não é improvável que Salomão, que tinha extenso comércio com o Oriente, tivesse importado aves domésticas daquela região (cp. 1Rs 10.22, por isso é dito que ele havia trazido pavões). O texto de Provérbios 30.31 inclui "o galo, que anda ereto" entre as "quatro que andam airosamente", embora esta tradução dependa das traduções grega e latim ao invés do texto hebraico.

As aves domésticas têm sua origem na Ásia, embora o local preciso seja desconhecido. Uma espécie veio da Malaca e outra de Java. O galo era conhecido na Índia, mas não no Egito, durante os tempos antigos. Pisthetaerus chamou o galo de ave persa e é provável que os gregos tenham obtido estas aves domésticas da Pérsia. Provavelmente foram introduzidos na Palestina pelos romanos, que os valorizavam tanto como alimento quanto pelas rinhas. A Mishnah afirma que as pessoas não criavam galos em Jerusalém por motivos religiosos. Esta restrição pode não ter se aplicado a estrangeiros, e muitos judeus também podem ter mantido essas aves.

Exceto por uma referência ao "cantar do galo" como uma designação para de manhã cedo (Mc 13.35), todas as referências do NT relacionam-se à negação de Pedro (Mt 26.34,74,75; Mc 14.30,68 [em alguns textos], 72; Lc 22.34,60,61; e Jo 13.38; 18.27). Em cada um dos relatos dos evangelhos Jesus predisse, na Última Ceia, que Pedro iria negá-lo três vezes, antes que o galo cantasse; os quatro relatos registram que o galo cantou imediatamente após a negação de Pedro. Lucas diz que o cantar do galo lembrou Pedro das palavras de Jesus e o levou a sair e chorar amargamente (Lc 22.61,62). No relato de Marcos um segundo cantar de galo é mencionado (Mc 14.30,72). Isto, sem dúvida, se refere ao mesmo período geral para o cantar do galo referido nos outros evangelhos, i.e., pouco antes do amanhecer. O primeiro cantar, em geral despercebido, ocorreria logo depois da meia-noite.

Uma tradição tem crescido em torno deste incidente levando à crença de que havia um galo em particular, usado por Deus, para despertar a consciência de Pedro. Existe até mesmo uma igreja em Jerusalém chamada "A Igreja de São Pedro em Gallicantu", construída em memória ao arrependimento de Pedro nesta ocasião. É provável que tenha havido um coro completo de galos cantando e que a referência seja apenas ao tempo em que os galos cantaram.

G. H. Waterman



Galo em um fragmento de um pote de cozinhar, encontrado nas escavações em Gibeom. © *U.M.P.*

GAMADITAS, HOMENS DE GAMADE (גמדים, possivelmente *homens valorosos*, LXX φῦλακες, *guardas*, *sentinelas*). É dito que os homens de Gamade ficavam nas torres de Tiro (Ez 27.11). A LXX e a ASV traduzem o termo, a KJV e a RSV tomam este termo como um nome próprio. Cp. *Kumidi* nas Cartas de Amarna.

GAMAEL. Forma alternativa do nome Daniel, usada no apócrifo de 1 Esdras 8.29. Em Esdras 8.2 ele é chamado de Daniel.

GAMALIEL. Um nome próprio hebraico, גמליאל, de duas pessoas na Bíblia.

1. O chefe da tribo de Manassés, que foi escolhido para auxiliar no censo do deserto (Nm 1.10; 2.20; 7.54,59; 10.23).

2. Também um famoso sábio judeu, mencionado duas vezes em Atos (5.34; 22.3). Ele era o cabeça de uma grande e proeminente família תגאים, ou mestres, cujas palavras são encontradas na Mishnah. Aquele mencionado em Atos é conhecido como Gamaliel *ha-zaqen*, "Gamaliel o Ancião", e viveu durante o primeiro século cristão. A tradição que seu avô era ninguém mais que Hillel o Ancião. Entretanto, assim como muitas outras lendas sobre ele, esta declaração não é apoiada por documentos confiáveis. Ele freqüentemente é confundido com seu neto, também chamado Gamaliel, e com o primeiro um patriarca do Sinédrio. O ancião Gamaliel é citado na Mishnah, o comentário rabínico da Torá, em inúmeras passagens. Suas ações legais são de natureza intensamente práticas, lidando com assuntos como a invalidação de uma carta de divórcio por meio de uma duplicidade de nomes, o problema de levedar a farinha com muito fermento e a extensão da proibição do Sábado quanto a jornada de misericórdia. Entretanto, algum material mais lendários e supersticiosos também são atribuídos a ele e a seus seguidores. Ele foi condecorado com o mais alto de todos os títulos judeus para mestres, o de Rabino (cp. Jo 20.16). Suas memórias têm sido um dos melhores presentes na tradição rabínica. Suas opiniões precisas em relação à igreja cristã primitiva têm sido matéria de grande debate nos círculos eclesiásticos. Uma tradição do pseudepígrafo. *Clementine Recognitions*, um antigo documento medieval muito disputado, de que Gamaliel abraçou o Cristianismo próximo à morte em 70 d.C., é totalmente sem fundamento. Na primeira menção em Atos, ele é mostrado advogando um método de pragmatismo moderado em relação aos apóstolos aprisionados. Num segundo exemplo, ele é mencionado por Paulo em sua defesa diante da multidão, em Jerusalém, onde o apóstolo cita Gamaliel como seu mestre. Considerando a escassa menção a Gamaliel na Mishnah como inconcusiva, parece que cada um dos seus decretos era liberal e humanitário em seus motivos subjacentes, e isto concorda com o discurso apresentado em Atos, e com a menção favorável que Paulo faz, como alguém que está na mais alta estima pelos judeus. Pode ser também que Paulo tenha mencionado seu nome como uma sugestão velada para que a diplomacia de Gamaliel fosse adotada pela multidão em seu próprio caso. É notável que Paulo não sdifama a habilidade ou discernimento de Gamaliel em relação a lei do Judaísmo. Porém, ele assume que um aluno de tal mestre não deveria sentir remorsos por estar trilhando o "caminho" novo e promissor. Paulo novamente não menciona Gamaliel quando sua fé, recém-descoberta, irrevogavelmente rompeu qualquer associação com o sábio judeu.

W. White Jr.

GAMO. Termo que aparece na ARA em Deuteronômio 14.5. *Veja* Camurça.

GAMO OU CORÇO (יחמור, *gamo* [Dt 14.5; 1Rs 4.23]). Uma identificação tradicional de *Bubal Hartebeest* (antílope africano), q.v., para as razões para considerar isto improvável. Gamos têm sido mantidos por muito tempo com êxito como animais de parque e, entretanto, esta é uma possível tradução. *Veja* Cervo para uma discussão sobre o cervo que outrora viveu na Palestina.

GAMUL (גמול *desmamado*[?]). Gamul foi listado como um chefe dos levitas, sendo designado por sorte como o líder do vigésimo segundo turno dos sacerdotes (1Cr 24.17).

GANCHO, quatro palavras hebraicas e uma grega são traduzidas assim pelas versões inglesas. As palavras hebraicas são: 1. וו, que tem sido relacionada a uma raiz hipotética, ווא, e significa simplesmente "conector" (colchete, ARA) nas descrições do Tabernáculo (Êx 26.32, et al.). Serve como a ligação

de vários ornamentos suspensos. Era feito de ouro ou de prata e seus encaixes de prata.

2. חח, um empréstimo do acadiano com cognatos em aramaico e árabe. Significa "espinho" e era usado para se referir aos espinhos ou ganchos que furavam os lábios ou narizes dos cativos (2Cr 33.11); às rédeas dos animais (Ez 19.4, et al.); e a um tipo de adereço, possivelmente uma fivela como em Êxodo 35.22.

3. חכה, "anzol" (Jó 41.2) contudo, a mesma palavra é traduzida pela KJV como "ângulo" em outras passagens (Hc 1.15).

4. Outra raiz é muito vaga, ען, "rédeas", "gancho de açougueiro" (Am 4.2). Na mesma frase o termo paralelo דוגה também é aparentemente o mesmo tipo de gancho. Paralelismos similares são encontrados em Isaías 37.29; Ezequiel 29.4, e paralelos parciais em outras partes. Uma passagem difícil aparece em Ezequiel 40.43, onde o termo hebraico שפתים sofre uma má interpretação em todas as versões. A KJV, RSV, NVI e ARA traduzem como "ganchos"; mas a LXX e outras VSS apresentam várias traduções possíveis; a BJ tem "cavilhas" e a ARC traz "bordas". A única outra ocorrência da palavra (Sl 68.14) parece indicar que ela se refere a algum tipo de "corrente" ou "recinto" tal como seria usado ao redor de animais.

Em Jó 41.2 o termo אגמון é um empréstimo do acadiano, significando junco do pântano e, por associação, o "junco" em si. Cognatos são encontrados no aramaico e no árabe e em todas as outras citações é traduzido como junco ou cana. Essas últimas poucas citações são simplesmente correções das únicas versões. O único termo grego usado no NT é ἄγκιστρον, um termo usado desde os tempos homéricos para um anzol de metal, e encontrado exclusivamente em Mateus 17.27.

Veja Colchetes.

W. White Jr.

GANGRENA. *Veja* Doenças na Bíblia.

GANHO. No AT, essa palavra é a tradução de três substantivos hebraicos: בצע, "ganho obtido por violência", "ganho injusto", ou "lucro" (Jz. 5.19, Jó 22.3; Pv 1.19; 15.27; Is 33.15; 56.11; Mq 4:13); מחיר, "preço", "aluguel"; em Daniel 11.39 ela significa "recompensa", "ganho"; תבואה, "acréscimo", "frutos" (Pv 3.14). Dois verbos hebraicos também têm o mesmo sentido: בצע, "ganhar mediante violência" ou "desonestidade" (Jó 27.8); זבן, "ganhar", "comprar" (Dn 2.8).

No NT, existem três substantivos gregos que são traduzidos por trabalho: ἐργασία, "trabalho", "negócio" (At 16.16,19; 19.24); κέρδος, "lucro" (Fp 1.2, Paulo diz que para ele o viver é Cristo e o morrer é lucro, 3.7); πορισμός, "um meio de ganho" (1Tm 6.5,6, Paulo diz que piedade com alegria é grande fonte de lucro). Três verbos gregos significam "ganhar": κερδαίνω, "obter ganhos" ou "lucrar" (Mt 16.26; 18.15; 25.17,20,22; Mc 8.36; Lc 9.25; At 27.21; 1Co 9.19,20,21,22); προσεργάζομαι, "ganhar além de", pelo trabalho ou comércio (Lc 19.16); ποιέω "render" (Lc 19.18).

Veja Lucro.

J. C. Connel

GARANHÃO. *Veja* Cavalo.

GARANTIA (NT ἀρραβών). A palavra chegou ao grego importada da língua semita, talvez proveniente do vocabulário dos mercadores fenícios. Em hebraico existe a palavra ערבון associada com o verbo ערב, que geralmente significa "tomar" ou "dar em penhor". O substantivo é usado três vezes em Gênesis 38.17-20 (o único uso na LXX de ἀρραβών) para garantia dada a Tamar por Judá de que ela receberia seu pagamento. Esta palavra ἀρραβών foi sempre usada no grego, mesmo atualmente, e se refere ao anel de compromisso bem como a garantia num contrato.

Num sentido derivativo um ἀρραβών numa transação comercial veio a ser um pagamento inicial, entrada, como no sistema moderno de compra em prestações (alguns bons exemplos são dados em MM). Ambos os sentidos, garantia e primeira parcela; estão envolvidos no uso da palavra no NT. Em 2 Coríntios 1.22 fala-se da dádiva do Espírito Santo como garantia/penhor e antegozo daquilo que o cristão gozará posteriormente (é significativo que a palavra "selo" seja também usada no mesmo contexto). Em 2 Coríntios 5.5, de forma semelhante, diz-se que o Espírito Santo é a garantia da plenitude de vida que o cristão gozará após a dissolução de seu "tabernáculo" terrestre. O Espírito Santo da promessa é o penhor/garantia da herança (Ef 1.14) que o cristão finalmente receberá. A garantia, como colocada por Behm (em TWNT), "sempre implica num ato que empenha alguma coisa maior"; é um penhor ou depósito que garante que um pagamento maior será feito. (*Veja* Penhor).

F. Foulkes

GARÇA (אנפה *garça*, todas as VSS inlgesas e portuguesas; Lv 11.19; Dt 14.18 apenas).

Essa palavra hebraica sempre está em disputa e os filólogos são capazes apenas de sugerir que a raiz pode descrever um pássaro com um bico no formato de um nariz. Driver observa que na Targum Ps. Jon, no primeiro versículo, é descrito como um falcão negro; no segundo, um falcão branco. Ele traduz "cormorão", enquanto que a LXX apresenta o nome latim *Charadrius*, fazendo um gênero da tarambola. Por outro lado, não seria surpresa se as garças fossem listadas. Uma dúzia de tipos diferentes vive na Palestina ou a atravessa, algumas delas visíveis e em grande número; algumas espécies são saborosas quando jovens, mas seus hábitos as classificam como imundas. As mais comuns são as garças cinzentas, as púrpuras e as noturnas, e as pequenas garças de rebanho. Todas essas podem ser observadas bem de perto na primavera, nos santuários de pássaros na costa israelense e no vale superior do Jordão. *Veja* GROU.

G. S. CANSDALE

GAREBE. (גרב; *sarna, escabiose*) 1. Um guerreiro itrita listado entre os "trinta" valentes de Davi (2Sm 23.38; 1Cr 11.40). De acordo com 1 Crônicas 2.53, os itritas eram uma família de Quiriate-Jearim (q.v.), mas alguns estudiosos preferem entender que Garebe é nativo da vila de Jatir (q.v.), uma leitura que requer apenas uma mudança de pontuação (*veja* S. R. Driver, *Notes* on *the Hebrew Text of the Books of Samuel*, 2 ed. [1913], 372).



Um grou númida.

2. Uma colina não muito distante de Jerusalém, mencionada por Jeremias como sendo o marco dos futuros limites da cidade (Jr 31.39). Estudiosos não concordam sobre este lugar, nem mesmo sobre a direção da cidade.

G. G. SWAIM

GARFO. Tradução da KJV de מזלג (1Sm 2.13,14) ou מזלגה (Êx 27.3; 38.3; Nm 4.14; 1Cr 28.17; 2Cr 4.16), traduzido pelas versões modernas como "garfode três dentes". Era um dos utensílios usados no Tabernáculo (Êx 27.3; 38.3; Nm 4.14) e no Templo (1Cr 28.17; 2Cr 4.16). Um instrumento de três pontas que era usado pelo sacerdote para remover a porção de carne devida a ele do caldeirão fervente (1Sm 2.13,14). Não está claro se este é o mesmo instrumento que o anterior, visto que a vocalização da palavra é diferente.

F. W. BUSH

GARFO, PÁ. Tradução de duas palavras hebraicas e uma grega.

1. מזלג. Utensílio de três pontas usado no altar do Tabernáculo e do Templo para remover da panela, na qual o sacrifício tinha sido cozido, a porção de carne separada para os sacerdotes (1Sm 2.13,14; Êx 27.3; 38.3; Nm 4.14; 1Cr 28.17; 2Cr 4.6).

2. מזרה. Uma forquilha provavelmente com seis pontas usado no adejamento do grão (Is 30.24). Usada figuradamente em Jeremias 15.7, ("pá"). Bezalel, o arquiteto chefe do Tabernáculo, também era um hábil artesão com metal e, entre os utensílios que fez para o templo, estavam os garfos de cobre (Êx 38.3; cp. 27.3). Davi providenciara ouro para os utensílios, incluindo garfos para o Templo (1Cr 28.17) e Hurão-Abiú fez alguns de bronze (2Cr 4.16).

3. Πτύον. João Batista disse que quando o Messias viesse, ele tomaria uma pá em sua mão e recolheria no celeiro o seu trigo e queimaria a palha com fogo que nunca se apagaria (Mt 3.12).

S. BARABAS

GARIZIM. Forma usada na Apócrifa da KJV para GERIZIM.

GARMITA (גרמי) significado obscuro, mas talvez venha de גרם, que significa "osso" (1Cr.4.19). Esse nome gentio está ligado ao nome de Queila, achado na genealogia dos descendentes de Calebe. É difícil afirmar as razões dessa descrição. Talvez tenha a ver com sua aparência ossuda ou com sua força.

G. Giacumakis Jr.

GAS (Γας, 1Esd 5.34) Esse nome é achado na subdivisão dos servos do Templo e está listado especificamente abaixo dos filhos dos servos de Salomão. "Gas" está apenas no livro apócrifo, pois foi omitido na passagem paralela em Esdras 2.57.

G. Giacumakis Jr.

GASMU. Forma usada pela BJ para Gesém em Neemias 6.6.

GATE (גת, *lagar ou prensa de vinho*) Uma das cinco cidades dos filisteus (Gaza, Asdode, Ascalom, Gate, Ecrom), todas localizadas na costa ao sul da Palestina, ou perto dela, e cada uma regida por seu próprio rei (Js 13.3; 1Sm 6.17). Gate era uma velha cidade cananita e no meio de seus habitantes, que eram chamados de geteus (2Sm 6.10,11; 15.18,19,22), estavam os enaquins, pessoas de extraordinária altura que viviam geralmente na região montanhosa da Palestina. Os enaquins foram exterminados pelos israelitas na campanha geral sob o comando de Josué (Js 10.36-39; 11.21,22), mas foram deixados sobreviventes em Gaza, Asdode e Gate (Js 11.22). Como qualquer cidade importante, antigamente, Gate era uma cidade murada (2Cr 26.6).

No começo da história de Israel, os homens de Gate assassinaram alguns israelitas ao atacar seus rebanhos (1Cr 7.21; 8.13). Quando os filisteus capturaram a Arca do Senhor, eles mantiveram-na sucessivamente em Asdode, Gate e Ecrom, e enviaram-na de volta a Israel depois que muitos filisteus haviam morrido (1Sm 5.6-10; 6.17). Nos dias de Samuel os filisteus tomaram cidades dos israelitas, mas depois que eles foram derrotados em Ebenézer, as cidades foram recuperadas (1Sm 7.14), contudo, os filisteus continuaram a causar problemas para os israelitas durante o tempo de vida de Samuel (1Sm 9.16; 10.5; 13.3,5,19; 14.21; 17.1; 23.27). O gigante Golias, que foi derrotado por Davi, era um dos homens de Gate (1Sm.17.4,23; 2Sm 21.20,22; 1Cr 20.5-8). Dentre alguns enaquins de Gate mortos por Davi e seus servos estava um homem com seis dedos em cada mão e seis dedos em cada pé (2Sm 21.18-22; 1Cr 20.6-8). Quando os filisteus viram que o seu campeão, Golias, estava morto, eles fugiram da perseguição israelita para suas próprias cidades até Gate e Ecron (1Sm 17.51). Durante os anos de perseguição de Saul a Davi, duas vezes ele se refugiou em Gate. Na primeira ocasião, para salvar sua vida, ele se fingiu de louco (1Sm 21.10-15; Sl 56.1). Na segunda ocasião, ele foi acompanhado por suas esposas e por 600 seguidores, e foram gentilmente recebidos pelo rei Aquis que deu a ele a cidade de Ziclague, na qual ele viveu (1Sm 27.1—28.2; 29). É possível que para retribuir, Davi lhe prestou serviço pessoal na guerra (1Sm 28.1). O lamento de Davi pela morte de Saul e Jônatas, menciona as cidades filistéias de Gate e Ascalon (2Sm 1.20). Obede-Edon, a quem Davi confiou a guarda da Arca é citado como sendo geteu, mas não se sabe se ele era um seguidor de Davi provindo de Gate, ou se ele era nativo da cidade levita de Gate-Rimom e, conseqüentemente, um levita coatita (Js 21.24-25). Durante o reinado de Davi, não se sabe ao certo quando exatamente, ele derrotou os filisteus e tomou a cidade de Gate e suas vilas (1Cr 18.1). Quando Davi fugiu de Jerusalém, depois de ter ouvido sobre a conspiração de Absalão para tomar o trono, 600 seguidores filisteus, de Gate, acompanharam-no e também Itai o geteu, que dividiu o comando do exército com Joabe e Abisai e que recusou aceitar o gentil pedido de Davi para o deixar (2Sm 15.18-22; 18.2,5). É dito em 1 Reis 2.39-42 que dois dos servos de Simei, que tinham insultado Davi com linguagem grosseira, quando Davi fugiu de Absalão, fugiram para Gate, e Simei os perseguiu e os trouxe de volta, apesar de Salomão ter mandado que ele não saísse de Jerusalém por nada. Roboão, filho de Salomão, restaurou as defesas de Gate (2Cr 11.8-10), que tinham sido destruídas por Davi, ou tinham sido deixadas sem reparos. Hazael, rei da Síria, capturou Gate durante o reinado de Joás (2Rs 12.17). Mais tarde Joás reconquistou a cidade das mãos do filho de Hazael, Ben-Hadade. Uzias, rei de Judá guerreou contra os filisteus e derrubou os muros de Gate (2Cr 26.6), indicando que os filisteus tinham tomado a cidade de novo das mãos dos israelitas.

Em 715 a.C., Sargão II, rei da Assíria, impingiu uma grande derrota a Asdode e Gate que, instigadas pelos egípcios, procuravam incluir a Palestina, Judá e Moabe na liga anti-assírios. Não se sabe se Gate foi então destruída, mas por alguma razão



mais tarde, os profetas a omitem das listas das cidades filistéias (Am 1.6-8; Sf 2.46; Jr 25.20; Zc 9.5). A cidade saiu da história e sua localização é um assunto polêmico. As Escrituras indicam um local no Sefelá, não muito longe da fronteira do território hebreu e de Ecron ao norte da Filístia. Lugares variados têm sido sugeridos como sua localização, mas a mais aceita tem sido Tell Es-Safi, c. 19 km ao norte de Asdode, e Tell-Sheikh Ahmed el-'Areini, perto de 'Araq el-Menshiyeh, c. 24 km ao leste de Ascalom e c. 11 km ao sul de Tell es-Safi.

Existem muitos outros lugares chamados de Gate na Palestina, visto que a cultura de vinho era a principal ocupação no Israel antigo. Alguns desses "Gates", como Gate-Rimom (Js 19.45; 21.24,25; 1Cr 6.69) tem um nome adicional para diferenciar dos outros Gates, mas geralmente o nome vem sozinho, o que dificulta saber de qual Gate se trata. Quatro ou cinco "Gates" são conhecidas a partir de fontes fora da Bíblia, por exemplo nos Tabletes de Amarna.

BIBLIOGRAFIA. W. F. Albright, "The Sites of Ekron, Gath, and Lebnah", AASOR, II-III (1923), 7-12; B. Mazar (Maisler), "Tell Gath", IES, VI (1956), 258, 259; D. W. Thomas, *Documents from Old Testament Times* (1962), 59, C. F. Pfeiffer, *The Biblical World* (1966), 249, 250.

S. Barabas

GATE-HEFER (גת־החפר, *prensa de vinho* ou *lagar do poço*). Cidade na fronteira de Zebulon e Naftali, na tribo de Zebulon (Js 19.13) e a casa do profeta Jonas. A cidade, provavelmente, pode ser identificada como Khirbet es-Zurra, cerca de 5 km ao nordeste de Nazaré. Próximo, ao norte, está a vila de Meshhed, que é o lugar tradicional da tumba de Jonas. Foram achadas evidências arqueológicas da ocupação desse lugar, durante a época de Jonas. Jerônimo relatou uma visita a essa tumba quando em vida.

J. B. Scott

GATE-REMOM (גת רמון, *prensa de vinho* ou *largar de Rimom*). 1. Uma cidade da tribo de Dã (Js19.45). Essa era uma das quatro cidades da tribo de Dã destinadas aos coatitas da família dos levitas (21.24) e designada como cidade de refúgio (1Cr 6.69). Sua provável localização é em Tell ej-Jerishe, a 7 Km a nordeste de Jope.

2. Uma cidade da meia de Manassés, a oeste do Jordão, possivelmente identificada como Rummaneh, a noroeste de Taanaque (Js 21.25). Muitos estudiosos acreditam que esse nome provém de um erro de escriba ao copiar Josué 21.25. O verso 24 contém o nome da damita Gate-Rimom. Se isso for certo, então a segunda Gate-Rimom deveria, na realidade, ser a "Bileã" de 1 Crônicas 6.70. Essa confusão é reforçada pelo fato de a LXXB, em Josué 21.25, traz Ἰβαθα (Bileã), mas omite Gate-Rimom. Bileã está localizada cerca de 24 km ao sudeste de Megido.

J. B. Scott

GATO. Termo encontrado apenas na Carta de Jeremias 22: "Os morcegos, as andorinhas e outras aves esvoaçam sobre seu [dos ídolos] corpo

e sua cabeça, e também saltam os gatos". O gato não é mencionado nem no AT nem no NT, o que talvez possa surpreender, pois os israelitas devem tê-los conhecido no Egito. Não se sabe exatamente quando o processo começou, mas é certo que por volta da 18ª Dinastia (a partir de 1570 a.C.), ou seja, imediatamente após José, o gato era popular e mantido em muitas casas e lugares. Uma estatueta de marfim sugerindo um gato (c. 1700 a.C.) foi encontrada em Laquis, mas pode ter sido importada do Egito. Isso parece mais plausível, uma vez que os gatos não se dispersaram senão mais tarde, e o registro em grego mais antigo é anterior a 1100 a.C. Geralmente se concorda que os gatos foram domesticados com o propósito de apanhar roedores, em uma terra onde o armazenamento de grãos em larga escala era necessário. Os gatos também foram considerados animais sagrados e dezenas de milhares de múmias de gatos encontram-se preservadas. O deus-gato Bast era o padroeiro da metade oriental do delta do Nilo, onde os israelitas viveram, na terra de Gósen. Por causa dessa associação, talvez o gato fosse tabu em Israel. O centro do culto era em Bubastis, mencionada como Pi-Besete (Ez 30:17), e foi objeto de severas advertências.

G. S. CANSDALE

GAULANITAS (Γαυλανῖτις). Um distrito ao leste do Mar da Galiléia, de Hipos ao sul até a Selêucia ao norte. O nome deriva da antiga cidade de Golã (Γαυλών; גולן), localizada pelos arqueólogos cerca de 27 km a leste do Mar da Galiléia, perto da moderna cidade árabe de Sheikh Sa'd.

Moisés apontou Golã como sendo uma das três cidades de refúgio "além do Jordão... Golã, em Basã para os manassitas" (Dt 4.41,43). Sob Josué, essa condição continuou e os gersonitas são indicados para a cidade (Js 20.8; 21.27; 1Cr 6.71). Sem sombra de dúvidas, Golã era a principal cidade da região sul do Monte Hermom, colonizada pela tribo de Manassés.

A cidade não é mencionada no NT, apesar de existir um interessante paralelo entre Atos e Josefo. Josefo identifica um certo líder revolucionário, Judas, como sendo um gaulanita (Jos. *Ant.* XVIII. i 1), enquanto que Lucas o identifica como sendo um galileu (At 5.37). Josefo também o chamou de galileu (Jos *Ant.* XX. v.2; *War* II VIII. 1), provando que a identificação de Lucas está correta e sugerindo que ele provavelmente nasceu em Gaulon e atuou na Galiléia. Nenhuma das fontes confunde Galileu com Gaulanita.

Durante a dinastia herodiana, a região dos gaulanitas foi herdada por Filipe após a morte de Herodes, e continuou como parte de sua tretarquia de 4 a.C. até 34 d.C. A capital de Filipe era Betsaida, reconstruída e renomeada como Betsaida Julias, em homenagem à filha de Cesar Augusto. Jesus viajou livremente por essa área (Mc 6.45; 8.22,27).

Ela passou para a regência de Agripa I em 37 d.C. até sua morte em 44 d.C. Em 53 d.C., Agripa II recebeu a regência e continuou até a revolta judaica, que começou em 66 d.C. A área foi alvo para a primeira campanha dos romanos contra os revolucionários judeus (Jos., *War* IV. I 1).

A terra é parte do Planalto Oriental do Jordão e o solo é bem fértil. Durante o tempo de Cristo, a área era extremamente populosa.

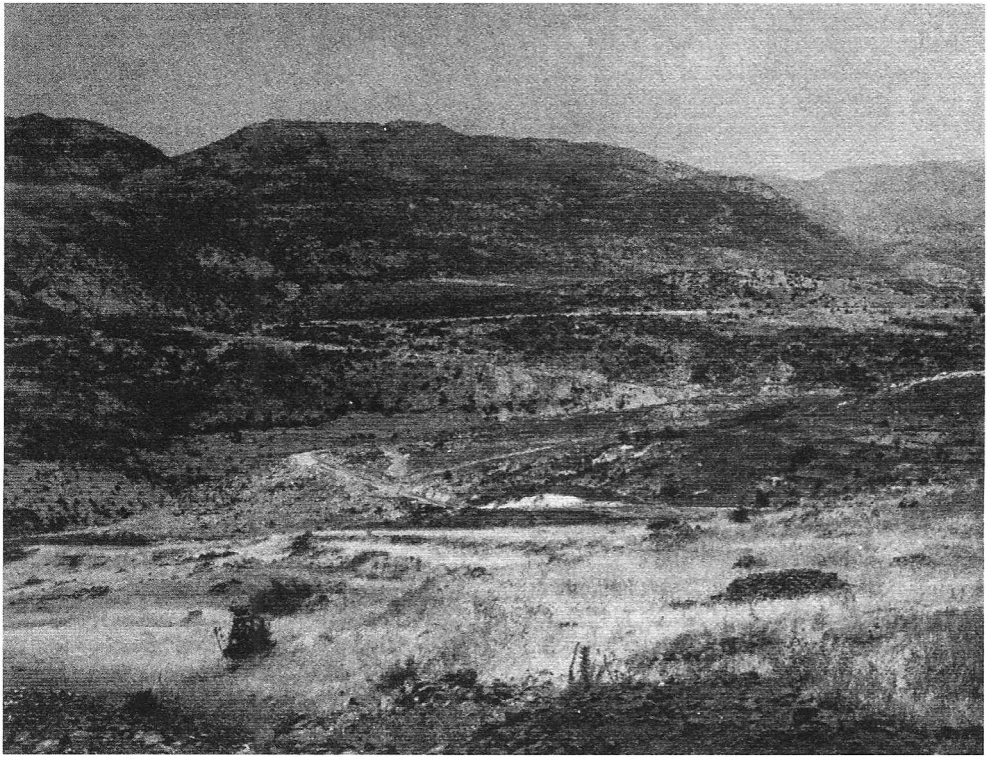
BIBLIOGRAFIA. E.G. Kraeling, *Rand McNally Bible Atlas.*

J. C. DEYOUNG

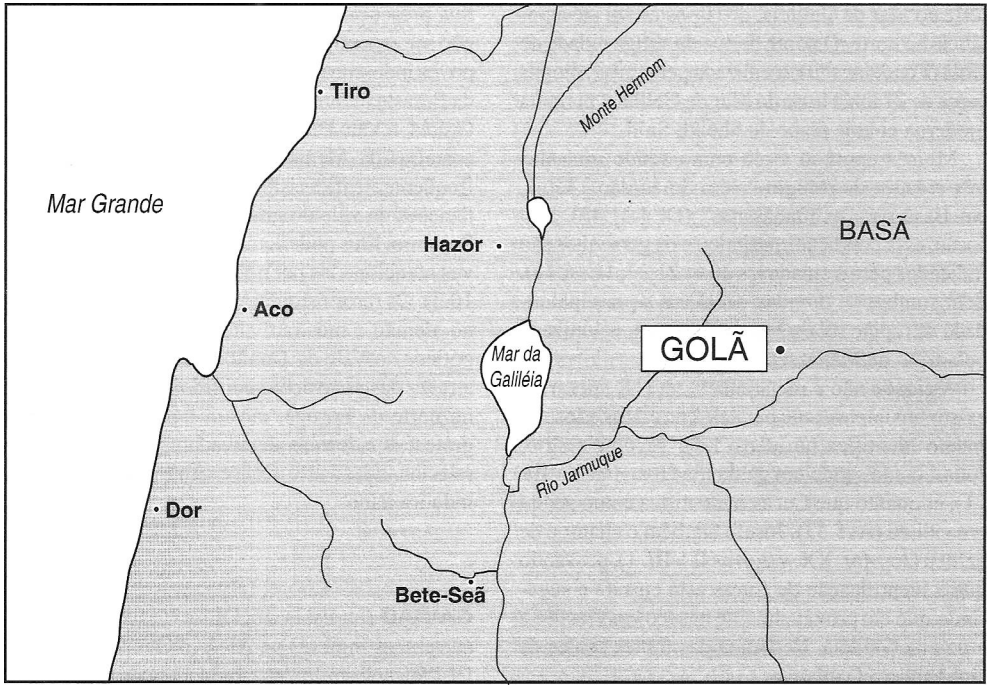
GAULESES. (Γαλάτις) um nome antigo para os habitantes do território que vai desde o Oceano Atlântico até o Rio Reno, estendendo-se desde o Canal Inglês (Canal da Mancha) até os Pirineus, e ainda até o Oeste dos Alpes. Ele foi aplicados pelos povos clássicos às tribos alemãs da região. Foram subdivididos por Júlio Cesar e outras autoridades em belgas, celtas e aquitanis em 100 a.C. Sua presença, contudo, era conhecida, apesar de não ser específica. Como uma onda no mar, esses povos indo-europeus migraram através das estepes da Eurásia durante o 3º e 2º milênio para o norte da Grécia, o Vale Danúbio, as florestas e as planícies costeiras da Alemanha e França modernas, eles freqüentemente assaltavam as fronteiras das civilizações do vale do grande rio, do antigo Oriente Próximo. Eles poderiam ter sido incluídos nos povos mencionados por nomes como: Togarma (Gn. 10.3). Os raros resquícios de sua língua aparecem no alemão e mostram similaridade com dialetos góticos do Vale do Danúbio. Sua arte, conhecida através das escavações em sítios romanos antigos, no norte da Europa, mostra figuras zoomórficas grotescas e formas detalhadamente trabalhadas, relacionandas à arte persa e samaritana do planalto indo iraniano.

W. WHITE. JR.

GAVIÃO (נץ, Lv 11.16; Dt 14.15; Jó 39.26, todas as versões inglesas na ARA , "Gavião" em Lv e Dt, "falcão" em Jó; קשת, Is 34.11 RSV e KJV "cor-



Uma visão panorâmica das Colinas de Golã (Gaulanitas), a leste do Mar da Galiléia. © *Lev*



morão", ARV e ARA "pelicano"). Para a pessoa comum, um gavião é uma pequena ave de rapina, diurna. O falcoeiro dá o nome a qualquer espécie que ele usa, enquanto que para o naturalista ele significa aquela ave com asas curtas e arredondadas, como o Pequeno Falcão (Europa) e o Falcão do Tanoeiro (América do Norte). Driver considera גץ como colocado no meio de algumas corujas e o toma como um nome geral para pequenos pássaros de rapina, tais como o Falcão europeu pequeno e o Pequeno Falcão. Isaías 34.11 pode ser desconsiderado. À parte das listas de alimentos, a única referência significativa é Jó 39.26 (ARC): "Ou voa o gavião pela tua inteligência, estendendo as suas asas para o sul?" O movimento de migração do outono é sugerido, mas este se aplica igualmente a muitas espécies. *Veja* Falcão.

G. S. Cansdale

GAZA. A pronúncia mais usada no passado era gä'ze. A pronúncia mais usada atualmente é devido a proeminência desta área, habitada basicamente por árabes, na situação atual do Moderno Oriente Médio (עזה, *forte*, עזז, עזתי *ser forte*, Acad. *Hazzatu*, *Hazzati*, *Azzat*; egípcio. *Gadātu*, *Gedjet*; LXX e NT Γάζα Árabe Moderna *Ghazzeh*). Na KJV, *ā'ze*, em Deuteronômio 2.23, 1 Reis 4.24; Jeremias 25.20; **GAZITAS, GAZATITAS.** Das cinco principais cidades dos filisteus, Gaza é a que fica mais ao sul, no sudoeste da Palestina, localizada a curta distância do Mar Mediterrâneo, na rota para o Egito.

1. Localização. Nos primórdios do AT, Gaza estava localizada a cerca de 80 km ao sudoeste de Jerusalém e cerca de 5 km distante do Mar Mediterrâneo. A cidade estava a cerca de 19 km ao sul de Ascalon, que era outra importante cidade filistéia, e em outra importante rota de caravana e militar, que se entendia para o sudeste e então para o oeste por entre as areias espessas até o Mar Mediterrâneo, até Pelusio e o Delta Egípcio. Por Gaza passavam as expedições militares vindas do Egito para a Palestina, Síria, e os países da Mesopotâmia. Era vital, em qualquer campanha militar, para fazer oposição aos inimigos, manter esta cidade como área de descanso para quem ia ou vinha do deserto.

2. Características geográficas. A Gaza do AT situava-se sobre e ao redor de uma colina de c. 30m acima de uma planície fértil. Era um local natural para uma cidade devido aos quinze poços de água fresca, que proviam o necessário para produção agrícola e para as necessidades físicas de uma grande população. Era inevitável que essa cidade se desenvolvesse como um centro comercial e um local onde os exércitos pudessem reabastecer seus suprimentos de água.

3. Os primórdios da história de Gaza. A mais antiga referência no AT (Gn 10.19) remonta ao período pré-abraâmico, no qual o território dos cananitas é descrito como uma estendendo-se de Sidom no norte até Gerar e Gaza no sudoeste palestino. Outros habitantes antigos de Gaza e do extremo sul da Palestina, evidentemente anterior ao tempo de Moisés, eram chamados de aveus (Dt 2.23 cp. vv. 19-23). Mais tarde, nos dias de Josué, os aveus, juntamente com os cananitas, ainda estavam associados ao sul da Palestina, mas os filisteus assumiram o controle de Gaza e da área ao redor (Js 13.3,4).

4. As primeiras referências extra-bíblicas a Gaza. Os anais de Tutmés III mostram Gaza como um importante centro, que Tutmés e seu exército egípcio sitiaram e onde ele esteve em sua primeira campanha dentro da Palestina, envolvendo a batalha de Megido (1468 a.C. ANET, 235). Compare também a Carta de Tanaque Nº 6, a qual entre outras foi escrita a um príncipe, *Rewašša*, por um oficial egípcio, Amenofis, que menciona sua estada na cidade de Gaza, *Hazati*, (W. F. Albright, "A Prince of Taanach in the Fifteenth Century B.C.", "BASSOR 94 [1944] 24-27; Albright diz que este governador egípcio, Amenofis, que residia em Gaza pode ter sido o faraó egípcio - Amenofis II). Pouco tempo mais tarde, nos sécs. 15 e 14 a.C., durante este período de dominação egípcia da Palestina, incluindo a área de Gaza-Ascalom, Tell el-Amarna Nº 320, embora não mencione Gaza, refere-se às cercanias de Ascalom em tais termos o que reflete a grande importância da residência oficial egípcia próxima a Gaza (ANET, 490). Uma outra Carta de Armana, Nº 289, menciona Gaza, bem como toda a terra, como leal ao Egito, embora haja problema quanto ao acréscimo de 'Apiru (ANET, 489). A palavra 'Apiru, muito possivelmente, poderia significar os *hebreus*. Após a conquista da Palestina, sob Josué, Juízes 2.20—3.1 indica que havia muita terra para ser conquistada. Os egípcios, cerca de 1200 a.C., ainda podiam falar como sendo influência sob Gaza e outros lugares ao sul de Canaã (Papiro Anasti I, do final da XIX dinastia egípcia, ANET, 478).



A vila de Gaza, de quem olha do oeste para o mar. © *M.P.S.*

5. Gaza e Israel. Josué 10.41 é a primeira referência bíblica que menciona o contato de Israel com esta cidade filistéia, descrevendo o fato que Josué, em sua conquista, derrotou todo o sul da Palestina, incluindo a área de Cades-Barnéa até Gaza. Josué 11.22 acrescenta que o antigo povo dos enaquins foi destruído em Israel, excetos em algumas cidades filistéias, incluindo Gaza, as quais estavam realmente sob controle dos filisteus (Js 13.3). Esta cidade foi atribuída à Judá (Js 15.47), que tinha a responsabilidade de tentar conquistá-la (Jz 1.18;19). Judá não obteve sucesso, pelo menos por muito tempo, pois os midianitas, os amalequitas e outros povos atacavam Israel até chegar em Gaza (Jz 6.4) e, nos tempos de Sansão, os filisteus estavam no controle desta cidade (Jz 16). Sansão tinha feito invasões nos territórios dos filisteus (Jz 14.15), incluindo as peripécias e humilhações que ele causou aos inimigos gazitas, estourando os portões da cidade e afugentando-os para Hebrom (16.1-3), mas a evidência do controle completo que os filisteus tinham sobre Gaza foi a humilhação pela qual passou Sansão na prisão desta cidade (16.21).

O último domínio da cidade e cercanias pelos filisteus é evidente quando o rei de Gate e outros governantes filisteus enviaram a Arca capturada de volta para Israel, com uma oferta de ouro (1Sm 6.17).

Nos tempos da monarquia unida, Salomão foi quem, provavelmente, tinha o domínio até tais áreas de fronteira como Gaza - à luz de 1 Reis 4.24, que diz que o rei "Porque dominava sobre toda a região e sobre todos os reis aquém do Eufrates".

Amós (metade do 8º séc. a.C.) pronunciou a condenação de Gaza pelo Senhor, porque eles haviam conquistado e entregue um povo como escravo para Edom (Am 1.6,7).

No tempo da ascendência assíria, Tiglate-Pileser III (744-727 a.C.), em relação a suas campanhas contra a Síria e a Palestina (733-732), falou como ele e recebeu tributo de ouro, prata, antimônio, linho, etc, de várias cidades, incluindo Gaza e seu rei Hano (ANET, 282). Hano, finalmente, desceu ao Egito e retornou com os egípcios para lutar contra Sargão II (721-705 d.C.), na batalha ao sul de Gaza (721-720). Posteriormente vencido, ele foi deportado para a cidade de Assur (ANET, 283-285). Gaza se tornou uma cidade assíria, mas os filisteus ainda estavam na região quando o rei Ezequias, de Judá, em rebelião contra a Assíria "feriu os filisteus até Gaza e seus limites" (2Rs 18.8). Alguns anos depois, um outro rei da Assíria, Senaqueribe (704-681), fez uma campanha contra as cidades de Judá e as consquistou (701 a.C., 2Rs 18.3), e quando ele ameaçou Ezequias e Jerusalém, o Senhor derrotou seu exército (2Rs 18.17-19.35). Em arrogantes jactâncias nos seus anais, Senaqueribe menciona que encarcerou Ezequias em Jerusalém "como um passarinho na gaiola", e como ele tomou partes de Judá e as deu a Silibel, rei de Gaza, e a outros governantes filisteus (ANET, 288). Sil-Bel, rei de Gaza (possivelmente o mesmo governante ou um sucessor), com outros governantes da região costeira, foram forçados a fornecer material de construção para o palácio de Esar-Hadon (680-669) em Nínive (ANET, 291), e para Assurbanipal (668-633), é dito que o mesmo rei teve de pagar os tributos mais pesados e, em submissão, beijou os pés do rei da Assíria (ANET, 294). Com esse pano de fundo em mente, Sofonias (638-608) profetizou o saque de Gaza e arredores (Sf 2.4-7), o que aconteceu aos poucos nos séculos posteriores, sob Alexandre Janeu (96 a.C.).

Jeremias 47.1 fala de um faraó conquistando Gaza como o faz também Heródoto (2, 159) quando menciona a conquista do Faraó da "grande cidade síria de κάδυτις (i.e. Gaza)"; que ocorreu em conexão com a expedição militar do Faraó Neco em 609 a.C., que cruzou a Síria para lutar contra o rei da Babilônia, Nabucodonosor, conquistador da Assíria (Jr 47.2; cp. 2Rs 23.29; 2Cr 35.20, Jos *Ant.* X.v.1). Jeremias profetizou (Jr 25.20) que Nabucodonosor conquistaria Gaza e toda a terra dos filisteus, o que foi cumprido como testemunha as Inscrições de Nabucodonosor (605-562 a.C.); o rei de Gaza e outros foram levados para exercer deveres oficiais na corte babilônica (ANET, 307.308).

6. Gaza nos tempos pós-exílicos e intertestamentário. Apesar das conquistas já mencionadas, Gaza e os filisteus mantiveram algum poder e influência, como é indicado nas profecias de Zacarias contra eles (9.5,6). Nos tempos da invasão persa, Pólibos (Hist.16, 22a) fala sobre como o povo de Gaza era guerreiro. Mais tarde, sob o reinado persa, a cidade, com ajuda de soldados árabes contratados (Arrian, Anab 2, 26, 27), resistiu a um cerco de dois meses feito por Alexandre o Grande (332 a.C.), antes de finalmente render-se (Diodoro, 17, 48, Jos. *Ant.* XI, Pólibo 16, 22a), razão pela qual posteriormente veio a ser cada vez mais uma cidade grega (Josefo a chama de πόλυς Ἑλληνίς, *Ant.* XVII, xi. 4; *War* II. vi. 3). Nos anos subseqüentes Gaza veio a ser possessão da Síria por algum tempo e, depois, do Egito. Poucos anos antes da revolta

dos macabeus, Gaza veio a estar mais permanentemente debaixo do controle sírio, após a vitória de Antíoco o Grande, em Panias (198 a.C.; cp. Pólibo, Hist. 16, 22a).

No período dos macabeus, Gaza rendeu-se a Jônatas Macabeus (1Mac 11.61,62). Mais tarde, após a cidade ter requerido o auxílio de Ptolomeu do Egito contra Alexandre Janeu e este auxílio ter falhado, Alexandre fez um cerco de um ano contra Gaza, conquistou-a e massacrou seu povo (96 a.C.; Jos. *Ant.* XIII.1.3). Em um sentido real, Alexandre fez de Gaza ἔρημος, ou abandonada, um fato narrado por escritores antigos como Josefo em *Ant.* XVI. v. 3 Strabo 16, 2, 30.

Sob Pompeu, o qual conquistou a Síria em cerca de 63 a.C.; Gaza, tal qual era anteriormente, recebeu de volta a sua liberdade (Jos. *Ant.* XIV. v. 4) e pouco depois, cerca de 57 a.C. foi reconstruída por ordem do general romano, Gabinius (Jos. *Ant.* XIV. v. 3). Em 30 a.C., Gaza veio a estar sob o controle de Herodes o Grande (Jos. *Ant.* .XV vii. 3; *War* I.XX. 3), mas após sua morte a cidade voltou a ser província da Síria (Jos. *Ant.* XVII. Xi. 4; *War* II. vi. 3) como a moeda imperial de Gaza, a qual começou a aparecer após a morte de Herodes, demonstra.

7. Gaza nos tempos do NT e posterior. A única menção desta cidade está em Atos 8.26, na referência que diz "no caminho que desce de Jerusalém a Gaza; este se acha deserto". Surge um problema quanto a como a palavra ἔρεημος, "deserta" deve ser interpretada: se o termo se refere ao feminino "estrada", como na RSV "esta é uma *estrada deserta*", ou, como a TEV da American Bible Society, "Esta *estrada não é mais usada*"; ou se refere ao substantitvo feminino *Gaza* com significado *Gaza* "abandonada" (i.e. "velha"), como algumas traduções têm feito. Strabo (16.2,30) tinha um entendimento de que Gaza continuava deserta (ἔρημος) após sua destruição por Alexandre o Grande, a quem ele parece ter confundido com Alexandre Janeu.

Diodoro (19, 80) falou de uma antiga Gaza. Alguns pensam que havia uma nova Gaza, construída um pouco mais ao sul da velha cidade, como defendido por alguns antigos geógrafos (*veja* Schürer, II, 1, 71), e que é a referência de Josefo à Gaza como uma entre as cidades costeiras (*Ant.* XIV, iv. 4) também refere-se a esta nova cidade. Sem dúvidas a velha Gaza veio a ser habitada novamente após Alexandre Janeu tê-la destruído, visto que ela estava em uma importante estrada de caravanas (cp. também Diodoro 19, 80 Loeb. org., e Arrian, Arab. 2, 26, 27); e ela e a nova Gaza podem ter coexistindo no período do NT. Contudo, que a velha Gaza seria chamada, ἔρημος, "deserto" em Atos 8.26, como reflexo de sua condição mais de cem anos antes, não parece ser muito provável. Em vez disso, uma vez que a "estrada" é enfatizada em Atos 8.26, parece melhor referir o conceito de "deserto" a ela, apontando que é a estrada que leva além do caminho do deserto até ao Egito.

Em 66 d.C., Gaza foi atacada e destruída pelos judeus rebeldes (Jos. *War* II. xviii. 1), mas evidentemente apenas de forma parcial, pois as moedas de Gaza apareceram a partir dos anos de 68-74 d.C. (Schürer, 2, 1. 72). No 2º e 3º sécs. d.C., a cidade prosperou como um centro de cultura grega, e a igreja, apenas após grandes lutas, estabeleceu-se firmemente por ali, em cerca de 400 d.C. Do ano 635 d.C. em diante, com exceção de um curto tempo durante as Cruzadas, Gaza esteve nas mãos dos árabes até o final de 1960.

A moderna cidade de Gaza, localiza-se no mesmo lugar da antiga, assim nenhum trabalho arqueológico significativo pode ser feito. *Veja* FILISTEUS.

BIBLIOGRAFIA. E. Schürer, *A. History of the Jewish People*, sec. div., vol 1 (1891), 68-72; G. A. Smith. *The Historical Geography of the Holy Land* (1986), 181-189; J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts* (1955), 529; E. G. Kraeling, *RandMcNally Bible Atlas* (1956), 417, 418.

W. H. MARE

GAZÃO (גזם, tradicionalmente derivado de um substantivo para *lagarta*, Amós 4.9). O nome do progenitor de algumas das famílias de Netinim, que retornou para Jerusalém com Zorobabel (536 a.C.), mencionado apenas em Esdras 2.48, Neemias 7.51. Mencionado como Gazera em 1 Esdras 5.31 (Γαζηρα).

W. WHITE JR.

GAZARA. Forma apócrifa usada na Apócrifa da ASV para GEZER.

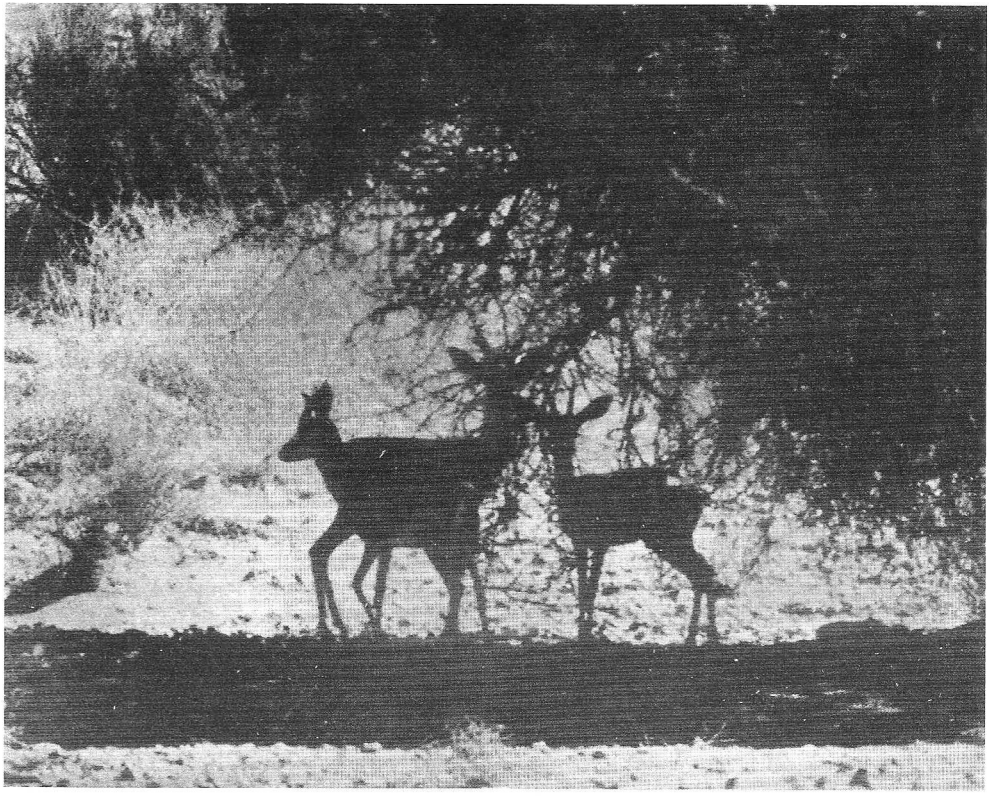
GAZATITAS. *Veja* GAZA.

GAZELA. (צבי, *cerva, corça, cervo macho, corço*, KJV, *gazela* RSV; [todos usos figurativos, e.g. Dt. 12.15]; *corça* [todos usos figurativos, e.g.

Pv 6.5] ASV עפר צחביה, *corças jovens que são gêmeas*; KJV, *gamos novos*; *gêmeos de gazela*; RSV Δορκάς, *gazela*. Atos 9.36, "Tabita", que significa Dorcas ou gazela", confirma a tradução hebraica e não há nada para apoiar a tradução "cerva", sendo assim, sua conservação na ASV em todos os contextos poéticos e figurativos está incorreta). O pequeno cervo da Ásia e Europa foi outrora encontrado em partes da Palestina. (*Veja* VEADO). As gazelas são antílopes de tamanho mediano da família dos que habitam os extensos desérticos pastos secos compreendendo cerca de doze espécies desde à África até a Palestina e Índia, chegando ao Deserto de Gobi na Mongólia. É possível encontrar o nome grego ainda registrado no nome científico *Gazella dorcas*, em uma das duas espécies encontradas no oeste da Palestina atual. A outra, ainda mais comum, é a gazela palestina; esta é uma das menores, atingindo apenas 60 cm até os ombros. As gazelas são usualmente de cor marrom opaco ou cor de areia, geralmente com uma linha negra lateral demarcando as partes de baixo quase brancas. Isso oferece uma boa camuflagem, mas sua principal defesa é a velocidade, e as quatro passagens figurativas, com exceção de Cantares de Salomão, referem-se a este fato. Em Cantares de Salomão a palavra é usada como um símbolo de graça e beleza, e o nome ainda hoje sugere estes atributos.

Em determinada época as gazelas viveram em uma grande área na Palestina, e era bastante comum para prover uma boa quantidade de carne. Isso pode ser visto em Deuteronômio 12.15 e 22, onde ela é mencionada quase como uma mercadoria padrão. Quando Isaque pediu a Esaú para caçar ("carne de veado" KJV.), talvez ele tivesse falando sobre algum tipo de caça selvagem ou disputa, mas por morar na área de Berseba — a porta de entrada para o Neguebe — a gazela seria o alvo mais comum da flecha de Esaú. A carne de gazela é um pouco seca, mas boa para ser comida.

Com a ampliação do cultivo, o número de gazelas foi sendo reduzido progressivamente, embora não sejam afligidos pela presença humana, e se



Uma pequena parte de uma família de gazelas, da Palestina, abriga-se sob um espinheiro no quase seco Neguebe, perto de Eilate.

alimentem nas cercanias ou ainda em fazendas e próximas aos tratores se permitido. A abundância de animais permitiu a caça no deserto como esporte, em carros, reduzindo rapidamente o número deles a um ponto preocupante. Na maioria dos países árabes o controle ainda é pequeno ou nem existe, mas com a proteção mediante leis de caça e as reservas em Israel, as colônias desta raça estão se recuperando e a expectativa de sobrevivência é muito grande. *Veja* VEADO; CORÇO, CERVO MACHO.

S. CANSDALE

GAZER. Forma alternativa usado pela KJV para GEZER.

GAZERA. 1. 1 Macabeus 4.15; 7.45; 13.43, etc., às vezes escrito como Gazara. Esta é uma outra forma de escrever o nome da cidade de Gezer do AT.

2. 1 Esdras 5.31 igual a Gazão que é achado em Esdras 2.48 e Neemias 7.51.

GAZEZ (גזז provavelmente derivado da palavra para tosquear ovelhas, גזז). A palavra ocorre como o nome de uma família calebita apenas duas vezes em 1 Crônicas 2.46. Ela quer dizer algo como "nascido na época da tosa". Eles eram o filho e o irmãos de Harã; os comentaristas mais antigos consideram-no como sendo um filho e um neto de Calebe.

W.WHITE JR.

GEAZI (גחזי גיחזי, provavelmente, *vale da visão*). O jovem servo do profeta Elizeu. A força e a fraqueza de seu caráter são bem claras nas três passagens onde ele é mencionado pelo nome.

A primeira vez que Geazi é mencionado é na história da rica sunamita (2Rs 4.8-37). Seu mestre, Elizeu, tinha recebido um quarto desta mulher, e desejava retribuir o favor de alguma forma, Geazi alertou Elizeu para o fato de que "ela não tem filho e o seu marido é velho" (v.14). Elizeu profetizou o nascimento de um filho, o qual veio na primavera seguinte. Quando o menino tinha crescido, ele morreu por causa de um problema na cabeça (vv 18-20). Imediatamente, a mulher sunamita, em amarga angústia, correu até Elizeu no Monte Carmelo, Geazi foi repreendido por Elizeu por tentar impedi-la após ter se agarrado aos pés do profeta. Geazi foi enviado na frente, para Suném ,com o bordão de Elizeu para ressuscitar o filho da mulher. A criança, entretanto, não voltou à vida até que o profeta chegou, orou e se deitou sobre ela (vv. 32-35).

Diferente do acontecimento acima, 2 Reis 5.20-27 mostra Geazi como um homem cobiçoso e desconfiado. Após Elizeu ter purificado a Naamã o Sírio de lepra e ter recusado os presentes oferecidos por ele em gratidão, Geazi enganosamente procurou obter a recompensa. Ele alcançou a carruagem de Naamã e, inventando uma história, em nome de Elizeu ele enganosamente tomou para si mesmo "dois talentos de prata em dois sacos e duas vestes festivais" (v. 23). O profeta sagaz, entretanto, sabendo do incidente repreendeu duramente a fraude de seu servo ao proferir uma maldição: "Portanto, a lepra de Naamã se pegará a ti e à tua descendência para sempre" (v. 27).

No último registro (2Rs 8.1-6), enquanto Geazi relatava ao rei as grandes coisas que Elizeu tinha feito, a sunamita apareceu com seu filho. Ela tinha retornado da Filístia após uma fome de sete anos naquela terra. Quando Geazi atestou a identidade de ambos, ela obteve do rei sua casa e suas terras de volta. Ela também obteve do rei todos os produtos que sua plantação tinha produzido desde que ela tinha ido.

Embora sem nome, o servo em 2 Reis 4.43 e 6.15 pode ser Geazi.

M. R. WILSON

GEBA (גבע, *morro*, *cume*). BJ, Gaba, (Js 18.24; Ed 2.26; Ne 7.30). Uma cidade de Benjamin a noroeste de Gibeá e leste de Gibeão (Js 18.24), e atribuída aos levitas (Js 21.17; 1Cr 6.60). Saul e Jônatas acamparam nela quando os filisteus estavam em Micmás (1Sm 13.16). Foi nela que Davi começou a derrotar os filisteus. (2Sm 5.25; mas cp. 1Cr 14.16). Asa construiu uma fortaleza ali com pedras de Ramá, (1Rs 15.22; 2Cr 16.6). Sendo o limite norte de Judá, Josias profanou os lugares altos onde os sacerdotes queimaram incenso, desde ali até o limite sul, Berseba (2Rs 23.8). Ela está junto com Ramá nas listas dos que retornaram da Babilônia (Ed 2.26, Ne 7.30), e é uma das cidades onde os benjamitas moraram após o exílio (Ne 11.31) e de onde cantores vieram e cantaram na dedicação do Templo (Ne 12.29). Foi um dos pontos de parada do exército assírio no caminho rumo a Jerusalém (Is 10.29). Em Juízes 20.33 e 1 Samuel 13.3, ela pode ser confundida com Gibeá. Ela deve, no entanto ser identificada



A vila de Geba. © *M.P.S.*

como a moderna Jeba, cerca de 11 Kma nordeste de Jerusalém e 3,2 Km leste de Ramá.

J. B. Scott

GEBAL (גבל *fronteira*; Ugar. *Gbl*; Egip. *Kubni*, gr. Βύβλος; Acad. *gubla*).

1. Uma cidade fenícia do Mediterrâneo, ao norte de Beirute, chamada Biblos pelos gregos, é a moderna Jebeil. Os habitantes eram chamados de "gibleus" (Js 13.5).

Foi outrora um porto bem movimentado e um centro comercial, conhecido no mundo grego romano como Biblos e como Gubla nos períodos assírio e babilônico. Seu material de exportação de maior valor era o pinho e o cedro do Líbano. A cidade também era notável devido à construção de barcos e lapidação de pedras.

As escavações em Gebal iniciaram em 1921, por Pierre Monlet, mais tarde se juntou a este Maurice Dunand. O trabalho mostrou sucessivas camadas de ocupações. Traços de uma magnificência antiga nas ruínas de seu muro, castelo e o templo foram descobertos. A ocupação do local foi traçada desde os tempos neolíticos. Na última metade do quinto milênio, existiam pequenos vilarejos em todo oeste asiático, incluindo Gebal. Ruínas de um povo do período calcolítico final, foram descobertas em Gezer e Gerbal, comprovando a existência de um povo de baixa estatura, magro e ossudo, com cabeça longa e delicada aparência. Eles moravam em choupanas retangulares ou circulares, e usavam a prata para fazer ornamentos pessoais e queimavam seus mortos em grandes potes de barro.

No final do quarto milênio, quando as culturas proto-literárias floresceram na Mesopotâmia, havia uma ampla troca cultural. Mesmo naquele período primitivo o Egito estava em contato com Gebal. Selos de impressões, descobertos, sugerem que a principal rota de troca era através da Palestina e Síria.

Em cerca de 2800 a.C., o fogo varreu a cidade, causando uma parada repentina em seu progresso, mas foi reconstruída com maior grandeza ainda. Foi nesta época que o Egito estava experimentando seu grande florescimento clássico — o período do Reino Antigo. O império asiático ainda não tinha se organizado nesta época, mas já estava protegendo seus interesses comerciais com força militar. Gebal era basicamente uma colônia durante este período, fornecendo os cedros do Líbano, os quais eram de importância vital para o Egito. O templo de Baaltis em Gebal recebeu do Egito ofertas em



Uma visão geral das ruínas em Gebal (Biblos). © *M.P.S.*

cumprimento de votos, por toda a Idade do Bronze em grande quantidade.

Antes do final do terceiro milênio, os cananitas em Gebal tinham desenvolvido uma escrita silábica, modelada segundo os hieróglifos egípcios. Várias dessas inscrições em cobre foram encontradas. Os nomes dos reis, no final do terceiro milênio, indicam que os dirigentes eram semitas, provavelmente amorreus.

No início do segundo milênio, o período mais próspero da história do Egito estava prestes a começar — o período do Reino Médio. O Egito gozou de prosperidade durante a décima segunda dinastia, que foi raramente igualada em toda sua história. A maior parte da Palestina e sul da Fenícia estava dominada pelos egípcios, nesta época. Gebal era uma colônia egípcia. Objetos encontrados nas tumbas continham os cartuchos das leis da décima segunda dinastia. Os príncipes nativos escreviam seus nomes em caracteres egípcios e juraram sua lealdade ao Faraó.

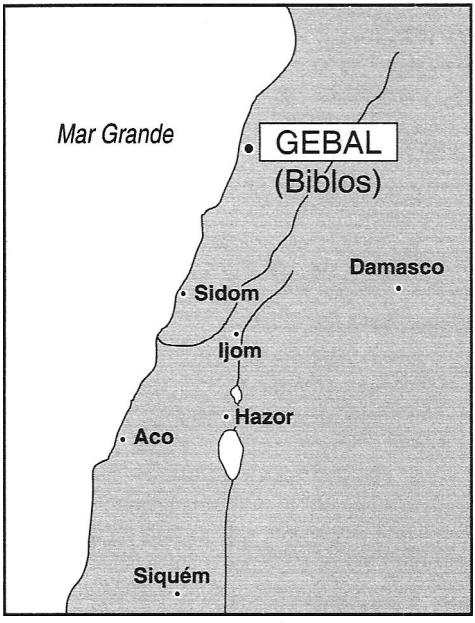
Quando o Reino Médio estava para terminar (c.1797 a.C.), a décima segunda foi seguida pela décima terceira dinastia. Houve um pequeno reavivamento sob Neferotepe I (c. 1740-1729), quando uma autoridade nominal foi exercida sobre Gebal.

Durante este período, Mari chegou em seu clímax (1730-1700), sob Zimri-lim e tinha um amplo comércio com muitas cidades, incluindo Gebal.

Gebal é mencionada nas cartas de Amarna. O rei Rib-addi de Gebal enviou mais de cinqüenta Cartas para o rei do Egito, proclamando sua submissão e reclamando da eminente invasão por Habiru. No início do reinado Ramsés II (1290-1224), Gebal era uma fortaleza de fronteira para a província egípcia de Canaã, e em 1194 foi destruída pelo Povo do Mar, em sua marcha sobre o Egito. Um período de extrema fraqueza egípcia seguiu-se c. 1080, de forma que Gebal, que era quase tão egípcia quanto o próprio Egito, recebeu uma representação real, Wen-Amon, o qual, com zombaria e insolência, exigiu o dinheiro devido pelas árvores que ele tinha enviado para obter a construção de uma barca sagrada.

O sarcófago de Ahirim de Gebal (c.1000) foi descoberto com inscrições de um tipo de escrita fenícia. Estas inscrições usam as vinte e duas consoantes do alfabeto hebraico e estão escritas da direita para esquerda. Os giblitas foram considerados mestres em matéria de construção e hábeis marinheiros (1Rs 5.18, Ez 27.9). Josué 13.5 menciona que sua terra não foi conquistada.

Gebal pagou tributo para alguns reis assírios durante sua era de dominação. O tributo foi pago a Assurnasirpal II (883-859), Tiglate Piliser III (745-727), Senaqueribe (705-681), Esar-Hadom (681-669), Assurbanipal (669-627). Os gebalitas também foram, por sua vez, dominados pelos babilônicos, persas, gregos e romanos. Os vestígios



de um castelo, construído pelos Cruzados, no séc 11 d.C., ainda estão lá.

2. Uma área geográfica no sul do Mar Morto, próxima à cidade de Petra de Edom (Sl 83.7).

BIBLIOGRAFIA. E. Robertson, "Jebeil", EBr, XII (1957), 985; J. Bright, *A History of Israel* (1959); L. Cottrell, org., *The Concise Encyclopedia of Archaeology* (1960), 123; M. Noth, *The Old Testament World* (1966), 213, 214; Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1967).

F. B. Huey Jr.

GEBER (גבר, *homem, o forte*). O nome de dois homens listados entre os doze oficiais designados para prover o alimento para a casa de Salomão. 1. Ben-Geber (1Rs 4.13) encarregado do distrito nas cercanias de Ramote-Gileade, a leste do Jordão.

2. Geber (1Rs 4.19) filho de Uri, encarregado do distrito de Gileade, também a leste do Jordão, mas provavelmente ao sul de Ramote-Gileade.

J. B. Scott

GEBIM (גבים). Pequeno vilarejo de Benjamim, mencionado apenas na lista poética das conquistas da Assíria (Is 10.31). O termo significa literalmente "cova", "covas" e é localizado pelo profeta entre Madmena e Nobe; de fato Gebim é a palavra "B" com Madmena como a palavra "A". Nenhum local foi identificado com segurança. Provavelmente eram locais fora de Jerusalém. Eusébio menciona uma cidade grega Γηβα, a qual ele afirma ser a Gebim bíblica, o nome moderno do local é Wadi *el-ğib* por *ğifna* (GTT pág. 175, nº 158) e não há evidência de que Eusébio esteja de fato correto. (Eusebio, *Onomasticon*, P de Lagarde org. [1987], p. 74,1,2).

W. White Jr.

GECO (אנקה, *furão*). Aparece apenas em Levítico 11.30. A ARA e a BJ trazem "geco", a NVI "lagartixa", e a ARC "ouriço cacheiro". A tradução como "fenet" (doninha, furão) pela KJV não é correta. *Veja* discussão em Lagarto.

GEDALIAS (גדליהו, גדליה, *Yah*, [i.e. *Yahweh*] *é grande*). Nome vários homens.

1. Gedalias, um jedutunita, músico do Templo, no reinado de Davi (1Cr 25.3,9).

2. Avô de Sofonias, o profeta (Sf 1.1).

3. Gedalias, filho de Pasur, um dos oponentes de Jeremias (Jr 38.1-3).

4. Um sacerdote do tempo de Esdras, que tinha se casado com uma estrangeira (Ed 10.18).

5. Gedalias, filho de Aicão, filho de Safã, governador de Judá após a queda de Jerusalém diante da Babilônia (2Rs 25.22-26; Jr 40.6-41.18). A moderação política de sua família, mostrada pela proteção de Jeremias por seu pai, provavelmente fê-lo aceitável aos babilônicos (Jr 26.24). Mispa,



Impressão feita por um escaravelho (selo) inscrito "lgdlyh ashr 'lhbyt" "pertencente a Gedalias que comanda esta casa". Este pode muito bem ser o Gedalias que foi feito governador de Judá pelos babilônicos em 583 a.C. (2Rs 25.23). Encontrada em Laquis, 6º séc. a.C. Duas vezes o tamanho real. © *B.M.*

sua sede durante os dois meses de reinado, serviu como ponto de encontro para vários grupos de nobres e soldados hebreus. Ele evitou intrigas políticas ao rejeitar o esquema de Joanã, filho de Careá para assassinar Ismael, filho de Netanias. Ele, muitos líderes judeus e a guarnição babilônica foram assassinados por Ismael. Os partidários de Gedalias, temendo represálias babilônicas, fugiram para o Egito, forçando o profeta Jeremias a ir com eles. Os eventos associados a sua morte tornaram impossível à comunidade judaica sobreviver na Palestina sob o controle babilônico. A comunidade judaica, com efeito, desapareceu até o retorno da nova liderança da Babilônia. A tradição judaica reconhece a importância de sua morte, relembrando seu aniversário como um dia rápido. Um selo contemporâneo que traz; "Gedalias que comanda esta casa", foi descoberto em Laquis.

BIBLIOGRAFIA. J. H. *Greenstone*; "Gedalias" Jew Enc. (1901).

A. BOWLING

GEDEÃO (Hb 11.32). Termo usado pela KJV, VS Douay e BJ para GIDEÃO.

GEDER (גדר), nome de um local, um vilarejo dos cananitas mencionado apenas em Josué 12.13, próximo a Debir (q.v.). O nome provavelmente significa "muro" ou "baluarte", e nomes similares são freqüentes no Antigo Testamento, e.g., Gedor (Js 15.58); Gedera (15.36); Gederote (15.41, et al.). Um cidadão local, gederatita, Heb. גדרת, um certo Jozabade, é mencionado em 1 Crônicas 12.4 como um dos homens que se juntou a Davi em Ziclague. Visto que eram todos benjamitas, Geder localizava-se, provavelmente, no declive oeste da região montanhosa da Judéia, no Sefelá.

GEDERA (גדרה, *pequeno aprisco cercado de pedra*) 1. Um dos quatorze sítios em Sefelá (montanhas da planície), listados em Josué 15.33-36. Juntamente com Nataim, Gedera é listada como habitada por clãs de artesãos habilidosos, que serviram como oleiros do rei (1Cr 4.23; KJV, tem "fronteiras" no lugar de "Gedera"). Alguns nomes modernos têm sido sugeridos como preservando o antigo nome e, portanto, identificando o local. Jedirah (nota; "J", é equivalente à "G"), que fica na metade do caminho entre Gezer e Zora, é mais freqüentemente sugerido, mas sem uma aceitação unânime.

2. Jozabede de Gedera (Heb. gederatita, 1Cr 12.4), um benjamita, parece ser de Gedera em Benjamim. A Jedireh moderna e a Khirbet Gudeira no território da antiga Benjamim são locais possíveis.

3. Gadara do NT (q.v.) é provavelmente derivada do mesmo nome ou um nome semita relacionado.

A. BOWLING.

GEDEROTAIM (גדרתים, *dois pequenos apriscos*). Último dos quatorze nomes em Josué 15.33-36 (*Veja* GEDERA). Entretanto, a LXX trata, "Gederotaim" como um substantivo e a traduz como [Gedera] e seus pequenos apriscos (Gr. καὶ αἱ ἐπάυλεις). Isto requer corrigir o "m" final de Gederotaim para "h". O TM contém quatorze nomes sem Gederotaim, mas as diferenças entre as listas do TM e da LXX poderiam levantar questões acerca de outros nomes também. A identificação do local, e até mesmo se é um nome genuíno topônimo, permanece incerta.

A. BOWLING

GEDEROTE (גדרות, pequenos apriscos cercados de pedras). Associada com Bete-Dagom e Maquedá em uma lista das cidades a sudoeste de Jerusalém no Sefelá (as montanhas da planície, Js 15.37-41). Se as listas de Josué foram precisamente transmitidas, Gederote é distinta de Gedera (q.v.; Js 15.36). No tempo de Acaz, Gederote foi uma dentre várias cidades ocupadas pelos filisteus (2Cr 28.18). Sua localização geral pode ser deduzida a partir de sua associação na lista de Josué. Uma "Quedron" conhecida a partir da guerra dos macabeus (1Mac 15.39; 16.9; cp. também "Gedor" de Js 15.58), a qual é identificada como a moderna cidade de Qatra, uma identificação sugerida. A evidência disponível não permite uma identificação segura.

A. BOWLING

GEDOLIM (הגדולים). O pai de Zabdiel, um sacerdote (Ne 11.14). AGADOL na BJ.

GEDOR (גדור, *muro*). 1. Uma antiga cidade na região montanhosa de Judá (Js 15.58), próxima a Hebrom. Penuel pode ter sido o fundador desta cidade (cp. 1Cr 4.4). É possível identificá-la com Khirbet Gedur, próxima a Belém.



O "lugar alto" em Gezer, com uma fileira de pilares monolíticos. © *Lev*

2. Um outro lugar em Judá, mencionado em 1 Crônicas 4.18. Possivelmente o mesmo que (1) ou (3).

3. Uma cidade de Benjamin e berço de Joela e Zebadias (1Cr 12.7), que, com outros, se ajuntaram a Davi em Ziclague. É possível identificar este local com (1) e fazer de Jerede seu fundador (1Cr 4.4,18). Pode ser identificada com Khirbet Gadeirah, no norte de El Jib.

4. Um local mencionado duas vezes na genealogia de Judá (1Cr 4.4,18), próxima a Socó e Zanoa, a localização é desconhecida.

5. Uma cidade ao sul das montanhas de Judá (1Cr 4.39). É descrita como uma terra muito ampla, quieta e pacífica, pertencendo anteriormente à Cam. Os colonizadores eram simeonitas.

6. O filho de Jeiel de Gibeão, um benjamita e ancestral de Saul (1Cr 8.31; 9.37).

J. B. Scott

GEENA (γέεννα, lit. *vale de Hinom*, VSS em inglês, *inferno*). No NT, o lugar final de punição dos ímpios. A palavra é derivada do hebraico, גיהנם, que significa o Vale de Hinom, ou de uma forma mais completa, o Vale do(s) filho(s) de Hinom, situado ao sul ou sudoeste de Jerusalém, normalmente identificado com o Wadi-er-Rababi. É mencionado pela primeira vez em Josué 15.8 e 18.16 como marcando a fronteira entre a herança das tribos de Judá e Benjamim. (Em anos recentes, até a guerra entre árabes e israelitas em junho de 1967, este local estava divido em duas partes pela fronteira entre Israel e a Jordânia.) Durante os reinos de Acaz e Manassés, em Tofete (provavelmente lit. "lugar de fogo") no Vale de Hinom, sacrifícios humanos foram oferecidos para o deus pagão Moloque (Moleque; 2Cr 28.3; 33.6). Josias, em suas reformas, "profanou" Tofete e assim impediu qualquer outro uso do vale para aquele determinado fim (2Rs 23.10). Jeremias (7.30-33) anuncia que o nome do vale será alterado para "Vale da Matança" porque, quando o Senhor julgou Judá por seus pecados, o número de mortos será tão grande que eles serão lançados no vale para ficarem lá sem serem enterrados. Em épocas



O Vale de Geena-Hermom (Jerusalém), olhando do sul, a partir da Igreja de São Pedro da Galicanto, através do Vale de Geena, para o Campo do Oleiro. O monastério, abaixo à esquerda, é adjacente ao lugar (despenhadeiros) onde, tradicionalmente, Judas enforcou-se. © *Lev*

posteriores, o vale parece ter sido usado para queima de lixo, e também para a queima dos corpos de criminosos. Desde aproximadamente o 2º séc. a.C., o Vale de Hinom veio a ser considerado como o lugar da punição final para os inimigos de Deus. Isso foi resultado das associações anteriores, ou da profecia de Jeremias ou da prática posterior antes mencionada. O Livro de Enoque é a testemunha mais antiga disto (mas cp. até com o próprio AT, Is 30.33; 66.24). No pensamento posterior, Geena foi considerado como o fogo escatológico do inferno, considerado provavelmente como um *lugar* (especialmente no pensamento rabínico), mas agora não muito distante de Jerusalém. O termo é utilizado no NT com este sentido. J. Jeremias realça a nítida distinção no NT (como no judaísmo pré-NT) entre Hades e Geena; Hades recebe apenas os ímpios durante o período de transição entre a morte e a ressurreição; Geena é o lugar de punição depois do último julgamento. Exceto por Tiago 3.6, onde a língua, comparada com o fogo que incendeia todo o ciclo da vida, é considerada como ela mesma incendiada pelo Geena, as onze ocorrências restantes estão todas nos evangelhos sinóticos.

No Sermão do Monte Jesus advertiu que até mesmo infrações mentais ou verbais dos mandamentos representam um caminho para o Geena (Mt 5.20), e disse: "Se o teu olho direito te faz tropeçar, arranca-o e lança-o de ti; pois te convém que se perca um dos teus membros, e não seja todo o teu corpo lançado no inferno." (Mt 5.29s.). Ele também sustentou a ameaça do Geena para "quem fizer tropeçar a um destes pequeninos crentes", e repetiu o aviso já mencionado acima (Mc 9.42-27; Mt 18.9). Em Mateus 10.28, cp Lucas 12.5, Eee diz a seus discípulos para não temerem nada, a não se a Deus, que é o único que pode lançar tanto o corpo quanto a alma no Geena.

As duas últimas ocorrências estão em Mateus 23, na denúncia vigorosa de nosso Senhor quanto aos fariseus. No versículo 15 ele os acusa de doutrinar qualquer prosélito para fazê-lo duas vezes mais filho de Geena do que eles próprios. O hebraísmo "filho (ou "criança") do Geena" representa alguém preparado e condenado para o Geena. No versículo 33 ele conclui: "Serpentes, raça de víboras! Como escapareis da condenação do inferno?"

Os demais escritos do NT, embora não utilizando a palavra "Geena", usam expressões equivalentes: de julgamento, ira, fogo, destruição, perdição, Tartarus, o lago de fogo (q.v.).

Há evidência entre os rabinos, tanto os da exigente escola de Shammai como os da escola mais liberal de Hillel, de crenças que a consignação ao Geena irá resultar em aniquilação ou será purgatória e, portanto, será seguida finalmente por bem-aventuranças. Estas crenças não estão explícitas no NT.

BIBLIOGRAFIA. A. Edersheim. LT, II (1886), 791-796; BDB (1906), 161; SBK, IV (1928), 1029-1118; R. A. Stewart, *Rabbinic Theology* (1961), 157-160; NBD (1962), 390, 518, 519, 527: J. Jeremias em TDNT, I (1964), 657, 658.

R. E. Davies

GEFIRUM. (Γεφιρούν). De acordo com a ASV, o nome de uma cidade (2Mac 12.13), uma localidade desconhecida, que no final do versículo é identificada como Caspim q.v. A KJV traduz Gefirum como um infinitivo de γεφυρόω, traduzida pela frase "fazer uma ponte". A RSV acredita que o grego γεφύραις (de γέφυρα, *ponte*, *represa*, *monte*), e traduz como "com aterros". Se for levado em conta que a conexão com a campanha seguinte, a cidade pode ser na Transjordânia, possivelmente Gileade. A cidade foi derrotada por Judas Macabeus. A recente identificação com Efrom depende de que Gefirum seja o nome verdadeiro desta cidade.

C. P. Weber

GE-HARACHIM (גיאהרשים, *vales dos artífices*).

1. Um clã de artesãos quenazitas, da tribo de Judá, da qual Joabe era o ancestral, filho de Seraías, filho de Quenaz (1Cr 4.14). Aparentemente seu povoado era conhecido como "Vales dos Artífices" pelo fato de os artesãos terem se estabelecido lá. Então, o próprio clã designou-se pelo nome do local (1Cr 4.14).

2. Uma localização geográfica perto de Lode e Ono (Ne 11:35; "vale dos artífices", na KJV, RSV e ARA), a qual foi recolonizada pelos benjamitas após o exílio. É provavelmente o mesmo lugar ocupado pelos artesãos quenazitas mencionados acima. Sua associação com Lode e Ono aponta para a identificação com um dos vales na borda da Planície de Sarom. Wadi esh - Shellad e Sarafand el-Kharab foram sugeridos (IDB). Alternativamente, a idéia de ser Hirsha, a leste de Lode (a moderna Lida), marca o local. Estas identificações implicam que um clã judaíta viveu fora das fronteiras de Judá. Isto é prontamente explicado em termos da fácil mobilidade geográfica de artífices especializados.

A. Bowling

GELILOTE. (גלילות), uma forma de plural feminino complexa do nome familiar do local, Gilgal (q.v.). Aparece somente em Josué 18.17, "...de onde passava para Gelilote, que está defronte da subida de Adumim". Uma referência quase idêntica ocorre em Josué 15.7 "...olhando na direção de Gilgal, está oposta à subida de Adumim" (JPS, modificado). Obviamente, com tamanha similaridade, um número de emendas evidentes foi sugerido. É necessário notar que a descrição em 15.7 lida com os limites de Judá depois da conquista ter começado, enquanto que a descrição em 18.17 lida com os limites das tribos de Benjamim. Portanto, é altamente possível que, para fins de tal identificação, dois termos diferentes estejam em vista. A palavra Gilgal significa simplesmente um "círculo", provavelmente "um círculo de pedras", sendo assim, há diversas Gilgais separadas mencionada no texto. É provável que Gelilote fosse uma área, não simplesmente um local especificamente mencionado em 15.7.

W. White Jr.

GELO (קרח). Devido à suavidade do clima, o gelo é algo quase inexistente na Palestina e na Síria, exceto nas montanhas mais elevadas. O granizo é comum no inverno, e algumas vezes é bastante destrutivo. Os reservatórios de Jerusalém, às vezes, ficam cobertos de gelo, mas é raro. Em altitudes de aproximadamente 1.200 metros, um pouco de gelo geralmente se forma durante a noite, no inverno, mas derrete como sol do dia seguinte. O gelo é mencionado na Bíblia três vezes em conexão com o poder de Deus. "Pelo sopro de Deus se dá a geada, e as largas águas se congelam" (Jó 37.10). "De que ventre procede o gelo? E quem dá à luz a geada do céu?" (Jó 38.29). "Ele arroja o seu gelo em migalhas; quem resiste ao seu frio?" (Sl 147.17). O termo é usado uma vez em sentido figurado para descrever os amigos traiçoeiros, que são como torrentes de água "turvada com o gelo" (Jó 6.16). *Veja* Palestina, V. Clima.

S. Barabas

GELO, GEADA. Duas palavras hebraicas são traduzidas como:

1) קרח, que significa tanto "neve" (possivelmente "gelo") como em Salmos 147.17; e "geada" como em Gênesis 31.40, KJV, et. al. É usada como sinal do poder de Deus e soberania sobre a natureza.

2) קנמל, um *hapx legomenon* em Salmos 78.47; em algumas outras VSS é traduzido como "grande chuva de pedras ". O paralelismo é difícil e nenhuma etimologia conhecida existe, exceto a variedade de etimologias comuns selecionadas do léxico árabe. O clima da Palestina é muito divergente desde as montanhas do Mar da Galiléia até o deserto do sudeste de Sinai. Contudo, a neve é rara e esparramada ela cai nas elevações mais altas. A neve se desenvolve rapidamente a partir das quedas de temperatura causadas pela conversão das correntes do deserto. Quedas violentas de chuvas de pedras, redemoinhos de neves e orvalho congelado são características de um clima bem variado.

W. White Jr.

GEMA. *Veja* Jóais e Pedras Preciosas.

GEMALI. (גמל), filho de Amiel, um danita, um dos dez espias enviados por Moisés à Terra Prometida, que retornou com um relatório desanimador e foi julgado por Deus e abandonado para morrer no deserto, mencionado apenas em Números 13.12. O nome Gemali foi interpretado de várias maneiras como "condutor de camelos" ou parecido, mas faltam evidências.

W. White Jr.

GEMARA. (Aramaico, גמרא). Na literatura judaica o termo que indica o comentário da Mishna no Talmude, que foi desenvolvido nos primeiros séculos d.C.

O termo Gemara possivelmente vem do verbo aramaico גמר, que significa "completar" e indica o comentário do texto da Mishna, que era baseado em discussões acadêmicas de estudiosos judaicos na Palestina e na Babilônia. A Mishna consistia do código das leis judaicas, escrito cerca de 200 d.C., o qual lançou luz sobre o texto das leis mosaicas e forneceu mais aplicações destas leis às experiências humanas. O comentário Gemara juntamente com a Mishna foi chamado de Talmude.

Este material Gemara foi desenvolvido principalmente por duas escolas: (1) A Palestiniana, material que veio basicamente de Tiberíades nos 3º e 4º sécs. d.C.; e (2) a Babilônica, material que foi produzido em academias como as de Sura, Nehardea, Siporis e Pumbeditha, do 3º séc. até o fim do 5º séc. d.C.

Os mestres de Gemara, chamados amoraim (i.e., intérpretes), em seu comentário sobre a Mishna trataram este documento como fizeram com o At, inspirado e santo.

BIBLIOGRAFIA. M. L. Rodkinson, *The Babylonian Talmud*, 2 ed., rev. (1916). xv-xix; *Hebraic Literature*, traduzida do Talmude, etc. (1944), introd. por M. H. Harris.

GEMARIAS. (Hebraico e aramaico גמריה), um nome próprio utilizado desde o tempo da monarquia, conhecido como sendo aplicado a pelo menos quatro indivíduos. O nome é aparentemente compreendido como "Yahweh veio a passar" 1. Um filho de um certo Hilquias e um emissário para Nabucodonosor mandado pelo rei Zedequias, que levou a mensagem de Jeremias para os judeus cativos (Jr 29.3).

2. Filho de Safã o escriba. Foi em sua câmara no Templo que Baruque leu o rolo com as palavras de Jeremias para o povo. Quando seu filho, Micaías, trouxe a notícia da leitura e os príncipes e oficiais enviaram o rolo para que fosse lido, Gemarias com várias outras pessoas protestaram ao rei Jeoaquim quando ele picou o rolo e o queimou (Jr. 36.10-12,25).

3. Filho de um certo Hissilyahu mencionado na Ostraca de Laquis I, uma escritura em fragmento de cerâmica durante a era de Jeremias.

4. Oficial da colônia militar judaica no Egito, Elefantina, ele é mencionado em dois dos papiros aramaicos (Cowley 22,33) como o filho de um certo Yedonias

W. White Jr.

GENEALOGIA (יחש; γενεαλογία, γένεσις, *genealogia*, *contar por genealogia*, *geração*). O ancestral ou descendente de indivíduos no registro bíblico.

1. Introdução. As genealogias são dados constantemente na Bíblia e têm vários usos no desdobramento da história da redenção. Visto que a história, necessariamente, aglomera grandes homens, a história relacionada ao trato de Deus com os homens envolve a listagem de homens em suas realções com outros de diferentes épocas. As genealogias e as cronologias formam o elo conector entre os tempos primitivos e o fim do período bíblico. Geralmente outras histórias antigas são parciais e fragmentadas. Por meio de registros genealógicos, Deus deu uma história interligada, desde Adão até Cristo.

As genealogias têm uso inferior no registro sagrado. As bênçãos de Deus eram geralmente transmitidos na linhagem familiar e estas genealogias expressam as conexões pactuais do antigo Israel. As responsabilidades militares eram por famílias. Alguns ofícios, como o sacerdócio, o serviço levítico e o reinado, eram hereditários, sendo assim, as genealogias traçam a perpetuação destes ofícios. Também o direito de posse da terra em Israel era exercido principalmente através do descendente masculino. As genealogias, portanto, certificavam o título ao ancestral dominante. Finalmente, numa comunidade tribal ou semi-tribal, a genealogia de um homem era sua identificação e um meio de localização. É aproximadamente o correspondente aos endereços das casas modernas. As pessoas são localizadas por país, estado, cidade e rua. De maneira semelhante, Acã, por exemplo, foi identificado como da tribo de Judá, da família de Zerá, da casa de Zabdi, filho de Carmi (Js 7.17,18). Esta genealogia curta deu apenas os primeiros e os últimos dois ou três elos dos ancestrais daquele homem.

2. Principais genealogias das Escrituras. A história antiga da raça está resumida nos primeiros capítulos de Gênesis. Com exceção de alguns incidentes, esta história consiste de uma lista de homens e nações famosas. Existem duas genealogias antes do Dilúvio (Gn 4; 5) e duas depois (Gn 10; 11). Estas genealogias têm sido objeto de muitos estudos, dada sua importância e posição na nascente da história bíblica.

Gênesis 5 e 11 são obviamente similares, dando a linhagem desde Adão até Noé e de Noé até Abraão. Cada capítulo dá a idade de um homem na ocasião do nascimento de seu filho e os anos que lhe restaram depois. Cada genealogia consiste de dez elos (lembrando que a LXX e Lucas registram um filho, Cainã, depois de Sem) seguidos por uma família de três filhos que não eram trigêmeos, embora o registro refira-se a eles como nascidos simultaneamente. É natural acreditar que estas genealogias são esquemáticas, citando apenas os principais homens de uma forma mais fácil de memorizar. Não há razão para se duvidar que sejam genealogias verdadeiras, mostrando a descendência de homens antigos. Mais tarde será definido se elas estão completas ou não. Estas genealogias são comparadas por alguns, às listas registradas nas tábuas dos reis da Suméria, os quais reinaram antes e depois do Dilúvio. Não há similaridade nos nomes. Os reinados dos reis sumérios são extremamente longos; e após o Dilúvio eles se encurtaram progressivamente, até estivessem próximos aos últimos poucos reinos estarem normais. Os últimos elos mencionam um ou dois reis historicamente conhecidos. Alguns têm defendido que as listas

bíblicas derivam-se das sumérias e, portanto, são lendárias. Parece ser possível acreditar que ambas as listas derivam-se da tradição antiga da raça e representam tradições mais primitivas. A tradição bíblica é muito mais confiável e, pela providência e inspiração de Deus foi preservado o verdadeiro esboço do passado.

As genealogias em Gênesis 4 e 10 são diferentes daquelas nos capítulos 5 e 11. Gênesis 10 é freqüentemente chamado de "Tabela das Nações", traçando a larga migração dos vários filhos de Noé e seus sucessores. Pode ser demonstrado que estes sucessores não são apresentados em linhagens genealógicas seqüêncial; elas são mais a colonização dos povos do que meras listas de descendentes. Temos, como exemplo, os "filhos" de Cam (Gn 10.6), que incluem os etíopes, egípcios, líbios (prov.) e os cananitas, uma ampla variedade de povos. Os próprios cananitas incluíram Sidom, uma cidade; Hete, progenitor dos hititas indo-europeus; dos amorreus, um povo semita; e outros. O fato de Canaã ter gerado Sidom como seu primeiro filho não quer dizer que haja a intenção de ser uma referência à filiação, mas uma indicação de que a cidade de Sidom já era populosa, desde cedo, na história da terra de Canaã. O capítulo é adequadamente chamado de "a mais antiga tabela etnológica na literatura do mundo primitivo" (*New Scofield Reference bible* [1967], pág. 15).

De fato, esta diferença entre os caps. 10 e 11 de Genêsis é sustentada pela maneira de expressar hebraica. Em Gênesis 10 a palavra "gerou" representa uma forma diferente deste verbo hebraico sem o elemento causativo; ela geralmente refere-se a uma mãe dando à luz uma criança. Ela também se refere figurativamente a Moisés "concebendo" Israel (Nm 11.12), ou Deus gerando Israel (Dt 32.18), ou Deus gerando o Messias (Sl 2.7). A palavra, quando usada para homens, aparentemente é usada para relações gerais, como em Gênesis 10, na Tabela das Nações, e não como paternidade literal.

O mesmo acontece com Gênesis 4.17-22. A chamada genealogia de Caim inclui, sem dúvida, alguns nomes de indivíduos que são progenitores da raça e artesãos, e os que fundaram cidades com seus próprios nomes. A comparação com Gênesis 10 e o fato de que a mesma forma verbal hebraica é usada nos dois casos, torna evidente que a lista dos nomes de Gênesis 4 também inclui povos e movimentos.

No restante do Pentateuco há muitas genealogias curtas. Estas genealogias primeiramente apresentam uma breve referência aos descendentes mundanos, seguida por uma história mais detalhada da linhagem piedosa.

A família de Abraão sem a linhagem de Isaque, é dada muito resumidamente em Gênesis 25. Esta é seguida pela família de Isaque (Gn 25.19). Os cabeças da família de Esaú são listados no cap. 36, seguidos pela família de Jacó em Gênesis 46. Parte desta genealogia de Jacó é repetida (Êx 6.14-25), mas a família de Levi é detalhada ali, a fim de dar a genealogia de Moisés, filho de Anrão, filho de Coate, filho de Levi. É bem claro que Coate era de fato um dos três filhos de Levi e cabeça de um clã. Anrão era, possivelmente, o pai verdadeiro de Moisés e o chefe de uma família. Havia elos que se interpolavam entre Coate e Anrão, porque nos dias de Moisés os levitas contavam 22 mil homens (Nm 3.39). Muitas gerações foram interpoladas. Mas o ancestral de Moisés dado em Êxodo 6 coloca-o dentro da tribo de Levi.

A história no tempo dos juízes é dada de forma mais cronológica do que genealógica. A magistratura não era hereditária, mas carismática, i.e., Deus chamava os juízes individualmente para suas tarefas. O período dos juízes é medido por uma breve genealogia — que está no final do livro de Rute. Na realidade, Rute é um livro que pertence ao tempo dos juízes e, nas antigas listagens hebraicas, era contado como parte de juízes. Em Rute 4.18-22 a linhagem do marido de Rute, Boaz, é traçada de volta até Perez, o filho de Judá, e adiante até Davi, o grande rei. Esta genealogia, repetida em Crônicas e no NT, é nosso único registro detalhado dos ancestrais dos principais monarcas de Israel. Entretanto, esta genealogia é incompleta. Ela fala de Naasson, o príncipe de Judá nos dias de Moisés (Nm 2.3). Seu filho, o pai de Boaz, é dado como Salmom, enquanto que Rute 2:1 diz que Boaz era da família de Elimeleque. Claramente houve outros elos interpolados entre Naasson e Boaz, e provavelmente mais que dois elos entre Boaz e Davi.

Na história da monarquia, a única genealogia de qualquer extensão é a do rei Davi, da qual é traçada nos livros dos Reis através de dezoito gerações até o cativeiro. A genealogia dos sacerdites não é dada nas histórias, embora seja conhecida e dada nas genealogias colecionadas de Crônicas. A genealogia dos profetas não é dada devido ao fato de que, semelhante aos juízes, seus ofícios eram carismáticos e não hereditários.

As genealogias retantes, de alguma conseqüência no AT, são as de Esdras (Ed 7.1-5), Josué, o sumo sacerdote (Ne 12.10,11), e as notáveis listas de nomes em 1 Crônicas 1-9, onde muitas

genealogias anteriores são colocadas juntas e outras são adicionadas.

O primeiro capítulo de 1 Crônicas é proveniente diretamente de Gênesis, geralmente são citações diretas das antigas genealogias. Após esta, encontramos as genealogias das doze tribos, tanto quanto puderam ser preservados, nesta ordem: Judá, Simeão, Rúben, Gade, Levi, Issacar, Benjamim, Naftali, Efraim, Aser e Benjamim. Dã e Zebulom, estão faltando as tribos do extremo norte, ainda que alguns conjecturem que a segunda menção de Benjamim é um erro do copista quando deveria ter escrito Zebulom, mas isto, contudo, é questionável.

Estas genealogias das tribos são, muito naturalmente, competentes quanto aos ancestrais de pessoas famosas. A linhagem de Davi é traçada até seis ou sete gerações e após o cativeiro (1Cr 3.9-24). A linhagem de Samuel é dada duas vezes (6.22-30 e 6.33-38; cp. 1Sm 1.1; 8.2). A linhagem de Arão é traçada através de Eliézer até os tempos de Davi (1Cr 6.50-53), e também até o cativeiro (6.3-15) por isso é adotada por Esdras em Esdras 7.1-5. A linhagem de Saul também é dada de modo breve (1Cr 8.33; 40). Curiosamente nada é conhecido sobre a descendência de Moisés. Seus filhos, Gérson e Eliézer, são mencionados apenas uma vez (Êx 18.3-4).

Muitos dos nomes e das referências incidentais a habitações e eventos familiares são encontrados apenas em Crônicas. O autor (muitos críticos eruditos estão admitindo agora que foi escrita em c. 400 a.C.) obviamente tinha acesso aos livros antigos de genealogias. Estes livros são citados em Neemias 7.5,64 e Esdras 2.62. É bastante possível que o autor de Crônicas (Esdras ou Neemias?) copiou do livro que Neemias tinha descoberto. Como era de se esperar, alguns dos nomes são levemente diferentes daqueles das antigas listas. Em alguns casos, pode ter havido mais de um nome alternativo para um homem; em outros casos os nomes sofreram leves alterações na cópia. Uma cópia precisa dos nomes e números era notoriamente difícil.

Na cultura americana, as genealogias são raramente mantidas, mas em outras culturas elas são mais amplamente preservadas. O escritor teve alguns estudantes da Coréia e da Índia que possuíam registros familiares de até quarenta gerações atrás e notou que isto era comum. Ele falou com um árabe em Jerusalém, o qual deu à filha o nome de Edessa, porque seus ancestrais sofreram na perseguição de Edessa (3º séc.). Tais genealogias foram mantidas muito mais nos tempos antigos. Um homem que vive na China diz ser o 77º descendente direto de Confúcio. Nas culturas tribais e na vida organizada das antigas nações, tais genealogias eram aparentemente comuns.

As genealogias de Cristo estão registradas em Mateus 1 e Lucas 3. José e Maria eram, provavelmente, bem conscientes de seus ancestrais. As duas listas diferem após a menção de Davi, e alguns imaginam que haja uma contradição. Outros sugeriram que a genealogia em Mateus é a de José, enquanto que a de Lucas é a de Maria (cp. o excelente tratamento da genealogia de Lucas no comentário de John Lightfoot, *Hours with the Hebrew and Talmud, Horae Hebraicae et Talmudacae* [1859], in loc.). Parece que Maria é enigmaticamente referida como a filha de Eli no Talmude (citado por Lightfoot também em H. L. Strack e P. Billerbeck, *Komentar zum Neuen Testament* II [1929], pág. 155). José era, aparentemente, o genro de Eli. Mas a genealogia de Mateus perde este ponto, pois José não era o pai biológico de Jesus. A comparação com 1 Crônicas 3.19, entretanto, indicará que a lista de Mateus não é uma verdadeira genealogia. Mateus 1.12 diz que Salatiel gerou Zorobabel. 1 Crônicas 3:19 mostra que Salatiel morreu sem filhos e Zorobabel era, na realidade, seu sobrinho. Isto não era comum numa genealogia normal, mas era freqüente nas listas, incluindo homens que reivindicaram o título do trono. Se uma linhagem real acabava, o parente feminino mais próximo assumia o direito. Assim, a "genealogia" em Mateus é uma lista dos herdeiros do trono de Judá. José tinha aquele direito e passou-o a seu filho de criação, Jesus. Posteriormente, foi levado em consideração o fato de José ter o direito ao trono de Judá, mas sendo descendente de Jeoaquim ele não poderia reinar, por estar debaixo da maldição de Jeremias (Jr 22.30). Como filho adotivo, Jesus recebeu o direito de José à coroa, mas tendo nascido da virgem Maria ele escapou da maldição de José. (Para outros conceitos cp. J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ* [1930], 204-209).

3. Genealogias incompletas. Como mencionado anteriormente, é muito claro o fato de que várias genealogias do AT estão incompletas. Existem quatro elos desde Levi até Moisés (Êx 6.16-20), mas os descendentes de Levi nos dias de Moisés eram 22.000 homens (Nm 3.39). A genealogia desde Efraim, o sobrinho de Levi, até Josué, parece mostrar dezoito gerações (1Cr 7.20-27). No NT, Mateus 1.1 menciona apenas três elos de Cristo até Abraão. A genealogia completa, ou a lista dos reis (Mt 1.2-17), omite os nomes de

Acazias, Joás e Amazias, e também Jeoaquim, em contraste com as listas dos reis no AT. A genealogia de Esdras (Ed 7.1-5) tem apenas cinco gerações de 456 a.C. até Zadoque, o sumo sacerdote de Davi, em cerca de 960 a.C. Obviamente, apenas os homens mais famosos são mencionados.

É necessário saber estes fatos antes de examinar as genealogias em Gênesis 5 e 11. Já chamamos a atenção para sua forma esquemática. A suposição de que a genealogia pós-diluviana está completa nos leva a alguns resultados estranhos. Por exemplo, os anos dados desde o nascimento de um pai ao de seu filho somam um total de 292 anos desde o Dilúvio até o nascimento de Abraão, 467 para sua morte. Sem teria vivido 502 anos após o Dilúvio. Noé teria vivido 350, e ele teria sido contemporâneo de Abraão. Arfaxade, filho de Sem, também teria vivido até Abraão e completado 148 anos. Todavia, o registro acerca de Abraão nada diz sobre qualquer contato entre estes anciãos. Os registros sugerem que Noé e seus filhos viveram muito antes que Abraão tivesse deixado sua parentela e começado uma outra vida em Canaã. Também a grande multidão que recolonizou o mundo (Gn 10) não conseguiria ter repovoado e se espalhado tão largamente em dez gerações. É muito mais fácil notar que Gênesis 11 está incompleto. Também é certo que alguns desses nomes são, de fato, nomes de famílias ou de clãs.

Além de tudo isso, qualquer ponto de vista que considere que o Dilúvio destruiu todos os homens da face da terra, precisa colocar o Dilúvio mais de 292 anos antes de Abraão, o qual viveu em cerca 2000 a.C. Há um registro das dinastias egípcias, praticamente linear, que vai quase até 3000 a.C. — 1000 anos antes de Abraão. A cidade de Jericó, no Vale do Jordão, mostra muitas camadas de tijolos de barro que remontam a antes de 3000 anos a.C., e qualquer inundação destrutiva teria certamente devastado. A genealogia de Gênesis 11 claramente está incompleta; a encontrada em Gênesis 5 também está incompleta. A data de 4004 a.C. assinalada para a Criação por Ussher, no séc. 17, está errada. Ele assumiu que as genealogias estão completas.

Na realidade, as genealogias em Gênesis 5 e 11 podem ser consideradas como elos na antiga tradição da humanidade. Alguns consideram que uma geração corresponde à cerca de trinta anos. Já de outro ponto de vista, uma geração corresponde ao período desde o nascimento até a morte — próximo há setenta anos ou mais (*Veja* GERAÇÃO). De um ponto de vista mais recente, o tempo de Abraão até o Dilúvio, seria pelo menos a soma das vidas destes patriarcas, cerca de 2.263 anos. Provavelmente o Dilúvio foi ainda antes, parece ter ocorrido uma abrupta mudança de clima em cerca de 9000 a.C., o que concordaria bastante com as genealogias, caso o Dilúvio for conectado àquele evento.

4. Outras referências. Uma palavra pode ser dita sobre o uso do termo genealogia no NT. As questões tolas e as genealogias mencionadas em Tito 3.9, provavelmente se referem à questões como as que Paulo citou ao traçar sua própria genealogia na tribo de Benjamim (Fl 3.5). Tal confiança na árvore genealógica, para ter méritos diante de Deus, seria em vão e estava longe do uso prático das genealogias do AT.

BIBLIOGRAFIA. Comentários in loc. (esp ICC, Curtis e Madsen sobre Crônicas); W. H. Green "Primeval Chronology" BS (1980), 285-304 (citado exaustivamente em Buswell, *veja abaixo*); P. W. Crannel, ISBE II (1929), 1183-1196; J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ* (1930), 204-209; J. O. Buswell Jr., *A Systematic Theology of Christian Religion*, I (1962), 325-343.

R. L. HARRIS

GENEALOGIA DE (JESUS) CRISTO.

1. Da casa e da linhagem de Davi. A linhagem de Davi de Jesus Cristo é um fato aceito do NT (Mt 21.9; Mc 10.47s.; Rm 1.3). À parte de haver duas genealogias, em Mateus e Lucas, pouca tentativa para enfatizar este fato; ele é apresentado mais como uma verdade histórica. José, o pai legal de Jesus, era "da casa e da linhagem de Davi" (Lc 2.4). Juntamente com outros judeus de seu tempo, José guardava os registros de sua família. Os registros genealógicos eram mantidos com grande cuidado, porque eles auxiliavam nos problemas legais concernentes às propriedades, casamentos e religião. Séculos antes, nos dias de Esdras e Neemias, tais listas eram mantidas e supervisionadas (Ed 2.62; 8.1; Ne 7.5). No caso de José, sua participação na linhagem de Davi tinha implicações messiânicas (Jr 23.5s, Ez 34.23). A acusação de falsificação não poderia ser imposta aos escritores do NT, porque a expectativa de um Messias davídico não era uniforme no Judaísmo daquele tempo. Alguns esperavam por um Messias da semente de Arão, outros de Levi. Para crédito dos escritores dos evangelhos, as duas genealogias devem ser consideradas com seriedade. Ambas apresentam Jesus como descendente de

Davi, e deixam bem claro que José era o pai legal de Jesus, mas não real. Mateus traçou a linhagem desde Abraão e Davi em 41 elas até José, enquanto que Lucas inverteu o método oficial e listou desde José até Davi, Abraão e todo o caminho até Adão, empregando 77 nomes (Mt 1.1-17; Lc 3.23-38). A comparação mais superficial das duas genealogias revela grandes diferenças, a mais difícil delas é o fato de que ambas as listas traçam sua linhagem por meio de José, apesar do fato de que quase nenhum dos nomes de Davi até José coincidam. A aparente discrepância entre as listas sempre constituiu um forte problema aos intérpretes.

2. A genealogia em Mateus. Alguns traços distintos sobressaem na genealogia de Mateus. Duas grandes personagens na revelação do AT se apresentam proeminentemente na lista — Davi e Abraão, ambos como participantes das alianças de Deus com Israel. Mateus pretendia que a linhagem de Jesus se destacasse bem no início do seu evangelho, e ela ocupa o lugar de honra. Sua genealogia é estruturada em três conjuntos de quatorze gerações cada. Ele chegou a este esquema selecionando e omitindo, de acordo com a prática do AT. O artifício servia para auxiliar a memória, e indicar a principal linhagem de descendentes, sem sacrificar a exatidão. Mateus pode ter escolhido o número quatorze porque seu valor numérico equivale ao nome de Davi em letras hebraicas, mas isto não é mais que uma especulação. Uma outra característica peculiar da lista de Mateus é a inclusão, quase que incidental, de quatro mulheres — Tamar, Raabe, Rute e Bate-Seba. Raabe era uma cananita de Jericó, Rute era uma moabita, e Tamar e Bate-Seba ficaram famosas principalmente devido às suas participações em escândalo público. Sem levar em consideração o caráter e a nacionalidade dessas mulheres, a própria ocorrência de seus nomes numa genealogia oficial judaica é uma característica distinta. Sem dúvida, Jesus era conhecido por seus inimigos como o filho de uma união ilegítima. Ele era conhecido como o filho de Maria, não de José (Mc 6.3), o que, em uma sociedade machista, era um título desonroso. Mais tarde, a tradição judaica desenvolveu o rumor malicioso. Entretanto, Mateus, desejando contrabalançar o mexerico, inseriu nomes de algumas personagens do AT, cuja reputação não era isenta de reprovação, mas eram instrumentos na linhagem messiânica. No caso de Jesus, contudo, os rumores surgiram em contraposição ao caráter miraculoso de seu nascimento por uma virgem. Jesus é apresentado na genealogia de Mateus como um descendente legal de Davi, por meio da adoção por José e herdeiro do trono davídico.

3. Genealogia em Lucas. A genealogia de Lucas é menos legal e oficial quanto à forma. Ela não é colocada no início do evangelho, mas sim inserida no terceiro capítulo após o batismo de Jesus. A ordem está invertida, retrocedendo desde os tempos de José até Adão, e inclui quase duas vezes mais registros. A mais surpreendente característica da lista é sua total dessemelhança da lista de Mateus no período entre José e Davi, com apenas dois nomes comuns a ambas (exceto José e Davi), a saber, Salatiel e Zorobabel. Lucas traçou sua linhagem por intermédio de Natã, filho de Davi, e mencionou Eli como avô de Jesus, enquanto que Mateus traçou sua linhagem por intermédio de Salomão, o filho real de Davi, e mencionou Jacó como avô.

4. Duas soluções para a discrepância. Tentativas têm sido feitas desde os tempos mais remotos para resolver a aparente contradição. Assumindo que não haja erro colossal em nenhum dos evangelhos, duas explicações são possíveis: Ambas as listas são propriamente as de José, mas computados de forma diferente, ou uma delas é a árvore familiar de Maria, não de José. Anios de Viterbo (c. 1490) propôs uma teoria dizendo que, enquanto Mateus dá a descendência legal por intermédio de José, Lucas apresenta uma descendência física por meio de Maria; um método que pode ser traçado de volta ao 5º séc. a.C. Certamente, Maria é a figura mais importante na narrativa do nascimento do terceiro evangelho e pertence, muito provavelmente, à casa de Davi (1.27; 2.4). O artigo, que é universalmente usado na lista para cada registro, está notavelmente ausente no nome de José (3.23), o que nos leva à interpretação de que uma lista correta começa com Eli, não com José. O nome de José é introduzido na lista apenas para preencher o espaço entre Jesus e seu avô Eli. O texto diria então: "Jesus, sendo o filho (como se pensava de José) de Eli, etc." A lista de Lucas seria o registro da família de Maria, começando com Eli, seu pai. Esta teoria é atrativa, mas sofre com a supressão do nome de Maria na lista. Contudo, é inteiramente possível, e proveria uma solução simples ao problema da dupla genealogia. O fato de que Maria está relacionada com Isabel, uma filha de Arão, não é uma dificuldade insuperável se supormos que esta relação veio mais por meio da mãe que do pai. O problema está na deficiência de Lucas em tornar este ponto explícito, caso fosse

esta sua intenção. A teoria poderia ser reforçada pela suposição de que Maria não tinha irmãos, e que José veio a ser o filho e herdeiro de Eli em virtude de seu casamento com Maria.

A segunda explicação possível considera que a genealogia de Lucas é da árvore familiar de José, como também é a de Mateus. Os dois evangelhos ressaltam que José era da casa de Davi (Mt 1.16; Lc 1.27; 2.4). É natural supor que os dois escritores pretendiam fornecer a linhagem de José. O propósito de Mateus era traçar a linhagem da sucessão oficial ao trono davídico, enquanto que o alvo informal de Lucas era enumerar os ancestrais físicos de José até Davi. Esta solução foi originariamente proposta por Júlio Africano (c. 220 d.C.) em uma carta a Aristides, como registrado por Euzébio (Eus *Hist.* 1.7). Júlio acreditava que a lei do casamento levirato poderia ser invocada para remover a tensão existente entre as duas listas — José era realmente o filho de Eli e, Eli e Jacó eram irmãos uterinos, nascidos da mesma mãe, porém de pais diferentes. Caso algum deles tenha se casado com a viúva do outro, José poderia ser contado daquela forma como filho de ambos. Um claro desvio pode ser imposto à teoria pela identificação dos dois avós de José (Matã em Mateus, e Matate em Lucas). Neste caso, Eli pode ter se casado com a viúva sem filhos de Jacó, e tendo José nascido, ele seria de fato, o filho de Eli, mas o herdeiro legal de Jacó. Sendo assim, em ambas as listas a linhagem de Jesus é traçada por

AS DUAS GENEALOGIAS

MATEUS	AMBAS	LUCAS	MATEUS	AMBAS	LUCAS
—	—	1 Adão	(21) Uzias	—	40 José
—	—	2 Sete	(22) Jotão	—	41 Judá
—	—	3 Enos	(23) Acaz	—	42 Simeão
—	—	4 Cainã	(24) Ezequias	—	43 Levi
—	—	5 Maalalel	(25) Manassés	—	44 Matate
—	—	6 Jarede	(26) Amom	—	45 Jorim
—	—	7 Enoque	(27) Josias	—	46 Eliézer
—	—	8 Metusalém	Jeoacaz	—	—
—	—	9 Lameque	Jeoaquim	—	—
—	—	10 Noé	*Omitido*	—	—
—	—	11 Sem	(28) Jeconias	—	47 José
—	—	12 Arfaxade	(Joaquim)		
—	—	*Cainã*	Zedequias	—	—
—	—	13 Salá	*Omitido*	—	—
—	—	14 Éber	—	—	48 Er
—	—	15 Faleque	—	—	49 Elmadã
—	—	16 Ragaú	—	—	50 Cosã
—	—	17 Serugue	—	—	51 Adi
—	—	18 Naor	—	—	52 Melqui
—	—	19 Tera	—	—	53 Neri
—	(1) Abraão ...20	—	—	(29) Salatiel ...54	—
—	(2) Isaque ...21	—	—	(30) Zorobabel ...55	—
—	(3) Jacó ...22	—	(31) Abiúde	—	*Resa*
—	(4) Judá ...23	—	(32) Eliaquim	—	56 Joanã
—	(5) Perez ...24	—	(33) Azor	—	57 Jodá
—	(6) Esrom ...25	—	(34) Sadoque	—	58 José
—	(7) Ami ...26	—	(35) Aquim	—	59 Semei
—	(8) Aminadabe ...27	—	(36) Eliúde	—	60 Matatias
—	(9) Naassom ...28	—	(37) Eleazar	—	61 Maate
—	(10) Salmom ...29	—	—	—	62 Nagai
—	(11) Boaz ...30	—	—	—	63 Esli
—	(12) Obede ...31	—		—	64 Naum
—	(13) Jessé ...32	—	—	—	65 Amós
—	(14) Davi ...33	—	—	—	66 Matatias
(15) Salomão	—	34 Natã	—	—	67 José
(16) Roboão	—	35 Matatá	—	—	68 Janai
(17) Abias	—	36 Mená	—	—	69 Melqui
(18) Asa	—	37 Meleá	—	—	70 Levi
(19) Josafá	—	38 Eliaquim	(38) Matã	(38) Mata (ã)(te) ...71	71 Matate
(20) Jorão	—	39 Jonã		Matã e Matate podem	
Acazias	—	—		ser a mesma pessoa	72 Eli
Joás	—	—	(39) Jacó		
Amazias	—	—		(40) José ...73	—
Omitido	—	—		(41) Jesus ...74	

meio de José, seu pai legal. Devido ao fato de que Mateus desejava apresentar os sucessivos herdeiros ao trono de Davi, ele começa com a linhagem davídica e vai adiante até Jesus. Devido a Lucas ter preferido registrar a verdadeira linhagem física, ele começa com José e vai retornando até seus ancestrais. A principal fraqueza da segunda explicação é a série de felizes coincidências requeridas para fazer com que fosse autêntica.

Uma solução final para que se responda à questão, talvez nunca seja descoberta. O suficiente já é conhecido, entretanto, mostrando que a aparente discrepância entre as duas genealogias não é insolúvel.

BIBLIOGRAFIA. A. T. Robertson, *A Harmony of the Gospels* (1922), 259-262; J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ* (1930), 203-209; E. Stauffer, *Jesus and His Story* (1960), 22-25.

C. H. Pinnock

GENERAL. A principal autoridade de um exército (AT heb. שר), um termo difícil na língua semita, pois esse termo pode ter uma ampla gama de significados, desde "rei" no Acad. até "capitão" no Heb. Foi traduzido como "general" pela KJV, apenas em 1 Crônicas 27.34, em todos os outros lugares foi traduzido como "príncipe" (Gn 12.15 et al.), a RSV e a ARA traduzem por "comandante" e, em todos os outros como "príncipe". Estes termos dizem respeito à situação na qual eles aparecem, e geralmente são impossíveis de se igualar com qualquer terminologia militar moderna. A RSV o usa em Apocalipse 6.15 (KJV " principais", "comandantes"; ARA "capitães") para o grego χιλίαρχος, "líder de uma tropa de mil", "tribunos militares" (At 25.23; "oficiais superiores" ARA).

W. White Jr.

GENEROSIDADE (ברכה, *bênçãos* [Gn 49.26]; יד, *ajuda, força, poder, generosidade* [1Rs 10.13; Et 1.7]; גמל, *beneficiar* [Sl 13.6; 116.7; 119.17; 142.7]; תהב, *bondade* (Sl 65.11; Pv 22.9); שוע, *magnânimo, rico* [Is 32.5 KJV; RSV, *honrável*]; תגמון, *benefícios* [Sl 116.12]; ἁπλότης simplicidade, sinceridade, *generosidade* [2Co 9.11]; εὐλογία, falar agradável *generosidade, abundância* [2Co 9.5,6]). A palavra significa *generosidade* e ocorre diversas vezes nas Escrituras. Em 2 Coríntios 9.6, o termo grego é traduzido como *abundância*. No AT a palavra aparece com mais freqüência nos Salmos, principalmente em relação à incrível generosidade de Deus. O salmista louva a Deus, pois o Altíssimo lhe tem feito *muito bem* (Sl 13.6); tem manifestado sua *bondade* (65.11); tem sido *generoso* (116.7) por meio de seus inúmeros *benefícios* (v. 12). O salmista confia que Deus lhe fará bem (Sl 142.7), e ora suplicando sua generosidade (119.17). O autor de Provérbios (22.9) afirma que Deus abençoará aqueles que oferecem pão aos pobres. Numa passagem textualmente difícil, Jacó diz a José: "As bênçãos de teu pai excederão as bênçãos de meus pais até ao cimo dos montes eternos". (Gn 49.26). O rei Salomão impressionou a rainha de Sabá com a sua generosidade (1Rs 10.13), e no seu banquete, o rei Assuero deu em profusão o vinho de acordo com sua generosidade (Et 1.7).

No NT a palavra ocorre apenas na passagem em que Paulo exorta os coríntios a levantar uma dádiva em dinheiro para os cristãos pobres de Jerusalém. A KJV refere-se ao montante como a "generosidade" dos coríntios (2Co 9.5; na RSV e ARA "dádiva"; na ARC, *bênção*). Paulo afirma que Deus enriqueceu os coríntios para "toda generosidade" (2Co 9.11, ARC, *beneficência*); e que aquele que semeia pouco pouco também ceifará, e o que semeia com *fartura* (generosidade), com *abundância* (generosidade) também ceifará" (2Co 9.6).

H. A. Hanke

GÊNESIS (בראשית usando a primeira palavra do livro, *No começo*, LXX γένεσις, *começo*).

Este artigo supõe que a autoria de Gênesis pode ser corretamente atribuída a Moisés. Não há nenhuma declaração neste livro que afirme isso, nem em outro livro do AT. O NT faz declarações, como veremos, que apontam para a autoria mosaica do livro. Com esta suposição e a defesa colocada como está, torna-se quase impossível tratar o material deste artigo sob os títulos que geralmente são empregados, exceto de um modo geral. Os títulos a serem considerados são "pano de fundo" e "data". Da mesma maneira, títulos como "lugar de origem", "destino" e "ocasião" podem receber apenas um tratamento breve. Pois, se Moisés escreveu o livro, ele teria completado sua tarefa pelo menos antes 1240 a.C., a data mais tardia possível para Israel ter atravessado o Rio Jordão depois de sua morte. "O local de origem teria sido a península do Sinai ou as Planícies de Moabe". Nenhuma "ocasião" definida para o livro ter sido escrito pode ser fixada. O "propósito" de tê-lo escrito não está especificado em lugar algum

do AT. Poderia ser conjecturado com alguma validade que o livro foi escrito para estabelecer o fundamento ou base para os outros livros do Pentateuco. O material, por conseguinte, incide no seguinte esboço:

1. A importância do livro
2. Esboço
3. Autor
4. Problemas específicos
5. Teologia
6. Conteúdo

1. A importância do livro. Os homens cantam e elogiam eloqüentemente esse primeiro livro da Bíblia, e com razão. Ele contém, antes de mais nada, muita teologia, e tem sido de forma correta rotulado como "o ponto inicial de toda Teologia" (Fritsch, *The Layman's Bible Commentary*). Ele apresenta uma resposta basicamente adequada à questão da origem do mundo, da origem do homem, como o pecado entrou no mundo, como o homem caiu da graça, como Deus deu a esperança de redenção ao homem caído, como o pecado se espalhou, como um grande julgamento incidiu sobre um mundo pecaminoso no Dilúvio, como um remanescente da raça humana foi providencialmente salvo, como a raça humana se espalhou novamente impondo-se de forma arrogante. Tudo isso é exposto a partir de um ponto de vista teológico. O restante do livro trata das preparações específicas que foram feitas para que a redenção surgisse de uma descendência da família humana, sob a orientação do Pai de toda a humanidade.

Além da importância teológica, há sua importância literária. Gênesis é comparável favoravelmente a outros trabalhos literários que apresentam sua própria versão da Criação e do Dilúvio. A habilidade do autor em retratar a atividade de Deus na direção da criação e da história é inimitável. O charme com que as principais personagens da história sagrada são colocadas tem arrebatado jovens e velhos através dos anos. A maneira com que a narrativa se mantém, movendo-se de um clímax para outro, é a mais eficaz. Do ponto de vista literário, o livro nunca deixou de ser interessante através dos anos.

Dentre as muitas coisas que ainda poderiam ser ditas em elogio à importância de Gênesis, está a rara combinação de profundidade e simplicidade. Os assuntos mais vitais ao homem, envolvendo suas necessidades e aspirações mais profundas, são tratados com uma simplicidade quase infantil, que permite à mente jovem captar a essência da revelação divina com comparativa facilidade. Como toda a Escritura inspirada, o primeiro livro da série é ainda o riacho através do qual o cordeiro pode passar com dificuldade e através do qual o elefante deve nadar.

Um fato que ressalta a extrema importância deste livro ainda não foi notado, e que é feita referência freqüente a ele tanto no AT como no NT. Verdadeiramente, muitas das referências feitas pelos escritores do AT não são feitas por página e verso, mas elas estão lá e se destacam. Um rápido exemplo do NT está em Lucas 24.27, que apresenta o Senhor ressurreto traçando a profecia messiânica de volta até Moisés e todos os profetas. Gênesis dificilmente pode ser deixado de lado em uma referência tão ampla.

2. Esboço. Nenhum esboço pode fazer plena justiça ao conteúdo de Gênesis. É quase imediatamente visível àquele que pega o livro nas mãos, que os capítulos 1-11 abrangem uma unidade separada, assim como os capítulos 12-50. Vários termos têm sido usados para abrigar esta diferença, como "História Antiga" e "História Patriarcal" (Fritsch, *The Layman's Bible Commentary*). Ou, no que diz resepito ao assunto, pode ser usado um esboço que é, de fato, apresentado pelo próprio livro, um esboço que se constitui de dez títulos, construídos a partir da palavra hebraica *tôlᵉdôt*, cuja tradução mais apropriada é "história". Assim dez histórias (2.4; 5.1; 6.9; 10.1; 11.10,27; 25.12,19; 36.1; 37.1) são oferecidas pelo livro, algumas lidando com personagens importantes (Tera, Isaque, Jacó, José), algumas lidando com categorias importantes, como os céus e a terra ou os filhos de Adão e de Noé; outras com personagens secundários, como Ismael, Esaú, etc. Este esboço é o mais eficaz, embora não penetre na profundidade dos assuntos envolvidos; mas enfatiza que Deus conduziu a história da humanidade mediante seu tratamento com cada personagem individualmente, os quais ele sentiu-se livre para usar para o bem do restante da humanidade.

Outro enfoque interessante feito recentemente (Frey, *Botschaft des Alten Testaments*) aponta quatro assuntos principais abordados, intitulados: O Livro das Origens (1-11); O Livro da Fé (12-25); O Livro da Luta (26-35) e o Livro da Orientação (*Füehrung*) (36-50).

Ainda outros esboços podem ser válidos, uma vez que é extremamente difícil prensar os ricos conteúdos de um livro tão notável como Gênesis no molde de um título que possa ser proveitoso. Geralmente um esboço compreende algumas ca-

racterísticas importantes do conteúdo, mas falha em fazer justiça a outras.

3. Autor. O enfoque mais popular ainda em nossos dias é praticamente aquele de análise das fontes — muitos escritores produzindo muitas fontes, as quais foram habilidosamente tecidas por um editor desconhecido, (normalmente chamado de Redator, e citado como R).

Este artigo não tentará fazer uma descrição que abranja todo este enfoque, mas sem incumbir-se de qualquer refutação direta, tentará ao menos fazer um esboço dos mais novos progressos que têm surgido nesta área. Por volta da virada do séc. 20, as principais fontes foram denominadas J, E, D e P — **J** refere-se especialmente ao nome divino Yahweh (também soletrado Javé ou Jeová); **E**, usa preferencialmente o nome **E**lohim; **D** é marcado por dados de caráter tanto legal como exortativos, como o material que aparece em **D**euteronômio; e **P** demonstrando o tipo de material que ossacerdotes cultivariam e valorizariam, como as provisões de Levítico (Lv 1-16).

Presentemente, começou a parecer aos eruditos que até mesmo após a Época Mosaica seria muito mais provável para uma nação como Israel não preservar os registros de suas experiências em livros, como poderia ser feito em uma época literária, mas em uma tradição viva que era passada através de boca em boca de geração a geração. A atenção foi voltada à tradição como principal fonte da história de Israel. Isto teria colocado à parte a confusão com os problemas de fontes escritas. Até agora as assim chamadas realizações neste último campo têm sido mantidas e operam como se tivessem obtido uma validade relativa. Não foi compreendido que os homens não podem trabalhar com ambas as proposições simultaneamente. Mas deve-se admitir que com esta mudança de ênfase, a riqueza das tradições de Israel começou a ser estudada e apreciada como nunca antes.

Nesse meio tempo, a procura por fontes tinha produzido decisões que deram até mesmo aos adeptos das fontes hipotéticas um sério receio. Por exemplo, a fonte P foi dividida em partes componentes, rotuladas consecutivamente de P, P^g, P^1, P^2, P^3. Semelhantes a estas, foram encontradas também outras subfontes para J e as fontes restantes — obviamente um grande grupo fontes impossíveis que até mesmo a mais astuta engenhosidade de erudição dificilmente levaria a sério. As fontes menores foram rejeitadas e pelo menos a reconstrução de JEDPR foram e estão sendo tentadas.

Com isso, a insuficiência deste enfoque tornou-se mais uma vez evidente, de modo que fontes completamente novas foram exigidas por toda parte. O J original foi dividido em J^1 e J^2. J^1 realmente não tinha nada em comum com J^2, possivelmente exceto quanto ao uso do nome próprio de Yahweh. Assim, sobretudo defendido por Eissfeldt, L (Fonte Leiga) foi seguida como um substituto de J^1. Considerou-se ainda necessário incluir uma nova fonte na figura rotulada N (camada nômade ou errante). Noth também julgou estar um tanto evidente a semelhança óbvia entre J e E quando colocadas lado a lado; então ele defendeu a fonte G (*gemeinsame Grundlage* — fundamento comum) para ambas. Pouco tempo antes, homens como Robert H. Pfeiffer haviam postulado uma fonte S (S ou Seir). Alguns se apresentaram na cena defendendo que uma fonte K (Quenita) também está claramente em evidência. Além disso, fontes como G^2, L^2 e J^2 foram atualmente aprovadas em muitos casos.

Deve-se admitir que alguns escritores rejeitaram totalmente a validade das fontes mais recentes, e alegam que tal proliferação desvia-se de seu próprio propósito, causando somente problemas. Um escritor deste grupo arrisca afirmar que recorrer a outros padrões básicos além dos fundamentais como JE e P "tem provado ser como lutar contra moinhos de vento" (Fritsch, *The Anchor Bible*).

Uma tendência da crítica da fonte, que ainda prevalece atualmente, deveria ser notada de passagem. Muita atenção é dada em tais estudos à maneira como um livro pode ter-se originado. Surpreendentemente pouco é feito com os conteúdos e mensagem do livro. Assim, um livro completo e muito utilizado de introdução ao AT dedica cerca de 150 páginas a problemas críticos e apenas casualmente toca em poucos assuntos sobre a correta interpretação, indicando o significado e o valor dos conteúdos dos livros tratados. Em segundo lugar, é um tanto significante que até mesmo uma obra tão notável como o IB, em um artigo introdutório, o editor geral declara: "Por cinqüenta anos nenhum comentário completo tem sido produzido na língua inglesa sobre toda a Bíblia." Durante estes "cinqüenta anos", a crítica da fonte teve seus dias e dominou todos os estudos pentateucais. Os frutos produzidos pela interpretação construtiva no seu auge foram escassos.

Isto conduz ao outro lado da questão: Se o enfoque crítico tem produzido tão poucos frutos e possui fraquezas tão óbvias com sua teoria de múltiplos autores, incluindo Gênesis, o que o enfoque conservador tem para oferecer como

substituto? Resposta: A possibilidade da autoria mosaica defendida de várias formas. Admitimos livremente, para começar, que em lugar algum na Bíblia há uma direta e inequívoca afirmação que sustente a autoria mosaica de Gênesis em particular. Mas vários fatores apontam para esta direção. Pode ser notado que Moisés escreveu pelo menos certas porções dos livros que foram tradicionalmente atribuídos a ele (*veja* Êx 17.14; 24.4,7; 34.27; Nm 33.2). Em Levítico, expressões como "E o Senhor disse a Moisés (e Arão)" são usadas pelo menos trinta e cinco vezes. Se as palavras referem-se exatamente às palavras que o Senhor falou, então é grande a probabilidade de eles terem se comprometido em escrevê-las assim que as recebiam. Deuteronômio 1.1 é também muito importante. As passagens: Deuteronômio 17.18; 27.1-8; 31.9,24 são surpreendentemente importantes, todas trazem referências ao material escrito que data da época de Moisés.

Possivelmente pode-se argumentar que se Moisés recorreu à escrita nos casos já citados, ele pode também ter escrito as estruturas restantes que cercam estas porções escritos por ele. Também parece possível que o material de Êxodo a Deuteronômio exige alguma subestrutura tal como Gênesis, um fato que Moisés poderia também ter notado e tomado certas atitudes para providenciar uma base mais ampla, usando materiais que eram acessíveis na época, na forma de tradições antigas que tinham sido bem preservadas. Tal enfoque ao problema tem tanto recomendações quanto resultados hipotéticos da crítica moderna, um fato que é admitido tacitamente até mesmo pelos tradutores da RSV, que intitularam o primeiro livro, como fizeram os tradutores da KJV: "O Primeiro Livro de Moisés".

Quando passagens como João 5.46s. (na qual Jesus refere-se aos "escritos" de Moisés) são apresentadas para indicar que o próprio Jesus pode ter afirmado que Moisés foi o autor dos escritos geralmente atribuídos a ele, elas não podem ser descartadas casualmente com a declaração: "Jesus não estava discutindo a autoria do Pentateuco naquele momento". Tudo depende de quanto alguém se preocupa em estender a autoridade das palavras de Jesus. Dizer que ele incidentemente combinou com suas declarações uma afirmação de que Moisés escreveu estes livros, poderia, de fato, ter sido feita com o interesse de tranqüilizar seus seguidores quanto a esta importante questão dos tempos vindouros. É verdade que "Moisés", neste contexto poderia significar os escritos geralmente atribuídos a ele. Também é igualmente verdade que este poderia ser um pronunciamento sobre a autoria destes escritos.

É muito apreciado, portanto, para o *Wycliffe Bible Commentary* vir com a declaração (pág. 1): "É seguro reivindicar Moisés como o autor responsável pelo livro" (Moody Press, Chicago [1962]). Ou alguém pode dizer, como *The New Bible Commentary* (org. Francis Davidson, Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids [1958]): "Ainda não foram apresentados motivos que exijam categoricamente que a crença na autoria mosaica deva ser abandonada" (pág. 75). Nós sustentamos a teoria da autoria mosaica de Gênesis como sendo completamente tão factível quanto à teoria da análise das fontes.

Não se pode negar que é eminentemente razoável acreditar que Moisés usou documentos disponíveis ou tradições sólidas em circulação na compilação de Gênesis.

Tampouco é irracional defender a Comissão Bíblica da Igreja Católica Romana, de 1906, de que embora Moisés seja o autor do Pentateuco, ele pode ter empregado pessoas qualificadas como secretárias, para trabalharem sob sua orientação, para a compilação de algumas fonte materiais; cp. *Echter Bibel*, etc. Poderia até ter sido permitido acréscimos ou alterações editoriais pós-mosaicas em datas mais recentes. Com isto queremos dizer que os nomes das cidades que estão listadas aqui e ali, em Gênesis, podem ter sofrido alterações para concordarem como os nomes que estas cidades possuem atualmente, uma modernização perfeitamente legítima.

Há ainda outro conceito sobre a autoria de Gênesis, defendida por Aalders, que permite a possibilidade de que um autor possa ter compilado a obra "em uma data relativamente posterior" (provavelmente durante o princípio da monarquia), mas teria "feito uso da extensa literatura mosaica juntamente com o material pré-mosaico" (*The New Bible Commentary*, pág. 34, Eerdmans Publishing Company [1958]).

4. Problemas específicos. Um bom número de problemas específicos são encontrados quando alguém resolve estudar o livro de Gênesis. Praticamente o primeiro problema que os estudantes enfrentam é o do aparente conflito entre a cosmovisão moderna e a deste livro. A diferença de enfoque poderia até ser ampliada até ao ponto onde os dois pontos de vista são considerados totalmente incompatíveis. Contudo, não é necessário ficar demasiadamente alarmado com esta perspectiva. Agora geralmente admite-se que obviamente que

o escritor da descrição da criação de Gênesis não pode ter tido a intenção de fornecer uma teoria científica da criação, moldada nos termos da ciência moderna. Ele foi tão guiado pelo Espírito da inspiração que colocou as verdades básicas da revelação em termos suficientemente precisos quanto às verdades transmitidas, mas eles eram flexíveis o suficiente para permitirem a possibilidade das abordagens científicas atuais que foram estabelecidas. A ênfase no relato de Gênesis está na onipotência e na misericórdia do Criador. Um Deus que pode ser amado e adorado é apresentado em ação de uma forma calculada para fazer com que o homem coloque-se de joelhos ao contemplar o que Deus fez para trazer este mundo e o homem à existência. O fator cronológico envolvido é certamente um assunto de importância secundária. De fato, pela maneira em que o relato é escrito, está absolutamente claro que são permitidos certos processos que possam ter exigido um lapso de uma grande quantidade de tempo. Sem dúvida, a criação bem organizada da natureza que Deus fez, assim como a sabedoria com que tudo foi estabelecido, mostra-se de uma forma bastante proeminente. Muitos cientistas podem agradecidamente aceitar Gênesis, e muitos teólogos aceitar com prazer as numerosas descobertas comprovadas da ciência.

Os casos nas Escrituras que parecem falhar em se encaixarem perfeitamente no quadro de interpretação são de natureza totalmente diferente. Há a questão dos personagens históricos dos antigos patriarcas: Abraão, Isaque e Jacó realmente existiram e fizeram tudo isto que está relatado aqui? Estes fatos realmente aconteceram em suas vidas? É bastante evidente que eles foram unicamente guiados pela providência divina. Mas um grande número de orientações providenciais torna um relato não-histórico? Muito do poder governante de Deus pode ter sido manifesto tanto na vida de um homem quanto na de um outro. Além disso, a arqueologia tem prestado um serviço valioso ao demonstrar nos registros das vidas dos patriarcas que os panos de fundo destas vidas correspondem precisamente aos negócios de estado nestas terras. Unger comenta, "O grande serviço da pesquisa arqueológica é realizado no primeiro período da história bíblica para demonstrar que a forma com que os patriarcas são apresentados em Gênesis encaixa-se na estrutura da vida contemporânea... Atualmente a arqueologia compele a um respeito mais geral pela qualidade histórica das histórias patriarcais." Ele acrescenta que ela "tem exercido um papel importantíssimo ao desferir um golpe fatal sobre as teorias radicais e ao compelir a um respeito maior pelo valor histórico das narrativas patriarcas" (Merrill F. Unger, *Archaeology and the OT*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House [1954], p.120. *Veja também* G. E. Wright, *Biblical Archaeology*, Filadélfia: Westminster [1957], Cap. III, págs. 40ss.)

Uma questão que poderia causar ao leitor cauteloso de Gênesis um certo grau de dificuldade é o fato de que, depois de ler a grande narrativa descritiva de Gênesis, o estilo do registro torna-se radicalmente diferente quanto ao vocabulário e ao assunto ao aproximar-se de materiais como Êxodo 21-23. Seria possível encontrar um mesmo homem que tivesse um estilo tão diversificado como está em evidência aqui? Um estilo diferente aparece ao se analisar o livro de Deuteronômio. Mas esta dificuldade não é suavizada com a simples observação de que nestes pontos são encontradas mudanças bruscas de assunto? O escritor não está mais dizendo como Deus lidava com os patriarcas, mas está relatando leis que foram estabelecidas para a orientação da nação. Estilo e vocabulário tiveram que sofrer mudanças diante de tais circunstâncias. Deste mesmo modo, eles tiveram que se modificar novamente quando Moisés, antes de sua morte, proferiu repreensões comoventes à nação que havia guiado por tantos anos, como é o caso em grande parte do material que compõe Deuteronômio.

Não há argumentos convincentes de que J, em grande parte e quase exclusivamente, tenha usado o nome Yahweh para o ser divino, enquanto que E usou Elohim? Isto não pode ser usado fortemente a favor de uma separação clara destas duas fontes? Nenhuma solução fácil para o problema em questão ainda foi oferecida por qualquer lado da discussão. A crítica mal pode oferecer um paralelo válido, onde um escritor do período mosaico possa ser apontado por conhecer um só nome para a deidade. Além disso, o fato óbvio de que os nomes deviam ser usados de acordo com seus significados é totalmente ignorado neste caso. Observe, por meio de um bom paralelo, a excelente distinção que o NT faz no uso do dois nomes "Jesus" e "Cristo". Acrescente a isto as muitas exceções onde J usa Elohim e E usa Yahweh.

Não há muito acordo entre os críticos quanto aos principais problemas da análise de fontes? Resposta: Primeiramente, problemas desta espécie não são esclarecidos pelo voto da maioria. A maioria tem freqüentemente se equivocado. Além disso, um grande número de passagens podem ser citadas onde os críticos admitem muitos problemas não resolvidos. Os críticos estão, atualmente, divididos sobre os resultados de suas pesquisas como nunca

antes. Bentzen admite que "a situação presente em relação a questão Pentateuco... está bastante incerta. Especialmente entre os eruditos da geração mais jovem, onde já existe um ceticismo definitivo para com a Hipótese Documentária"(A . Bentzen, *Introduction to the OT*, Copenhagen: G. E. C. Gad [1958], Vol. II, pág. 23). Nielsen, ao escrever como representante da Teoria de Tradição Oral opõe-se à crítica literária mais antiga: "Pode-se e deve-se duvidar se o método pelo qual a crítica literária *encontra* dificuldades no texto e depois os *soluciona* está o correto. Ou seja, pode-se duvidar da exatidão do conceito fundamental e dos métodos da crítica literária". (E. Nielsen, *Oral Tradition*, Londres: SCM Press [1954], pág. 94.) Observe também quantas descobertas são expressas em terminologia prudente, usando freqüentemente palavras como "poderia" e "deveria".

Um tanto impressionante, além disso, é o fato de que depois de muitas fontes terem sido detectadas pelos métodos de crítica, restam ainda certos materiais, deixados para trás, que não podem ser localizados em qualquer das fontes ou redatores com que os homens trabalham, como o famoso capítulo 14 de Gênesis. (Cp. também: Êx 15.1-19; 19.3b-8; e Dt 32).

Muita atenção também deveria ser voltada ao fato de, que quando a teologia de Gênesis é estabelecida, prevalece o costume de não para se apresentar a teologia do livro como um todo, mas fragmentá-la em teologias separadas de J, E, P, etc. O impacto total do livro fica perdido, e as teologias hipotéticas de escritores não-identificados são enfatizadas. A maneira com que o livro tem sido providencialmente trazido até nós é ignorada, embora o editor, ou redator — quem quer que ele tenha sido — pode ser altamente elogiado pelos escritores atuais por sua habilidade de organização. Não é a teologia de Gênesis que é oferecida, mas as teologias obscuras de J, E e P.

Há uma outra tendência não muito saudável que pode ser observada ao lidar com o livro como um todo, a tendência de pensar em termos de incredibilidade da história dos primeiros patriarcas. Dá-se por certo que não podem ser aceitos como fatos, assuntos estabelecidos, as experiências que os pais da antiguidade tiveram. Seus encontros com o ser divino em forma supostamente humana ou angélica, suas libertações providenciais do perigo, os irresistíveis exemplos da providência divina particularmente na vida de José — tudo isso é considerado como impondo a fé além do que pode ser aceito com segurança. Os sentimentos subjetivos não são a medida final dos milagres.

5. Teologia de Gênesis. Esta não é a teologia das várias assim chamadas fontes, mas a teologia do livro como um todo.

Alguns diferentes pontos de vista emergem na doutrina concernente a Deus e alguns aspectos obviamente estão faltando. Um conceito completo de Deus dificilmente poderia ser transmitido por um livro conciso, especialmente uma vez que a doutrina de Deus também estava sujeita a uma revelação mais ampla no decorrer do tempo.

O Deus que aparece neste livro é o único e supremo monarca do universo e do seu povo. Um monoteísmo latente está para ser revelado no livro. É um longo espaço até que declarações como Deuteronômio 6.4 possam aparecer, mas Gênesis prepara para elas. É igualmente óbvio que este Deus dos patriarcas é onipotente: ele pode criar o que lhe parecer bom trazer à existência, e ele faz todo seu trabalho mediante o uso de sua potente palavra. Ele conhece todas as coisas, ainda que este fato seja mais indireto que totalmente revelado. Ele sabia quando nossos primeiros pais se esconderam no jardim, e quando Sara sorriu secretamente na tenda. Ele também está presente longe do lar do ancestral Jacó, quando este teve a fantástica visão (Gn 28.16), ele é onipresente.

Deus é supremamente sábio em seus propósitos, pois todas as coisas que ele cria traz o selo de ser a mais excelente adaptação para seu uso designado e propósito. Um universo integrado vem a existir de suas mãos. Ao mesmo tempo, a preocupação com a perfeição de sua criatura o leva a dar abundante evidência de sua profunda misericórdia e amor, especialmente para com aquelas criaturas que são a coroa de sua criação, os filhos dos homens.

Este Deus revela a si mesmo para seus filhos, e uma certa dose de mistério envolve a maneira pela qual ele faz isso. Os escritores sagrados não receberam a revelação concernente a "como" a revelação veio de Deus aos homens nos tempos antigos, pelo menos em se tratando da mecânica do método. Deus aparecia, às vezes (ninguém poderia dizer precisamente em qual forma), e nestas teofanias ele falava com clareza aos receptores escolhidos de suas revelações. Sua mensagem, algumas vezes, era transmitida aos homens, na quietude da noite, num sonho (31.11), outras vezes o agente misterioso, "o anjo do Senhor" agia em tais ocasiões (31.11). Estas experiências da parte dos patriarcas eram reais e não representam uma manifestação que fosse além da credulidade religiosa.

Um quadro mais claro acerca do homem começa a aparecer no contexto deste livro. O homem é

uma criatura, feito segundo uma forma pré-concebida, com uma parte material bem como uma não material, para Deus. Ele é, desde o princípio, uma criatura que tem uma vontade livre, por isso ele pode consentir ou dizer "não" para a tentação. A imagem de Deus está estampada sobre o homem. De fato, tudo quanto a imagem de Deus abrange de forma precisa, está agora definido, mas é afirmado com ênfase que isto pertence à sua natureza (1.27). Igualmente misterioso é algo do caráter representativo do primeiro homem ("em Adão todos morremos", 1Co 15.22). Ele é o primeiro dos seres humanos não apenas no mero sentido da prioridade numérica. Novamente, este caráter representativo não é anunciado com muitas palavras.

Este homem é representado, desde o princípio, como um ser superior, uma vez que ele vem do trabalho manual de Deus, livre da contaminação do pecado. Sendo levado pelo tentador, ele se permite aspirar ser como Deus e em sua desobediência orgulhosa se levanta contra a expressa vontade de seu Criador, comendo do fruto "cujo sabor mortal trouxe a morte ao mundo e toda sua aflição". As conseqüências imediatas deste ato intencional são vistas por ser um corrupto temor a Deus, um desejo de evitar sua presença, e um sentimento de vergonha, juntamente com muitas outras distorções do que tinha sido um "bom" caráter. A capacidade do rápido crescimento do pecado é indicada pelo registro que mostra como o primeiro filho de nossos primeiros pais matou seu próprio irmão a sangue frio. Na verdade, conforme o registro mostra, a ira do pecado aumenta ou diminui no mundo, isso é sentido com violência, até mesmo ao ponto em que o próprio Criador teve de usar medidas drásticas — o Dilúvio — para deter este mal monstruoso. Quando um novo desenvolvimento começa e os filhos dos homens crescem em número, logo eles desfiam as ordenanças básicas do Todo-poderoso e se reúnem para construir uma grande torre. É apresentado mais negativa do que positivamente que o homem continua precisando da ajuda do alto. Logo se torna óbvio que o pecado está alcançando dimensões horríveis novamente, quando o desenvolvimento anormal da depravação sexual cananita vem à luz, ou quando o incidente de Sodoma e Gomorra lança sua luz lúgubre nas páginas das Sagradas Escrituras.

A poderosa graça salvadora também vem à luz bem cedo. Pois mal Adão tinha caído, mesmo antes que sua merecida punição fosse definida, quando forte evidência aparece de que Deus não lidará com os homens segundo seus pecados em justiça cruel, nem recompensará estritamente de acordo com suas iniqüidades. Ele faz uma rica promessa como mostra Gênesis 3.15 corretamente interpretado. É prometido que alguém capaz de quebrar o poder do mal aparecerá no devido tempo, nascido de uma mulher. Um traço incidental da graça imerecida que Deus fará operar deve ser encontrado também no fato de que o Criador provê peças de roupas para estes filhos, a quem ele teve de expulsar do abençoado jardim do Éden (3.23). De maneira similar, a atitude de Deus para com o homem caído é indicada pelo arco-íris no céu, após o grande Dilúvio, o qual era um sinal da graça, indicando uma ordem mundial estável, que jamais teria outro Dilúvio. De fato, a imerecida bondade de Deus tem, finalmente, sua expressão mais sólida na aliança que ele livremente estabelece com Abraão, não devido a um mérito superior de Abraão, mas por causa do abundante favor do Senhor (Gn 15).

Assim, são encontrados os elementos básicos da redenção, mesmo nesta época mais primitiva: a graça da parte de Deus; a fé da parte do homem. Por isso que Gênesis 15.6 claramente declara que quando Abraão creu na promessa do Senhor, "isto lhe foi imputado como justiça", uma passagem que se mostra proeminente na teologia de Paulo (Rm 4.3,9,22,23). Gênesis está perto de dizer que um homem é justificado pela fé à parte das obras da lei.

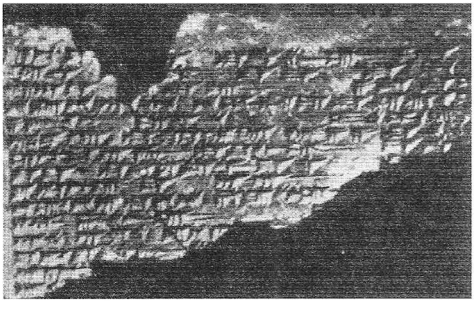
Também pode ser notado que algumas idéias claras sobre a questão do julgamento estão estabelecidas neste registro primitivo. Abraão conhece Deus como o Deus que é o juiz íntegro e irrepreensível de toda a terra (Gn 18.25). Não é uma simples noção de um pai indulgente da humanidade, mas um senso da necessidade da justiça divina sisitando as conseqüências do pecado sobre culpado — pensamentos como este são fortemente grifados por incidentes como a destruição de Sodoma (19.1-28).

O conceito de providência divina é mantido e exemplificado mais fortemente. Naquele alimento expressamente provido para a necessidade do homem na criação, a providência divina mostra sua face. A maneira única pela qual os patriarcas são guiados e guardados em seus caminhos transmite o mesmo pensamento. De fato, talvez neste local das Escrituras está a evidência da direção providencial, muito mais destacada que nas narrativas que se concentram em José.

6. Conteúdo. O registro da Criação, isto é discutido em nossos dias, foi passado adiante de geração em geração numa longa tradição. Foi per-



"Selo de Adão e Eva", encontrado perto de Nínive, em 1932 pelo Dr. E. A. Speiser, que o datou como sendo de cerca de 3500 a.C. © *U.M.P.*



Um fragmento do tablete da Criação, de Nínive, com o relato assírio da criação. © *B.M.*

petuado num registro que foi passado de boca em boca. Aqueles que eram qualificados para modelar e dar forma, fizeram isto com talento, maestria, e grande discernimento teológico, foram sem dúvida guiados pelo Espírito de Deus. Será que foi passado em forma final a Moisés, ou talvez foi Moisés quem deu a forma final? Apenas Deus sabe.

A descrição como a que temos nos dois primeiros capítulos tem algo majestoso ao redor de si. Sendo uma prosa santificada, ainda lida quase como um grande poema épico. Ele se movimenta em cadências solenes para um grande clima no registro do Sábado de Deus, tendo pouco depois registrado a sublime história da criação do homem. Ao mesmo tempo, em palavras vindas dos lábios do Criador divino é traçado com surpreendente eficácia o mandamento de Deus ao homem, para "ter domínio", sobre todas as coisas criadas. Isto inclui o controle do homem avançando progressivamente, subjugando passo a passo todas as criaturas sob seu domínio (1.28). O homem tinha os deveres e as prerrogativas mais raras e um nobre destino delineado para ele por Deus.

O homem não foi deixado a seus próprios planos para determinar o que seu Criador esperava dele. O mandamento foi dado com tal extensão para o homem que Deus dificilmente poderia ter enfatizado a responsabilidade moral final do homem mais pesadamente.

No capítulo 2, a obra da criação de Deus, como ela ocorreu e o que ela envolveu, é mais profundamente desdobrado. Estes detalhes poderiam ter sido inseridos no lugar correto, na seqüência do capítulo 1, mas isto teria interrompido o maravilhoso progresso que é bem evidente no cap. 1. Havia algo de humildade na história do homem — ele foi modelado "do pó da terra" (2.7). Este fato tão eficazmente revelado este ponto contrabalança a história da alta dignidade que marcou o relato do capítulo anterior. Tudo isso apesar do fato de que o homem tinha a distinta impressão da imagem de Deus em seu ser.

A posição da mulher, diante do homem, é também completamente delineada no registro de 2.21ss. O que tinha sido declarado tão rapidamente ("macho e fêmea os criou"), é agora ampliado em um relato também mais instrutivo e útil. Não há discordância entre as duas narrativas. Elas, com certeza, pretendem suplementar uma à outra.

Por causa do desenvolvimento e crescimento moral do homem, Deus tinha providenciado em profunda sabedoria três árvores (2.9) com importantes ordens para instrução do homem com respeito à árvore do conhecimento. Deve-se considerar sua natureza como sendo quase sacramental. As capacidades plenas da árvore da vida não foram perpetuadas nas tradições relativas a esta segunda árvore. Alguém, entretanto, poderia ter a impressão de que nada necessário ao desenvolvimento futuro do homem foi omitido.

O básico para o entendimento do homem, tanto quanto o homem pode entender as coisas profundas da natureza humana, dá alguma instrução sobre a origem do mal. Isto é visto no capítulo 3. Muitas questões são desixadas sem respostas, talvez porque o mistério da iniqüidade é grande demais para a humanidade compreender completamente. A narrativa da queda revela algumas

diretrizes básicas, às quais não se pode fazer vistas grossas. O homem, quando formado pelas mãos de Deus, não tinha deficiência moral. O pecado não procedeu de dentro do homem. Um tentador pessoal o trouxe para dentro do mundo. O homem deixou-se a si mesmo ser seduzido pela misteriosa serpente. Numa época bem mais tarde, tornou-se óbvio que, em última análise, este tentador não era outro senão Satanás (Ap 12:9). É impossível determinar por que o tentador não é identificado mais claramente. O homem não foi amaldiçoado como conseqüência da queda, ainda que as penosas responsabilidades foram colocadas sobre ele, a fim de que não esquecesse a grande tragédia que envolveu toda a experiência - que a terra está amaldiçoada e produzirá espinhos e abrolhos; o penoso labor e a morte seriam seu quinhão. Mas, o caso não está sem esperança. De um modo estranho Adão foi instruído para enxergar que, da mulher, a vida seria dada à humanidade; pelo que ele chamou sua esposa pelo nome de "Eva", que significa "Vida". Também outras indicações de esperanças para o homem caído aparecem aqui, que um nascido de mulher ministraria o esmagamento ("ferirá a cabeça") ao tentador no decorrer do tempo, uma promessa reiterada em Romanos 16.20. A evidência adicional da atitude misericordiosa de Deus para com o homem caído aparece aqui, no fato de ele ter pessoalmente provido as vestimentas daqueles que se tornaram conscientes de uma certa vergonha pela nudez (Gn 3.21).

Algo de uma natureza profundamente misteriosa também envolve a árvore da vida. Foi para o próprio bem do homem que este foi impedido de ter acesso a esta árvore. Pois, ter participação nela significaria irremediável envolvimento no estado de pecado e assim, a perda da esperança de redenção (v. 22). O capítulo tem o memorável quatro que mostra querubins guardando a entrada do Jardim do Éden a fim de que o homem não comesse da segunda árvore proibida e ficasse preso na penosa labuta da morte sem esperança.

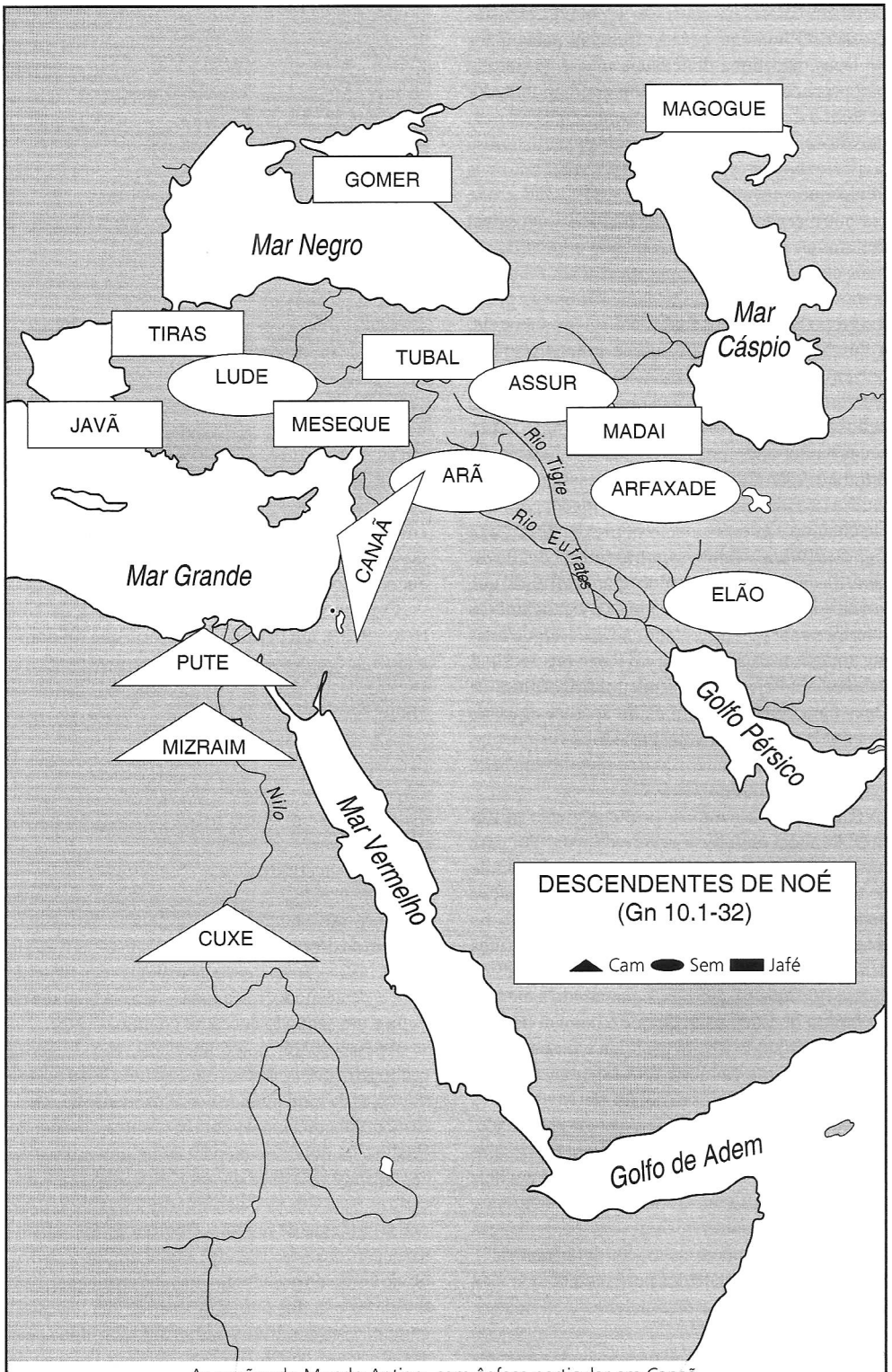
No capítulo 4, o assassinato de Abel mostra que potencialidades horríveis jazem no pecado. Ao mesmo tempo, este fratricídio era o primeiro passo na direção de separar a raça humana em dois grupos — o início da nítida antítese — igreja e mundo. Aqueles que eram os descendentes lineares de Caim (propriamente chamados de "cananitas"), desde então são conhecidos por viverem uma vida imersa neste mundo e seus deleites e atividades. Na sétima geração de Adão, este grupo alcançou um desenvolvimento mais intenso dos valores mundanos (o nomandismo, a música, domínio do metal, 4.20-24). Por outro lado, Sete (4.25s.) era o ancestral entre cujos descendentes o louvor ao Senhor floresceu — a adoração pública mesmo naquela época tão primitiva. As pessoas deste grupo podes ser designadas como "setitas". O quadro dos ancestrais dos Cananitas é dado em 4.17-25. A linhagem dos descendentes dos setitas é apresentada no capítulo 5 Ambos os grupos precisam ser notados caso alguém deseje entender como a história das nações se desenvolve.

Dentre as sucessivas histórias que compreendem o material de Gênesis, a primeira "história" — a do céu e da terra — vai de 2.4 até 4.26. Ela é corretamente designada como sendo a história do céu e terra porque os interesses de ambas as áreas estão bastante envolvidos nestas duas. A segunda história — a de Adão — vai de 5.1 até 6.8, e indica em suas observações finais como os setitas perderam suas identidades ao deixarem seus filhos se casarem com os cananitas incrédulos. Deste ponto em diante, a corrupção cresceu tão rápido, e em tão pouco tempo que apenas um homem justo foi encontrado na face da terra — Noé.

O trecho, então, nos leva à história de Noé (6.8—9.29), um período da história que foi dominado pela figura solitária deste venerável patriarca. Dentro desta história está contido o registro do Dilúvio universal, narrando particularmente como o Deus misericordioso poupou Noé e sua família nos dias quando ele exterminou todas as criaturas vivas que foram deixadas do lado de fora da arca. O arco-íris como símbolo da aliança da misericórdia de Deus envolve esta história e a leva a uma graciosa conclusão.

Assim, não podemos esquecer que todas as famílias, até onde somos capazes de investigar, provêm da descendência de Noé. A próxima história — 10.1-32 — apresenta as genealogias dos filhos de Noé e, deste modo, traça toda a família humana de volta a um segundo ancestral comum — Noé.

Apesar de um único ancestral, não demorou muito para que se desenvolvesse uma nova fissura nas raças da humanidade como resultado da manifesta desobediência do homem contra a ordem do Senhor, na qual eles se recusaram a continuar se espalhando pela face da terra, e procuraram concentrar suas forças e habilidades na grande torre como um lugar de reunião. Ocorreu então a misteriosa confusão das línguas, a qual ajudou a deixar óbvio como os pecadores estavam profundamente divididos uns dos outros, apesar de seu ancestral comum. Esta confusão pode ter sido permitida pelo Todo-poderoso a fim de frustrar a consolidação de uma futura oposição à vontade divina.



As nações do Mundo Antigo, com ênfase particular em Canaã.

A história encontrada em 11.10-32 (os descendentes de Sem) deixa óbvio que o escritor está visando concentrar-se em alguma parte da família de Sem, e que ele sabia muito bem como as famílias da terra eram integradas.

Com o capítulo 12, começando de fato em 11.27, há a história especial da raça escolhida, ainda que esta história seja intitulada como sendo a de Tera. De alguma forma, talvez como uma figura proeminente entre seus contemporâneos, Tera poderia inicialmente ter excedido a Abraão em importância, mas não pode haver nenhuma dúvida de que a história de Abraão vai de 11.27 até 25.11. Tera parece ter morrido bem cedo e desapareceu do cenário de Harã.

A história do chamado de Abraão (12.1dd.) é de extrema importância. Ela é, obviamente, básica para o entendimento da história sagrada seguinte. Ela domina as narrativas seguintes embora nem mesmo seja dito de qual maneira Deus aparecia a Abraão. É afirmado que, num surpreendente ato de fé, Abraão obedeceu ao chamado. (Nota: Em 12.3 a KJV traduz "em ti serão benditas todas as famílias da terra", tem muito apoio, especialmente em vistas das implicações messiânicas indicadas em Gl 3.15-18).

Gênesis 12.10ss. nos dá um relato imparcial e completamente verdadeiro de Abraão peregrinando no Egito com Sara. Torna-se evidente que, ainda que Abraão possa ter manifestado uma fé surpreendente e corajosa por ter aceito o desafio do chamado, ele, contudo, estava muito longe de ser um perfeito santo. Recentes descobertas, entretanto, aliviam Abraão de algumas de suas supostas fraquezas. É provável que na sociedade *hurriana* da Mesopotâmia haja traços de uma organização fratriarcal. O outro casamento e leis de herança e costumes dos patriarcas também foram brilhantemente ilustrados pela cultura *hurriana*, evidenciadas pelos documentos de Nuzi. Há documentos de casamentos de Nuzi, nos quais uma esposa, sem ligação de sangue com o marido, é adotada dentro do status de irmandade. Este status legal de irmandade para uma esposa trazia consigo certos direitos e proteções. Esta posição especial era característica das classes mais altas da sociedade. Os hititas, ao que parece, não reconheciam esse costume peculiar. Aparentemente, a relação esposa-irmã era exigida para dar à mulher uma posição que a tornaria livre de aproximações impróprias e, assim, deixaria seu marido seguro numa terra hostil. Abraão reivindicou esta proteção tanto para ela como para si mesmo. Isso não funcionou no Egito onde a lei dos que viviam em Ur não era seguida. Deus, em sua providência, preservou Sara e Abraão de alguma forma. Abraão tentou o mesmo em Gerar, com o mesmo resultado. Possivelmente ele também tentou isso em algum outro lugar, com bons resultados. Mais tarde, Isaque tentou isso também, com resultado não muito bom, provavelmente diante de um rei da antiga Filistia. Toda a situação estranha é considerada estar de acordo com as leis de Nuzi e a ética do período patriarcal primitivo. Os dados são apresentados minuciosamente por Speiser (E. A. Speiser, *Oriental and Biblical Studies*, Filadélfia, Univ. of Penna. Press [1967], págs. 68-72).

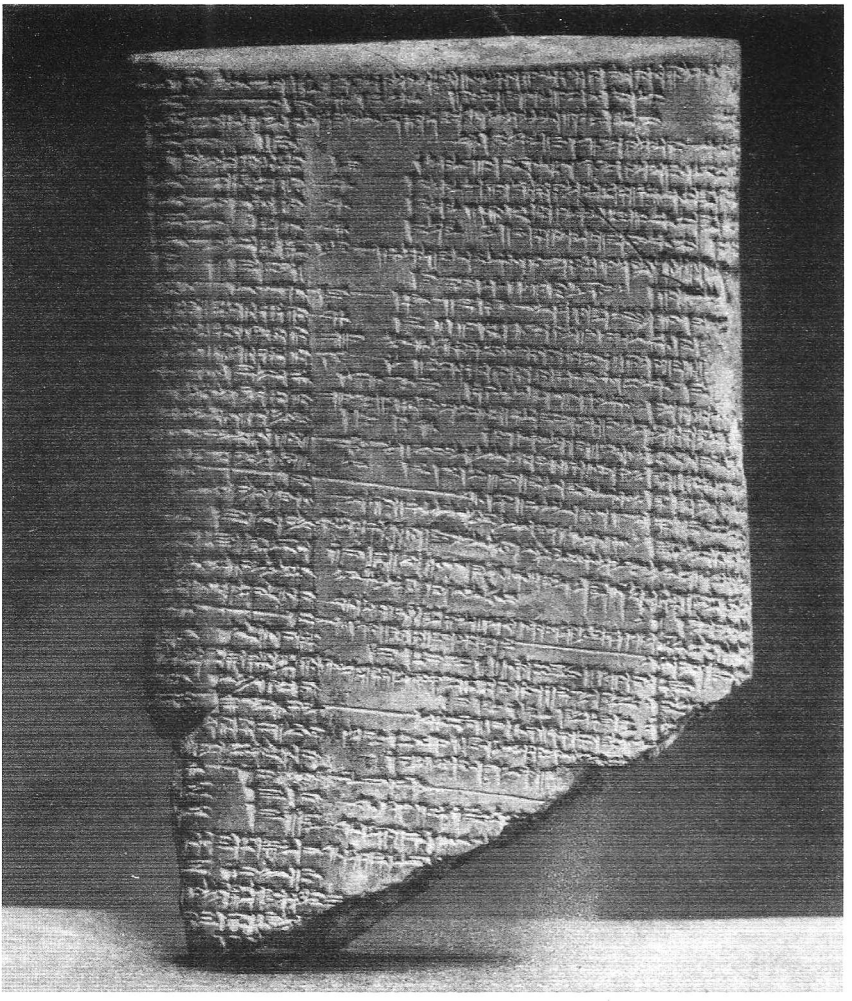
Ló, o sobrinho de Abraão, tinha se associado com Abraão quando da partida de Ur dos Caldeus. Todavia, como o desdobramento posterior mostra, sua família não possuía boas referências para se incorporar à raça escolhida. A separação era inevitável. Ao final da história, parece que Ló foi seduzido por Sodoma, aparentemente sentindo certa uma atração pelo tipo de vida que prevalecia naquelas cidades efervescentes.

Observações como 13.13 indicam que uma medida exagerada de depravação estava começando a prevalecer em Canaã. A passagem de 15.16 aponta para a mesma direção.

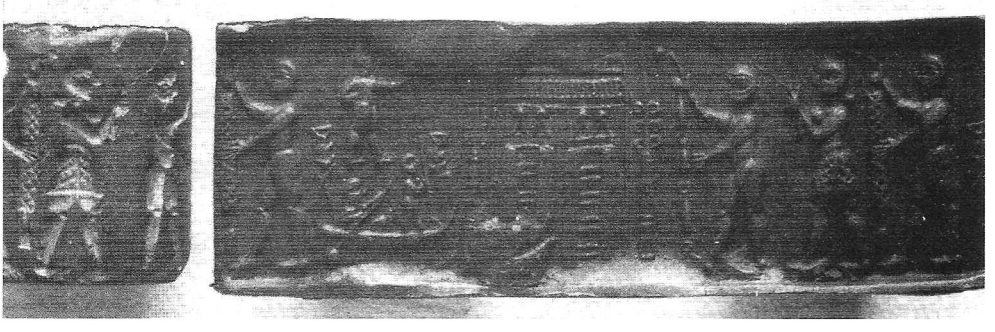
Haveria mais facetas do caráter de Abraão do que nós podemos supor. Ele até mesmo cumpriu o papel de libertador dos perigos da guerra e de um guerreiro habilidoso. Ele mostrou uma grande lealdade familiar para com seu sobrinho, indo lutar por ele (cap. 14).

O cap. 15 mostra como Deus fez uma aliança com Abraão, prometendo a ele muitos descendentes e também revelando a ele que, antes de virem os dias bons, um futuro turbulento e doloroso esperava por seus descendentes na terra do Egito. A mudança de localização para o Egito não foi uma surpresa total para os descendentes de Abraão. Tanto a estadia naquela terra como a aflição que lá ocorreu, juntamente com a revelação de que Deus finalmente libertaria à nação — todos esses eventos por vir foram comunicados a Abraão.

Em relação a isto, o sacrifício que foi feito segundo 15.7-11,17, é meramente o registro do sacrifício pelo qual a aliança foi selada de modo formal. O "fogareiro fumegante" (15.17), e a "tocha de fogo" (15.17) constituem uma única figura e simbolizam luz, pois a luz é o símbolo da presença de Deus. O próprio Deus, por meio desta linguagem simbólica, indicou que ele pessoalmente tinha entrado em aliança com Abraão. Tudo isto estava envolvido na linguagem simbólica, coisa que foi prontamente entendida naqueles dias.



Tablete cuneiforme bilingüe, apresentando registros sumérios e acadianos da criação do mundo por Marduque e Aruru, 6º séc. a.C. Babilônico de Sipur. © *B.M.*



O Selo Gilgamés de Utnapishtim, o "Noé" babilônico. O épico de Gilgamés contém o relato babilônico do Dilúvio. © *U.M.P.*

O capítulo 16 introduz um tempo de espera. O cumprimento das promessas de Deus não aconteceu rapidamente. O período da espera era um tempo de prova da fé. Apenas sob devidas tensões a fé crescerá e amadurecerá. Este período de espera se prolongou por algumas décadas. Sob tais circunstâncias as pessoas tendem a recorrer a artifícios que visam ajudar a Deus. Em última análise, estes artifícios são questionáveis e mostram evidências de falta de fé. Neste caso, eles ocasionam tensões, ciúmes, atrito, e desavenças familiares. Hagar gerou um filho, mas este não era para ser o filho da promessa. Abraão ainda teve de esperar um considerável número de anos até que o filho verdadeiro aparecesse. Embora o procedimento seguido fosse sancionado pelos costumes prevalecentes daqueles dias, ele não teve a aprovação divina, nem estava de acordo com a promessa original que Deus havia dado.

No capítulo seguinte (17) mais promessas foram dadas a Abraão, e nada mais. A fé alimenta-se de promessas. É dito para este homem, que se aproxima da idade de cem anos, que diversas nações traçariam o começo de sua existência de volta para este venerável patriarca. Até então, Abraão tinha de se contentar com um único sinal de aliança — a circuncisão. Pelo menos dois pensamentos construtivos precisam ser associados com este rito, primeiro, a remoção da impureza e, segundo, a santificação da vida desde sua raiz, o que pode ser corretamente classificado como um pensamento envolvendo implicações messiânicas. Na obediência da fé, Abraão vê que ele e toda a sua casa apropriam-se das obrigações deste rito semi-sacramental. Ao mesmo tempo, Abraão fica sabendo que Ismael não será o filho da promessa. Ele alcançará alguma distinção como filho de Abraão. O prometido precisaria ser esperado, até o tempo certo aos olhos de Deus.

Um ponto alto no relacionamento dos dois, contrastantes na aliança é alcançado no cap. 18. O Senhor concorda em ter Abraão como um amigo íntimo, partilhando o alimento com ele, e compartilhando alguns de seus julgamentos secretos divinos, como um homem faria com um amigo de confiança. Uma grande catástrofe estava por acontecer próximo à casa de Abraão. Deus permitiria que ele soubesse o que era e o que envolvia, ele aparece em visita especial para informar o homem o que estava para acontecer. Abraão parece que aproveita a oportunidade. Sendo um homem de fé, ele não é egoísta. Da parte de Abraão, nasce uma profunda compaixão para impedi a calamidade, e mostra que ele é audaz na oração e muito preocupado com o bem-estar dos outros. A oração de Abraão por Sodoma e Gomorra não é uma barganha insignificante, mas sim uma intercessão na melhor das hipóteses.

O Capítulo 19 lida com coisas desagradáveis. O pecado fez tremendaz incursões nas vidas particulares dos cananitas. O pecado, na sua forma mais repulsiva está em evidência. Não é de se admirar que o próprio Todo-poderoso, por intermédio de seus anjos, tornasse a situação desesperadora, nas mãos, e com isso enviasse um aviso severo para todos os habitantes daquela terra. A homossexualidade em seus aspectos mais horrendos, exprimindo sua malevolência para com estrangeiros necessitados, é o pecado particular no qual a iniqüidade deste povo tem sua expressão. Por causa da oração intercessora de um homem justo, o Senhor poupa pelo menos aquelas poucas pessoas na cidade que estavam menos infectadas por esta imoralidade básica. Mesmo naquele grupo familiar, um membro iria perecer, a esposa de Ló, que considera o mandamento divino um tanto quanto trivial e é desobediente a uma advertência divina. A conclusão do capítulo mostra como uma família que foi salva tinha sido infectada pelo exemplo profano das cercanias em que a mesma tinha morado por poucos anos.

O episódio que transpira no capítulo 20 não é a repetição do que registrou o cap. 12.10ss. A localização, os personagens envolvidos e os detalhes dos dois são bem diferentes.

Em sua introdução, o cap. 21 indica quão grande foi a alegria que reinava na casa de Abraão por ocasião do nascimento do filho há tanto prometido. O nome de Isaque significa risada; e a risada referida neste sentido não é uma risada de diversão, mas sim de uma alegria inexplicável diante do fato de que Deus tinha fielmente mantido sua promessa. Quando os dois filhos de Abraão cresceram e não estavam se entendendo muito bem, isto fez com que o filho da escrava fosse mandado embora. Apesar de a expulsão da escrava ser divinamente sancionada, Deus compensou o que ela havia perdido e também deu a Ismael a esperança de um futuro desafiador, tudo por causa de seu servo Abraão.

O cap. 22 contém uma das mais conhecidas histórias do AT. Este trecho deveria ser analisado de forma especial, pois, a idéia de oferecer um filho ao Senhor em sacrifício físico sobre um altar não começou com Abraão. Deus, entretanto, não segue mero capricho ao lidar com os filhos dos homens. Pode bem ser que Abraão precisava ser posto à prova deste modo, de maneira que ele viesse a se cons-

cientizar do fato de que ele estava ameaçado pelo perigo de amar esta criança de sua velhice mais que o próprio Senhor. Ele teve de enfrentar essa questão honestamente: a quem ele amava mais, o Senhor ou Isaque? Ainda que o teste fosse difícil, o Senhor não permitiu que Abraão fosse testado acima do que ele era capaz de suportar. O ponto que mais impressionou Abraão foi que Deus "provê" (v. 14) nas mais difíceis emergências. Abraão tinha basicamente feito o sacrifício espiritual de seu filho ao Senhor. Ao mesmo tempo, este episódio pode ser visto como um protesto contra o sacrifício infantil. Tal sacrifício não é aprovado por Deus. Também precisa ficar óbvio que este sacrifício tem nuanças messiânicas. Deus desejava oferecer seu próprio Filho para salvar toda a humanidade (Rm 8.32). Há muita coisa sobre este capítulo que ainda deixa os filhos de Deus perplexos. Ele tem profundidade inigualável.

Capítulo 23. Um detalhado relatório da transação feita na compra de um túmulo, quando Sara morreu, parece ser tudo o que este capítulo apresenta. A possessão da terra de Canaã foi um item que apareceu gradualmente no pensamento de todos os israelitas desde o tempo em que Deus prometeu esta terra a Abraão pela primeira vez. Por que ele não desejaria pelo menos uma possessão simbólica, no caso, o túmulo de sua esposa? Assim visto, o incidente cresce em importância como o ato de um homem de fé. Com dignidade serena Abraão obedece a todas as transações legais necessárias para adquirir pelo menos este pedaço de terra.

Capítulo 24. Esta narrativa poderia ser vista como algo encantadoramente romântico. Mas é bem mais que isso. Talvez dificilmente houvesse uma mulher na terra que não estava de alguma forma com o relaxado e ímpio pensamento e idolatria imoral cananita. Obter uma esposa para Isaque deste tipo de rebanho colocaria em perigo a fé e os costumes morais dos descendentes de Abraão. Com fina discrição, Abraão comissiona o servo de sua casa (sem dúvida, nessa época, Abraão estava muito velho para empreender a rigorosa jornada até a Mesopotâmia) e o instruiu sobre a essência dos problemas envolvidos nesta transação. O servo era um homem digno de um senhor tão distinto, e executou sua comissão no espírito em que ela foi dada. A pronta aceitação de Rebeca poderia bem ter sido aceita como um sinal de que a oração do servo foi respondida.

Capítulo 25. O segundo casamento de Abraão, com Quetura, é uma questão de registro histórico. Tudo que relata algo sobre o grande pai do povo de Israel é importante. Provavelmente este casamento foi introduzido após a morte de Sara. Os filhos deste casamento são os pais das nações que tinham sido previstas virem da linhagem de Abraão (17.5). Neste ponto, a história de Ismael é tecida dentro da narrativa. Como um descendente de Abraão, Ismael é importante, mesmo que ele tenha tão pouca atenção (vv. 12-18). Então vem o início da história de Isaque (25.19—35.29), cobrindo a maior seção do livro de Gênesis. Na história de Isaque, ele se mantém permanece quase no pano de fundo, sendo obscurecido na primeira parte por Abraão, enquanto seu pai está vivo, e então concedendo lugar a seu filho mais famoso, Jacó. Tudo isto é devido, em parte, ao fato de que Isaque era uma pessoa comum, empurrado para segundo plano pelos personagens mais importantes e mais agressivos que ele. Ele teve a desventura de ser o filho de um grande pai. Além disso, era da natureza do homem Isaque ser inativo e um tanto quanto fleumático por inclinação. Ele se manteve quieto, não inaugurou novas diplomacias, dificilmente fez algo original. Talvez ele nunca tenha se defendido. Dois filhos são nascidos deste patriarca, somente um deles seria o filho da promessa (v. 23). Estes gêmeos também apresentam um completo contraste, sendo radicalmente diferentes um do outro (vv. 19-34). No rápido esboço dado, eles ficam, efetivamente, um contra o outro. No fato de Jacó ter adquirido o direito de primogenitura, Jacó não deveria ser indevidamente culpado. A primazia tinha sido prometida a ele antes de seu nascimento (v. 23). Além disso, Esaú manifestou pouco senso de apreciação dos altos valores, no fato de que ele tão prontamente se dispôs de sua prerrogativa, vendendo seu direito de primogenitura. Tal venda de um direito de primogenitura não foi única, é possível encontrar um exemplo registrado nos textos de Nuzi, onde um direito de primogenitura foi vendido por três ovelhas (C. F. Pfeiffer: *The Biblical World, Grand Rapids*: Baker [1966], pág. 423). Torna-se bastante óbvio, na leitura do capítulo, que Jacó era o homem mais apto para a importante liderança na família.

O capítulo 26 acrescenta algumas cenas da vida de Isaque. Nada é particularmente notável; e alguns são similares àqueles encontrados na vida de Abraão. Ele repetiu o procedimento de seu pai quando morou próximo a Gerar (mais tarde na terra dos filisteus), ao dizer que sua esposa era sua irmã. A graça de Deus também guardou Isaque. Ele teve uma disputa sobre poços com alguns dos pastores das proximidades, assim como seu pai, mas ele se manteve no modelo de vida estabelecido

por Abraão. Os versos 23-25 apresentam o relato de uma ocasião em sua vida, quando o Senhor apareceu a ele e renova as promessas que, na geração anterior, havia conferido a Abraão. Isaque, por tudo isso, gozou de grande respeito por parte de seus vizinhos, e mesmo dos reis, e isto por ele ter sido uma figura mais proeminente do que às vezes se supõe (26.26ss.). Não há a necessidade de dizer que ele era também um homem de fé.

Capítulo 27. Este capítulo narra como Isaque abençoou seus filhos. Ainda que de forma alguma se possa perdoar a fraude que Jacó e Rebeca planejaram, deveria ser observado, desde o início, que cada participante na ação estava mais ou menos errado. A culpa de Jacó já foi admitida. Rebeca era a originadora da fraude praticada. Isaque, sem dúvida alguma, sabia da palavra falada pelo Senhor (25.23), mas preferiu tentar invalidá-la por causa de seu preferido, Esaú. Esaú, por sua vez, agiu como se nunca tivesse vendido seu direito de primogenitura. De toda essa confusão moral e fraude veio um resultado que estava em harmonia com a vontade do Senhor em relação a esse assunto. A providência controlou a questão final. A melhor bênção foi dada ao escolhido de Deus, e foi desde então marcado por todos os itens e propósitos como o homem que leva consigo a linhagem da promessa nesta família escolhida.

Capítulo 28. À luz de todo o acontecimento, Isaque claramente confirmou a bênção que ele, sem ter tal intenção a princípio, concedeu a Jacó (28.4). Nada menos que o assassinato de seu irmão, pairava na mente de Esaú, contudo ele se abstinha de cometer tal coisa enquanto seus pais ainda estavam vivos. Não havia outra escolha para Jacó senão a de abandonar aquela terra, não de forma precipitada, mas numa aventura que seus pais tinham consentido. Há boas razões para se acreditar que Jacó estava de fato arrependido de seu delito, no tocante a assegurar a bênção de seu pai. Por esta razão, Deus apareceu a ele com graciosa promessa de segurança e proteção, no conhecido incidente de Betel, marcado pela subida e descida de anjos por uma escada. Eles serviram como símbolo da providência e proteção de Deus, e serviram como conforto a um pecador solitário, com saudades da família e penitente. Jacó não tinha compreendido que a providência de Deus se manifestaria a si mesma no cenário familiar do lar ancestral. Ele nunca tinha compreendido plenamente o significado da onipresença de Deus. As palavras do voto (v. 20ss.) não são expressões de barganha mercenária de um homem astuto e calculista, que procura seus próprios interesses. Jacó está meramente reiterando a promessa que o Senhor acabara de lhe fazer (v. 15). Jesus se refere a esse incidente de uma maneira que mostra que a passagem prefigurava sua própria comunhão íntima com seu Pai celestial (Jo 1.51). Ainda é preciso notar que Jacó fez votos de estabelecer um santuário para marcar o local de sua memorável experiência.

Capítulo 29. Um dos mais encantadores romances bíblicos é apresentado no início deste capítulo. Próximo daquele poço aconteceu o amor à primeira vista. Ver sete anos passar como se fossem sete dias mostra um homem em profundo amor. Neste ponto, torna-se óbvio que Labão é um amigo astuto, que busca vantagem e interesse próprio, e que vai em breve acabar sem nada. O astuto Jacó tem um sogro mais astuto. Eles estão continuamente competindo em esperteza. Aquele, que enganou seu irmão tão sutilmente, precisava aprender o que significa ser enganado. A retribuição divina trabalha para corrigir a inclinação caprichosa de Jacó. Apesar de toda a astúcia dos homens, o Todo-poderoso mantém a situação totalmente sob seu controle. A providência divina governa sobre a astúcia e a esperteza humana.

Há um outro lado desagradável a ser considerado. Jacó se tornou bígamo. É claro que foi mais por acidente que por desígnio. Em nenhum lugar na narrativa, há uma palavra de censura sobre a bigamia de Jacó, mas a seu próprio modo o registro sagrado mostra como tal situação poderia vir a ser pecaminosa e nociva. Ela resultou em intrigas familiares e disputas mesquinhas, com perda da disciplina familiar e ciúmes mesquinos; de fato, uma atmosfera inteiramente nociva. É óbvio que os valores espirituais foram empurrados para o segundo plano sob tais circunstâncias. Ao lado disto, em maior escala, as tensões foram aumentando entre as famílias de Jacó e Labão. A desconfiança e cumplicidade multiforme estavam na ordem do dia, até que a situação se tornou insuportável. Jacó teve de deixar a Mesopotâmia e retornar para a terra da Promessa. Ele recebeu a aprovação divina para retornar. A providência era capaz de tirar algum bem dos caminhos perniciosos dos homens. Deveria ser notado que os dados pelas mães, aos doze filhos de Jacó, indicavam que uma centelha de fé ainda estava ardendo abaixo da superfície.

Capítulo 30. Como a família havia crescido, também o rebanho cresceu, e de tal forma que se tornou muito grande. Jacó lançou mão de uma série de artifícios para obter vantagem sobre seu sogro na questão de obter o gado recém-nascido. Não é dito se artifícios empregados produziram resultados, mas é indicado que isto agradou ao

Senhor, para deixar Jacó adquirir mais rebanhos do que Labão. Tudo isto fez aumentar os sentimentos de rivalidade e ciúmes que prevaleciam entre os dois acampamentos.

Capítulo 31. Finalmente, a situação ficou insuportável para Jacó. O Senhor interveio em favor de Jacó e aprovou seu retorno para a terra de seus pais. Suas esposas estavam completamente a seu lado, por seu pai ter tratado seu esposo vergonhosamente. E novamente, de modo engenhoso, Jacó tirou vantagem da situação que lhe permitiu tornar muito grande a distância entre os dois rebanhos. Assim que a palavra foi trazida a Labão, ele partiu numa expedição, planejando uma retaliação. Outra vez o Senhor interveio e proibiu a Labão de tomar qualquer medida punitiva. Ele polidamente atuou como o genro que tinha perdido a oportunidade de se despedir afetuosamente de suas filhas e seus netos. Uma coisa Labão pôde cobrar daqueles que tinham fugido: alguém pegara alguns pertences de sua casa (terafins). Ninguém, exceto Raquel, sabia que ela tinha pego. De acordo com o testemunho dos documentos de Nuzi, as posses dos deuses do lar garantia os direitos à herança ancestral. Por um estratagema inteligente (mas não inteiramente honesto), Raquel impediu seu pai de descobrir o culpado e os deuses; e tudo isso fez explodir uma indignação da parte de Jacó que colocou para fora sentimentos a muito contidos. Esta explosão, ao que parece, desanuviou a atmosfera e levou as duas partes pelo menos um acordo um meio amigável. Quando uma pilha de pedras foi erguida para comemorar o acordo, Labão ainda sugeriu, com memoráveis palavras, cheias de suspeitas e desconfiança, que Jacó era um homem que não poderia, sob nenhuma circunstância, ser confiável (v. 49) e tinha de ser refreado por juramentos e votos. Por causa da paz, Jacó concordou com o acordo prescrito e o assunto foi considerado como encerrado.

Capítulo 32. A tensão da narrativa cresce. Chega um relato a Jacó de que Esaú estava se aproximando com 400 homens, reunidos, sem dúvida, para executar a vingança que Esaú tinha prometido após a perda da bênção paternal. Jacó não poderia reunir uma força igual, ainda que tivesse um bom número de pastores. Humanamente, Jacó estava perto de seu fim. Foi então que, Jacó obteve a visão de uma multidão de anjos em Maanaim, perto da confluência do Jordão e do Jaboque. Esta multidão, aparentemente, não entrou em ação, mas foi revelada para indicar os recursos protetores que Deus poderia ter posto em ação a favor de Jacó. Repetidamente Jacó lançou mão da oração. Ele também tratou de apaziguar seu irmão, com medidas cuidadosas e preventivas, preparando um grande número de ovelhas, bois, camelos e asnos como presentes a Esaú. Aquele que, em tais situações, oferecia presentes a outro, reconhecia a posição superior daquele a quem os presentes estavam sendo direcionados, uma jogada sábia de apaziguamento. Ao enviar estes presentes, um após o outro, o impacto calculado do ato era reforçado. Esaú demonstraria hostilidade, alguns dos grupos envolvidos poderiam ter empreendido uma fuga. À medida que a noite se aproximava, Jacó trouxe o restante do seu pessoal e seus rebanhos para a vau do rio. Então ele teve de recorrer a uma desesperada oração, lutando com um misterioso homem (talvez o anjo do Senhor) durante uma boa parte da noite. Ninguém jamais entenderá completamente o misterioso encontro envolvido. De certo modo, Jacó sabia que seu oponente era Deus e insistentemente ansiava por sua bênção. Os homens daqueles dias acertadamente criam que aquele que se encontrou face a face com Deus deveria morrer (Êx 33.20). Quando Jacó chamou ao lugar de Peniel (Gn 32.30, a face de Deus), ele comemorou o fato de que ele tinha sobrevivido à experiência do encontro direto com Deus.

Capítulo 33. O evento tomou um rumo completamente inesperado. Abaixo daquela superfície dura, habitava no caráter de Esaú uma natureza emocional gentil. Todo o pensamento de vingança foi dissipado quando viu seu irmão. Os irmãos se abraçaram, se beijaram e choraram. O tempo do grande perigo passara. Deus tinha agido também e, de alguma forma, mudou o coração de Esaú redirecionando-o para a bondade. Esaú teria estabelecido laços mais fortes de amizades, mas o mais sóbrio deles, Jacó, percebeu algo de instável no caráter emocional de seu irmão, e contentou-se com a reconciliação que havia sido efetuada. O episódio de morar na Mesopotâmia é completado mediante a ereção de um altar no ponto de entrada na terra prometida, um altar comemorando a graça e o cuidado protetor de Deus. Deste ponto em diante, vários incidentes altamente reveladores são narrados, indicando o curso dos eventos. O primeiro deles é o incidente de Diná.

Capítulo 34. Este incidente indica como os filhos de Jacó moviam-se despreocupados no meio dos cananitas, aparentemente inconscientes da contaminação moral que Canaã representava. Diná, sem preocupação, se uniu com os jovens da terra e pagou o preço. Seu sedutor, um jovem príncipe cananita, estava pronto para contrair matrimônio. Foi feito um acordo com a família de Hamor, mas uma traição estava por trás disto

tudo. Os irmãos de Diná estavam determinados a obter completa vingança todos da cidade. Repentinamente, os filhos de Jacó aparecem de forma bem desfavorável — como assassinos; quebradores de trégua, homens dados a derramar sangue. Eles não eram, de maneira alguma, homens do calibre de seu ancestral, Abraão. Eles começavam a revelar um alto estado de degeneração, estava se tornando claro que Israel, como um grupo tribal, não poderia continuar em Canaã sem que pagasse o preço de uma total corrupção moral. Algo como a escravidão, no Egito era imperativo. Os filhos de Jacó executaram um horrível banho de sangue, precipitadamente colocando em perigo a segurança de seus próprios familiares e dando a si mesmos nomes feios. Eles estavam em minoria, facilmente poderiam ter sido exterminados caso, os cananitas nativos tivessem se juntado em bando em represália. Jacó sinceramente admite esta possibilidade quando ele repreende seus filhos pela precipitação e pelo assassinato injustificado. A providência divina, embora imerecida, cuidava deste grupo, pois Deus tinha um grande propósito em mente para esta raça.

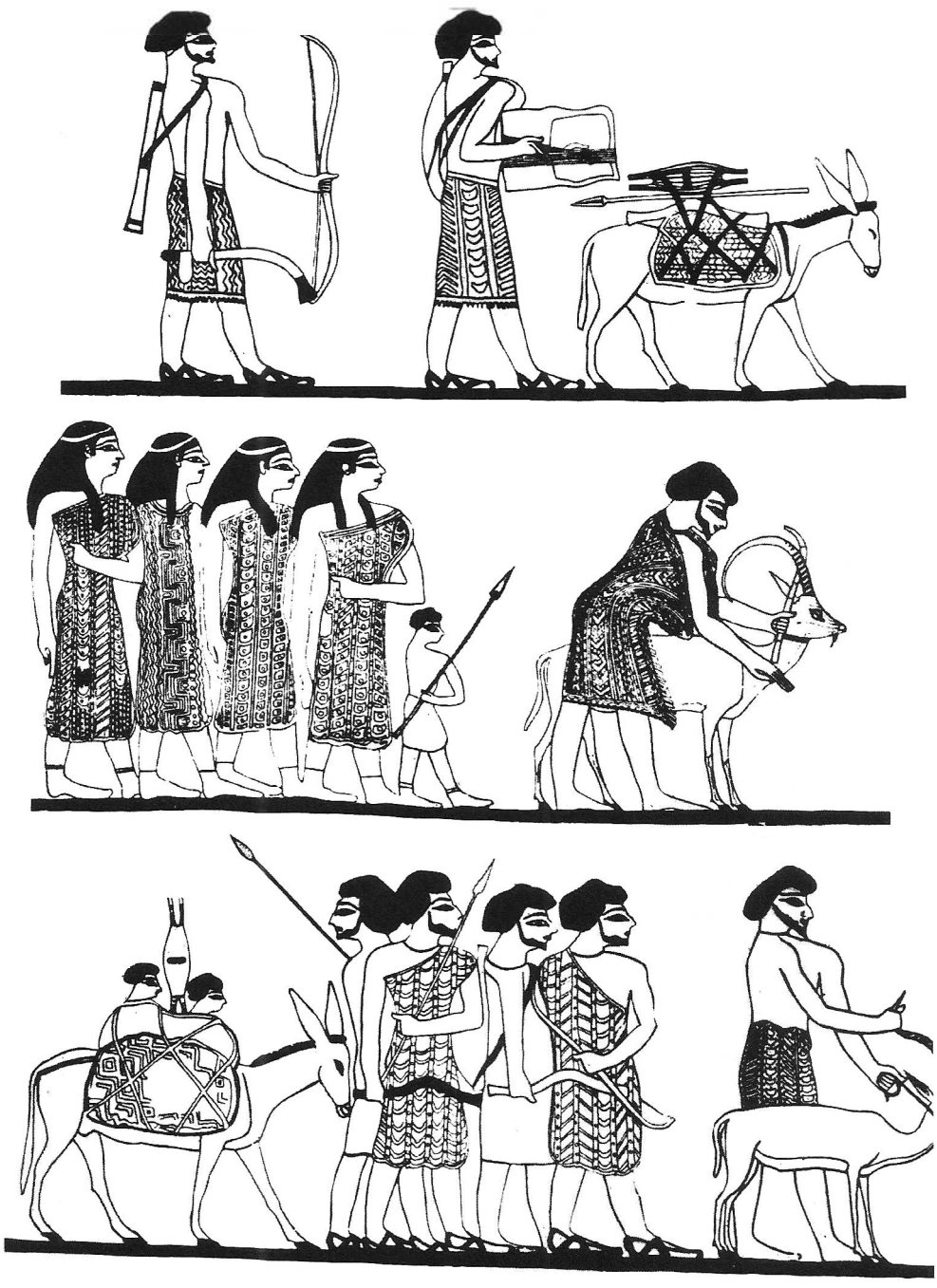
Capítulo 35. Jacó tinha feito um importante voto (28.22) quando estava prestes a deixar a fronteira da terra da promessa. Deus o ajudou a se lembrar disto e a cumprir seu voto, estabelecendo um santuário em Betel. Ao mesmo tempo, Deus, de forma explícita, apresentou suas promessas, anteriormente feitas a Abraão e Isaque, a Jacó, o condutor da linhagem da promessa. A troca do nome para "Israel" foi confirmada nesta ocasião. Antes de se estabelecer permanentemente em Canaã, Benjamim nasceu e Raquel morreu no parto, tendo sido uma grande dor para Jacó. Em um curto versículo, inserido neste ponto, é indicado que até mesmo o primogênito dos filhos de Jacó tinha sido infectado com a típica imoralidade cananita, cometendo incesto com uma esposa secundária de seu pai. Jacó, contudo, em seu retorno à casa ancestral, encontrou seu pai ainda vivo. Rebeca tinha morrido. De certa forma ela pagou o preço por sua participação na deslealdade de Jacó para ganhar a bênção do pai, pois ela jamais viveu para ver Jacó novamente. Não muito tempo após isto, Isaque também morreu.

Capítulo 36. Todo o capítulo diz respeito à história de Esaú. Muita atenção é dada para a linhagem de Esaú, porque ele era o irmão de Jacó. Anos mais tarde, os descendentes de Esaú — os edomitas — demonstraram uma atitude não muito amigável para com Israel. Israel manteve vivo o sentimento de parentesco.

Capítulo 37. A intrigante história de Jacó continua deste ponto até o final do livro. Jacó, entretanto, é obscurecido, de certa forma, por seu ilustre filho José. Jacó se mantém ainda por trás da cena, e o fator controlador na maior parte do que é feito. Apenas porque José denunciou seus irmãos no começo de sua juventude, ele não pode ser rapidamente descrito como um conto barato ou como um jovem mimado. Em sua atitude em relação a seus irmãos ele foi além de uma medida de imaturidade e indiscrição. Mas por outro lado, a preferência de Jacó por José pode facilmente ser entendida. A maioria, se não todos dos irmãos, tem demonstrado falta de caráter espiritual. As evidências sobre José indicam que ele tinha boas qualidades desde sua juventude. Deus escolheu revelar o futuro ao menino. Seu pai reconheceu sua afinidade espiritual com este filho. Ele tinha, aparentemente, resolvido indicar José como o cabeça da casa para sucedê-lo. A "túnica talar de mangas compridas" (37.3) era para destacar José como seu sucessor em potencial. Jacó errou na maneira pela qual ele fez essa revelação. Sem dúvida José era um jovem brilhante de caráter admirável. Com seus irmãos sendo o que eram, alguém dificilmente se poderia esperar que eles tivessem uma atitude diferente da que tiveram com ele.

Os irmãos de José tinham, temerariamente, ido para uma área de perigo, não muito longe da cidade de Siquém. Temendo por sua segurança, Jacó despachou José para checá-los, não imaginando que ele estava exposto José ao perigo. Na verdade, o leitor pode se pasmar ao saber que os grandes netos do patriarca Abraão poderiam ser capazes de pensar no assassinato do próprio irmão por terem ciúmes dele. Deste modo, ao observar ele que ele se aproximava, planejaram sumir com ele. Rúben, o primogênito, teve senso de certo e errado suficiente para advogar em favor de, pelo menos, um período de esfriamento. Ele esperava libertar seu irmão mais tarde. Judá propôs vendê-lo aos mercadores, de modo que ele fosse levado para o mercado de escravos no Egito, uma alternativa, ironicamente, bem melhor. Com certa insensibilidade, os irmãos enviaram "a túnica talar de mangas compridas", mergulhada no sangue para o pai, enganando-o completamente e causando nele uma dor indescritível. Aquele que tinha sido muito bom para enganar quando jovem, é agora enganado por seus próprios filhos, e a experiência é dolorosa.

Capítulo 38. Enquanto José enfrentava um futuro precário no Egito, coisas estranhas e ímpias marcavam as carreiras de seus irmãos, de volta a



Pinturas de sepulturas de semitas descendo para o Egito.

Canaã. Este capítulo fornece um exemplo típico do crescimento da degeneração moral de uma família, especialmente no caso de Judá, por ter se envolvido, ainda que sem intenção, com sua própria nora. A horenda desordem em toda sua repulsividade é descrita. Enquanto José se lamentava na prisão, seus irmãos estavam se corrompendo. Ter sido exposto a este tipo de corrupção cananita poderia arruinar a família. Ir para o Egito, ou algo similar, se tornou uma necessidade.

Capítulo 39. A carreira de José começou no degrau mais baixo da escada. Ele foi, a princípio, apenas um escravo comum, mas parece que ele tinha um dom de administração incomum, e a perseverança no uso correto deste dom, fez com que seu mestre, Potifar, descobrisse logo que jóia rara ele tinha em José. Além disso, a bênção de Deus também estava evidente. José se tornou um mestre, ou mordomo, da casa de Potifar. Um inesperado perigo confrontou o atraente jovem — a esposa de seu mestre veio a se enamorar dele. Logo se tornou evidente o fato de que a fidelidade de José para com sua religião era mais que simplesmente algo aprendido por costume. Na hora da tentação, José revelou a mais profunda fonte de toda sua vida na palavra: "como, pois, faria eu este tamanho mal, e pecaria contra Deus?" (39.9). O amor rejeitado se transforma em ódio. José, totalmente com a razão, é caluniado, atirado na prisão (escravos não tinham direitos legais), deixado a se lamentar ali por anos. Parecia que Deus o havia esquecido, mas José não tinha se esquecido Deus. Ele serviu a Deus fielmente na prisão tanto quanto havia servido em liberdade. O carcereiro-mor reconheceu seu serviço fiel, e o colocou encarregado de toda a administração da prisão. Toda a experiência serviu indiretamente para preparar José para a repentina posição que ele estava prestes a adquirir.

Capítulo 40. Ocupado com os afazeres da prisão, abre-se inesperadamente uma nova porta de atividades para José — o dom da interpretação de sonhos. O copeiro-mor e o padeiro-mor, ambos oficiais da realeza, mas definhando na prisão por razões desconhecidas a nós, tiveram sonhos na mesma noite. Sem ter planejado ou designado, José, inesperadamente, começa a exercer a função de intérprete de sonhos (cp. 37.5ss.), a seqüência prova que sua interpretação estava completamente correta. Um vislumbre de esperança parece surgir em cena neste momento, pois José pediu ao copeiro-mor para se lembrar dele quando liberto. O copeiro prontamente se comprometeu e prontamente esqueceu sua promessa.

Capítulo 41. Faraó teve dois sonhos, os quais Deus usou conceder conhecimento de algo distante dele. Quando a notícia dos sonhos se espalhou, o copeiro subitamente recordou de sua promessa e se apressou a informar ao rei sobre a habilidade de José. Rapidamente José foi chamado para comparecer perante a corte. Ele interpretou os sonhos com tamanha autoridade que a certeza de sua interpretação ficou imediatamente evidente a todos. O que é importante nesta parte é a confissão de José. "Deus dará resposta favorável a Faraó". A lealdade de José ao Senhor jamais tinha se abalado. Ele ainda ofereceu sugestão ao rei de como proceder na situação existente. Com grande espanto, o rei admite a autilidade da sugestão dada e, após uma breve consideração, designa José como administrador nacional dos alimentos. Imediatamente ele se lança em sua nova carreira com zelo e energia. Ele dá início à política da reserva de grão, para que fosse acumulado durante os iminentes sete anos de fartura. Em todo o turbilhão de atividade, o lar e os ancestrais não são esquecidos (vv. 50-52). Os sete anos de fartura passaram rapidamente, apenas alguns versículos do texto são destinados a este assunto. Contra este amplo cenário de história, acontecem os eventos da história daquele pequeno grupo, na Palestina, que constitui a família de José.

Capítulo 42. O trecho da narrativa sobre a família do povo escolhido é resumido. A fome não se limitou ao Egito, mas afetou também Canaã. As notícias de suprimento de cereais no Egito chegam aos ouvidos de Jacó. A necessidade o compele a enviar seus filhos ao celeiro das nações — Egito. Quase que de imediato à entrada na terra, eles se deparam com José, contudo jamais conscientes de sua identidade. José seguiu um curso de ação com o objetivo de saber se eles ainda eram cruéis, os mesmos velhacos impenitentes que ele conhecera. Quando a prisão coletiva foi pronunciada, Rúben, falando em nome de todos, os lembra de como eles mereciam o que estavam recebendo, quando trataram José da forma como fizeram próximo a Dotã. José ficou profundamente comovido ao descobrir que uma mudança para melhor havia ocorrido. Uma noite na prisão bastou para o presente propósito; apenas Simeão foi remetido na prisão como refém por todos eles. Quando o dinheiro para os grãos foi descoberto na sacola de um de seus irmãos no caminho para casa, eles todos viram a mão de Deus no que estava acontecendo com eles. As medidas corretivas estavam começando a dar seus frutos. O fato de Simeão não ter retornado aumentou a dor de Jacó, que se intensificaria ainda

mais pelo fato de eles não poderem descer para o Egito a menos que seu irmão mais novo fosse levado junto.

Capítulo 43. Os cereais trazidos do Egito foram consumidos, e uma segunda jornada para o Egito se fez necessária. Todo o plano de José foi projetado para a reabilitação dos irmãos, não como súbita vingança, a qual estava longe de todos os pensamentos de José. Quando Jacó, à princípio, demonstrou que era um risco indesejável enviar a Benjamim, foi Judá quem penhorou sua vida pela de Benjamim, e finalmente persuadiu seu pai a dar esse difícil passo.

Capítulo 44. Os irmãos encontram uma situação criada por José na chegada ao Egito, a qual os colocou em teste para se saber se eles sacrificariam, de forma egoísta, um deles, para sua própria segurança. No passado eles tinham sacrificado a José por causa de sua inescrupulosa ambição. Fariam eles o mesmo com respeito a Benjamim? O incidente do copo desaparecido os trouxe de volta ao Egito, ao administrador dos alimentos. Benjamim parecia ser culpado. Eles entregariam a Benjamim e salvariam suas próprias vidas? Judá aproveitou a deixa. Num discurso profundamente comovente, ele se dispõe a ficar na prisão, se apenas fosse permitido a Benjamim voltar para casa. Vinte anos antes, esta atitude seria impossível.

Capítulo 45. O plano cuidadosamente projetado havia atingido seu propósito por completo. José teve de se revelar a seus irmãos. Imediatamente, eles ficaram cheias de grande apreensão. José, entretanto, mostrou o lado providencial de tudo que ocorrera. A existência de uma futura nação, a qual Deus tinha atribuído o papel mais importante, estava sendo salvaguardado. Providências foram tomadas para trazer Jacó e sua casa para o cuidado protetor de José.

Capítulo 46. Deus respondeu a oração do seu servo, renovando sua promessa a Jacó e garantindo seu retorno a Canaã no devido tempo. Uma ampla provisão foi feita para a família de Jacó ao atribuir a eles a boa terra de Gósen. Todas as coisas foram feitas oficialmente ao apresentar Jacó na corte de Faraó.

Capítulos 47 e 48. As necessidades físicas da família foram amplamente supridas durante o período da fome. Neste trecho seguem alguns relatos de como a fome foi enfrentada na administração de José. De maneira breve, os passos sucessivos são revelados: o dinheiro estava curto; o gado foi trocado por grão; e, finalmente, os egípcios, por sugestão própria, foram compelidos a venderem a si mesmos e suas terras. Essas medidas não foram tirânicas, mas uma questão de necessidade desesperada. Jacó finalmente morreu como tinha vivido seus últimos anos, à luz das promessas de Deus.

Capítulo 49. Este capítulo documenta a bênção com a qual Jacó abençoou seus filhos antes de sua morte. Ele se tornou profeta antes de morrer e falou por iluminação divina. A palavra aplicada a Judá se destaca (vv. 8-12). O versículo 10 traz referência a alguma vaga figura ("até que venha a quem isto pertence"). Isto implica que a qualidade de liderança, inerente na tribo de Judá, floresceria em um indivíduo perfeito. Uma tradução marginal, "até que venha Silo", indica esta abordagem mais claramente. Pois "Silo" significa "um homem de descanso". Neste homem, a luta de Judá encontra descanso, este homem traz a paz. Rúben (vv. 3-4) já havia recebido, restava então Simeão e Levi (vv. 5-7). A preeminência foi designada para Judá (vv. 8-12).

Capítulo 50. Após a morte de Jacó, aconteceu uma reunião memorável dos doze filhos. Os onze irmãos ainda estavam apreensivos, pensando que José tinha meramente adiado a vingança que ele poderia exercer sobre seus irmãos, até que Jacó tivesse saído de cena. Mas nada estava mais longe do pensamento de José do que a vingança. O alcance completo do trabalho de Deus é maravilhosamente descrito nas seguintes palavras (v. 20): "vós, na verdade, intentastes mal contra mim; porém Deus o tornou em bem". José saiu de cena certificando seu povo de que Deus se lembraria deles. Como sinal da fé que tinha, José pediu a seus irmãos que, quando caíssem para a terra da promessa, eles deveriam levar seus ossos junto, para serem enterrados lá. Este primeiro livro bíblico repousa sobre a nota da fé e da esperança, uma sólida rocha de fundação de todas as revelações posteriores de Deus aos homens.

BIBLIOGRAFIA. Uma bibliografia composta poderia ser adicionada. Para facilitar aos leitores, apenas alguns dos muitos livros consultados que podem estar acessíveis são incluídos, e a maior parte, tal como está especificamente referido no artigo acima. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts* (1950), 1-10, 60-100; C. A. Simpson, *The Interpreter's Bible* (1952); M. F. Unger, *Archaoelogy and the Old Testament*, (1954); G. E. Wright, *Biblical Archaelogy*, cap. III (1957), 40ss.; H Yunker, *Echter Bible*, Das Alte Testament (1958); *The New Bible Commentary*, org. F. Davidson (1958); C. T. Fritsch, *The Layman's Bible Commentary* (1958); G. Von Rad, *Genesis*, traduzido por John Marks (1962); C. Westermann, *A Thousand Years and a Day*, traduzido

por Stanley Rudman (1962); K. M. Yates, *The Wycliffe Bible Commentary* (1962); H. Frey, *Botschaft des AT, Genesis* (1964).

H.C. Leupold

GENEU (Γενναίος, *nobre*). Pai de Apolônio, governador sírio que atormentou os judeus no tempo de Antíoco V (2Mac 12:2)

GENEZARÉ (Γεννησαρέτ). Uma pequena planície localizada a oeste do Mar da Galiléia.

1. Nome. O nome Genezaré deveria ser associado primeiramente com a área mencionada em duas referências do NT (Mt 14.22; Mc 6.45). Depois de alimentar 5000 pessoas, os discípulos de Jesus atravessaram o Mar da Galiléia para ir a Betsaida (6.45), então atravessaram de volta (6.53) e chegaram à terra de Genezaré. Algumas vezes, porém, o nome não se restringe ao distrito, pois Lucas fala do Lago de Genezaré (Lc 5.1), referindo-se ao Mar da Galiléia (cp. 1Mac. 11.67, Jos. *Ant.* XVIII. ii. 1; *War* III. X. 7). Nesse contexto, o nome do lago deriva do nome da planície. Uma pequena cidade nessa área também recebe o nome de Genezaré. Algumas fontes lêem "Genesar." E. G. Kraeling, baseado no aramaico e em Josefo, pensa que a forma abreviada de "Genesar" teria sido corrente nos tempos do NT. Os árabes chamam a pequena planície de *el-Ghuwer*.

2. Descrição. Essa é uma pequena planície à margem oeste do Mar da Galiléia, entre Cafarnaum e Magdala. A planície tem cerca de 6,5 km de extensão, correndo norte-sul ao longo da costa do mar, e até cerca de 3 km de largura.

A terra era plana, inclinando-se gentilmente para o nível do Mar da Galiléia, que está c. de 200 m abaixo do Mediterrâneo. Montanhas surgem repentinamente em três lados. A estrada principal de Cafarnaum para Tiberíades passa perto da margem do mar.

Durante a época de Cristo, essa planície era o principal jardim da Palestina. Josefo descreve com eloqüência a beleza e a fertilidade da terra (Jos. *War* III. x. 8). O solo era rico como o do delta do Nilo. O clima ia do quente ao temperado. Havia a disponibilidade de bastante água para irrigação, proveniente dos riachos que vinham das montanhas ao redor e das várias inundações na primavera. A terra produzia abundância de árvores e flores silvestres, assim como importantes colheitas, tais como uvas, figos, olivas, nozes (Josefo), arroz, trigo, vegetais e melões. Os rabinos citaram essa planície como "o Jardim de Deus" e um "paraíso". *Veja* Mar da Galiléia.



A Planície de Genezaré e o Mar da Galiléia, vistas de Betsaida. © *M.P.S.*

BIBLIOGRAFIA. Thomson, *The Land and the Book*, II, 293s.; Hastings, HDCG, I, 640, 641; E. G. Kraeling, *Rand McNally Bible Atlas* (1956).

J. C. DeYoung

GENIZÁ (גניזה, *escondedura, depósito*). Um lugar na sinagoga separado para guardar materiais impressos e escritos indesejáveis de natureza religiosa. Esses artigos são chamados *Shemot* ("nomes") porque contêm o nome de Deus e não podem ser maltratados. Eles consistem de livros, MSS e até mesmo fragmentos de papel apagados, heréticos e de algum modo impróprios. Geralmente, o material acumulado é periodicamente removido e queimado num cemitério (também chamado de Genizá), algumas vezes com uma pessoa piedosa. Durante o séc. 19, muitos manuscritos antigos foram descobertos e removidos da sinagoga de Esdras, próxima ao Cairo. O Genizá do Cairo entregou muitos milhares de fragmentos, incluindo alguns do original hebraico de Eclesiástico.

BIBLIOGRAFIA. P. E. Kahle, *The Cairo Genizah*, 2 ed. (1959).

C. P. Weber

GENTIOS (גוים, LXX ἔθνη; Vul., *gentiles, gentes*). O hebraico é derivado de uma palavra emprestada do Acad. que significa "bando" ou "grupo", como trabalhadores. O termo era originalmente uma expressão geral que acentuava as associações sociais e políticas ao invés dos laços de parentesco, e conseqüentemente era usado para "nações" em um sentido amplo. A lista dos descendentes de Noé (Gn 10.2 et al.) mostra a afinidade de todas as nações do Oriente Próximo na antiguidade, mas com a descrição dos filhos de Abraão, as narrativas do AT fazem distinção entre eles e outros povos contemporâneos. Isso, porém, não foi entendido em um senso exclusivo ou restrito (cp. Gn 12.2; 18.18; 22.18; 26.4). Quando os israelitas entraram num relacionamento especial com Deus na Aliança no Sinai (Êx 19.6), eles tornaram-se conscientes de sua condição de nação e conseqüentemente do sentido de singularidade e separação como o povo de Deus que era levado a manter todas as suas relações com povos vizinhos (cp. Êx 34.10; Lv 18.24,25; Dt 15.6).

A forma pela qual as bênçãos da aliança entre Deus e Israel permeariam as vidas das outras nações foi descrita em Deuteronômio 28.1-14. Essa passagem confirmava as tradições espirituais da promessa de Deus a Abraão (Gn 12.1-3), onde aquelas nações que estavam vivendo sob maldição receberiam as bênçãos através da influência do povo escolhido recentemente. A forma reflexiva do verbo "abençoar" (Gn 12.3; KJV, ASV, "ser abençoado", RSV, "abençoem a si mesmas", ARA "serão benditas") torna claro que as nações não mesclarão suas identidades em uma forma comum de humanidade, mas que cada uma receberá as bênçãos de acordo com seu caráter e destino. Esse tema era bem conhecido no antigo Oriente Próximo, e está exemplificado em narrativas do AT como as bênçãos dadas sobre os filhos de Jacó (Gn 49.1-27), ou a bênção de Moisés sobre os israelitas (Dt 33.2-29). Os benefícios mencionados em Deuteronômio 28.1-14 eram condicionais à adesão dos hebreus para aos ideais da aliança do Sinai; mas dada essa situação, Israel poderia esperar ser promovido a um lugar de destaque entre as nações. Uma vez elas vissem que os israelitas exemplificavam a santidade divina, elas se tornariam subservientes, e no período de paz universal que se seguiria, todos os benefícios de prosperidade seriam derramados sobre a humanidade. Nenhum desequilíbrio político ou social do tipo que permitisse uma nação prosperar às custas de uma outra seria permitido (cp. Mq 4.1-4), e nesse sentido geral as nações estariam se dedicando a seus próprios estilos de vida sob os auspícios de um relacionamento de aliança.

A tradição mosaica de uma nação escolhida entre todos os povos e adequada para o papel de ministrar como sacerdote em favor de toda humanidade encontrou ecos receptivos na monarquia (cp. 1Rs 8.41-43), no período pré-exílico (Is 19.24,25; Jr 4.2) e na era pós-exílica (Zc 8.13; 9.9,10). Este grande ideal foi virtualmente anulado pelas tendências da história dos hebreus desde o tempo de Josué em diante, o que mostra que, às vezes, a santidade da aliança era rara no primeiro lugar do pensamento hebraico. Os costumes gentios eram tão penetrantes que os hebreus, finalmente, sucumbiram a seus encantamentos, e com o repúdio do relacionamento de aliança vieram ameaças de punição para Israel. Entre 722 e 525 a.C., os hebreus também compartilharam da maldição das nações ao serem espalhados em cativeiro entre elas. Desde então, a única esperança de realizar o antigo ideal da Torá estava na sobrevivência de uma minoria fiel de israelitas, que retornariam para sua terra natal e tentariam reviver a missão histórica e espiritual de Israel no mundo.

A ameaça de contaminação pelo paganismo, no período grego, levou os judeus a adotarem uma

atitude rigorosa e exclusiva para com os povos não judeus, dessa forma, o termo "gentio", na época de Cristo, tinha o sentido de desprezo. Os gentios, todavia, já ocupavam um lugar nas profecias em relação ao reino, como os povos conquistados que aumentariam a glória israelita (Is 60.5,6), ou como aqueles que procuravam ao Senhor (11.10) e o adoravam (Ml 1.11), quando o Messias veio para iluminá-los (Is 42.6) e trazer salvação para o mundo (49.6). Seguindo esta tradição, os evangelhos saúdam a obra de Jesus como cumprimento da promessa feita a Abraão (cp. Lc 2.32), e o próprio Salvador iniciou seu ministério na "Galiléia nas nações" (tr. lit. ARA, "gentios"; Mt 4.15). Entre os muitos contatos que Cristo teve com os gentios, é digno de nota que a missão dos setenta (Lc 10.1) era para as "nações", enquanto que sua entrada em Jerusalém o revelava como o rei messiânico, o qual traria paz para as nações (Mt 21.5; cp. Zc 9.9,10). A comissão evangelística e batismal da Igreja Primitiva era para todo o mundo (Mt 28.19,20; Mc 16.15; Lc 24.47; At 1.8), enquanto que Paulo via na expiação de Cristo o derramamento das bênçãos de Abraão sobre os gentios (Gl 3.14). Mediante a negligência de Israel de sua missão espiritual para o mundo, entretanto, as riquezas de Deus seriam mediadas pelos gentios.

BIBLIOGRAFIA. H. H. Rowley, *The Missionary Message of the Old Testament* (1944); J. Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations* (1958).

R. K. HARRISON

GENTIOS, PÁTIO DOS. A parte externa mais ampla do Templo de Herodes. A área, pavimentada com mármore, era usada para negócios como, a venda de animais sacrificiais e câmbio de dinheiro. Foi provavelmente o local de onde Cristo expulsou aqueles mercenários (Mt 21.12; Jo 2.14-17). Esta parte do Templo não era considerada sagrada e era aberta aos gentios. Os muros ofereciam uma sombra no sol quente, por isso era um lugar comum de ajuntamento (como uma praça) e um caminho público. (*Veja* TEMPLO).

C. P. WEBER

GENUBATE (גנבת). O filho de Hadade, o edomita, que fugiu de Edom para o Egito quando aquela foi invadida pelo exército de Davi, sob a liderança de Joabe, matando a todos os homens de Edom. Genubate era filho de Hadade com a irmã de Tapanés, a esposa do Faraó. Ele foi amamentado por Tapanés e cresceu entre os filhos do Faraó (1Rs 11.20).

C. P. WEBER

GEORGIANA, VERSÃO. *Veja* VERSÕES, ANTIGAS.

GER (גר, *hóspede, estranho*). Nas VSS padrões em inglês e português não ocorre a transliteração desta palavra, pois, ela é geralmente traduzida por "estrangeiro". Em Israel, o גר geralmente estava sujeito às mesmas leis que osnacionais (Nm 15.15,16) e deviam ser bem tratados (Dt 10.17-19), assim como Israel tinha sido estrangeiro no Egito. Os israelitas foram considerados estrangeiros ("gerim") para com Deus (Lv 25.23). Note o conceito no NT (Ef 2.19; 1Pe 2.11). *Veja* ESTRANGEIRO.

C. P. WEBER



Uma parte da inscrição do Templo de Herodes proibindo os gentios de entrar no Pátio Interior do Templo. © *V.E.*

GERA. *Veja* Pesos e Medidas.

GERA (גרא; LXX Γηρά, *hóspede*[?]). Um nome pessoal muito querido entre o povo da tribo de Benjamim desde os tempos patriarcais (Gn 46.1) até o período do exílio (1Cr 8.3-7). Embora o nome fosse usado pelos fenícios, não ocorre no registro bíblico fora da tribo de Benjamim. Quando a expressão "o filho de Gera" é aplicada a Eude, o juiz (Jz 3.15) e Simei, o que amaldiçoou a Davi durante a rebelião de Absalão (2Sm 16.5; 19.16-18; 1Rs 2.8), não está claro se era significa dar o nome pessoal de seus respectivos pais, ou para identificá-los como membros do clã de Gera. O último parece ser mais provável, e é o conceito da maioria dos estudiosos. Certamente, a maioria dos nomes em listas como a de Gênesis 46.21 refere-se a chefes de clã, mas estranhamente Gera não consta em uma lista similar em Números 26.38-41.

G. G. Swaim

GERAÇÃO (דור, תולדות [pl.]; γενέα, γένεσις; γέννημα; γένος, *geração, período, raça*). Um grupo de descendentes lineares, um degrau na descendência linear. As palavras bíblicas correspondem à palavra portuguesa "geração". Um significado proveniente de "raça", ou em alguns casos, é possível traduzir por "nação".

A palavra hebraica דור tem um significado mais amplo e inclui o pensamento de uma era ou espaço de tempo, um período e, portanto, uma geração. A palavra não faz referência ao progenitor. A frase ודור דור "um período e período" significa 'eternidade', "para sempre". A mesma frase é usada nos textos ugaríticos. A palavra é usada (geralmente no singular) para muitas gerações por vir, e também como uma geração específica contemporânea, como aquela morta no deserto (Dt 2.14). A média de duração de uma geração, normalmente, é de quarenta anos, pois no deserto todo homem acima de vinte morreu naquela época. Isto poderia dar uma medida não do período do nascimento de um homem até que tivesse filhos (mais comumente próximo aos trinta anos), mas daria a medida de uma vida, que ficava em torno de sessenta ou mais. Este é, aparentemente, o significado de Gênesis 15.13,16. Quatro gerações equivalem a 400 anos se cada geração for contada como um longo tempo de vida. Não há declaração na Bíblia de que o período de quarenta anos do reinado de Salomão, de Davi e de quatro dos juízes era o número correspondente a uma geração. A figura de quarenta anos na Pedra Moabita tem sido mostrada ser uma figura correta (F. M. Cross e D. N. Freedman, *Early Hebrew Orthography*, American Oriental Series, Vol. 36 [1952], 39,40).

A palavra תולדות vem da raiz que significa "gerar um filho", e é usada em diversas genealogias do AT. Ela pode também se referir a uma história familiar em geral (Gn 2.4; 6.9; 25.19; 37.2).

No NT, a palavra γενέα é usualmente traduzida como "geração" (na KJV 36 vezes), mas é também traduzida por "período", "nação" e "tempo". Ela é usada na genealogia de Mateus 1. Muitas vezes Jesus falou da geração infiel e perversa (Mt 17.17, etc) onde a referência poderia ser igual a estar na nação judaica (Fl 2.15). Na RSV e ARA, tais passagens são traduzidas por "geração".

Um versículo problemático está em Mateus 24.34 e paralelos. Alguns argumentam em favor de um significado estrito, e dizem que Cristo, erroneamente, esperava o fim em sua época. Outros notam que o padrão lexical e outros estudos permitem o significado de "raça" ou "clã" ou "nação", e defendem que o versículo prediz a continuação do povo judeu até o retorno de Cristo. No Comentário de Zahn (in loc.) é dito que "esta geração" de Mateus 24.34 refere-se a "esta geração" de Mateus 23.36 e está em contraste com "aquele dia e hora" de Mateus 24.36. A primeira expressão refere-se ao problema aplicável aos dias dos discípulos; a última se refere aos eventos escatológicos.

BIBLIOGRAFIA. G. F. Moore, *Judges* (sobre o número 40) ICC, xxxviii (1903); H. L. Ellison, "*Kings*" (sobre o número 40) NBC 307; C. H. Dodd, *The Authority of the Bible* (Torchbook, 1958), 233; H. A. Kent Jr. "*Matthew*", WBC, 973 (sobre Mateus 24:34).

R. L. Harris

GERADO (GERAR). Várias formas das raízes ילד e γεννάω "gerar" são freqüentes no AT, tanto no sentido literal (Dt 23.8) como em sentido metafórico (Jó 38.28, referindo-se às gotas de orvalho). O Salmo 2.7 emprega a palavra em referência à relação entre Deus e o rei messiânico. Talvez, em sua aplicação ao rei davídico, originalmente se tratasse da "adoção" divina à condição de filho; se assim for, cp. Gálatas 4.5. Quando entendida profeticamente em relação a Cristo, o termo vai muito além do senso de adoção. No NT o sentido literal ainda é comum (e.g., Mt 1.1-16), mas o uso metafórico é muito extenso. Por exemplo, em 1 Coríntios 4.15 um evangelista pode ser mencionado como tendo "gerado" seus convertidos a uma

nova vida espiritual. Neste sentido de "gerado", a palavra geralmente é empregada para descrever o relacionamento dos cristãos com Deus (Jo 1.13; 1Pe 1.3, etc.). Isto significa que os cristãos são τέκνα, "filhos de Deus" (Jo 1.12).

Cristo, em contraste, é υἱός, "filho" de Deus, para João, mas este verbo não é utilizado no NT para descrever o relacionamento de Deus com ele. "Unigênito" (Jo 1.14, etc.) é uma má tradução de μονογενής "somente", "único" nas versões mais antigas, provavelmente correspondendo ao termo hebraico יחיד, também traduzido como "amado" no NT. *Veja* também FILHO DE DEUS.

BIBLIOGRAFIA. G. Abbot-Smith, *Manual Greek Lexicon of the NT* (1937); W. F. Arndt e F. W. Gingrich, *Greek-English Lexicon of the NT* (1957).

R. A. COLE

GERAR (גרר, LXX Γεραρά). Uma cidade e distrito ao sul de Gaza e a sudoeste da fronteira sudeste de Canaã, próximo ao Mar Mediterrâneo.

Todas as referências bíblicas podem ser encontradas em Gênesis (10.19; 20.1; 2; 26.1,6,17,20,26) exceto 2 Crônicas 14.13,14.

Em sua primeira ocorrência (Gn 10.19) Gerar é usado como um ponto de referência para a identificação do extremo sudeste do território dos cananitas, e é identificada como na mesma área geral de Gaza.

Em 1 Crônicas 4.39,40, a LXX provavelmente de forma correta traduziu por Gerar no lugar do hebraico Gedor, sendo que Gerar equivale ao local onde os filhos de Cam viveram (Gn 10.19-20).

Abraão com Sara, sua esposa, residiram em Gerar (no distrito entre Cades e Sur), onde eles entraram em contato com seus reis, Abimeleque (20.1,2). Este mesmo rei, ou outro na linhagem real que tinha o mesmo título, Abimeleque (cp. o uso de *Cesar* deste mesmo modo) é chamado também o rei dos filisteus num encontro similar que Isaque e sua esposa, Rebeca, tiveram com ele (Gn 26.1,6ss.; cp. também 26.26). Seguindo essas experiências, Isaque acampou no vale de Gerar (26.17), que era provavelmente o presente Wadi esh-Sari'ah, onde Isaque cavou poços e teve experiências difíceis com os pastores da área (26.20).

Em 2 Crônicas 14.13,14; o rei de Judá, Asa, com a ajuda de Deus, expulsou os invasores etíopes e os perseguiu até Gerar, saqueando toda a região.

Ainda que os filisteus não ocuparam esta área até algumas centenas de anos após Abraão (que viveu em cerca de 1900-1800 a.C.), para ficar claro, a narrativa de Gênesis diz que Abimeleque; tanto como rei de Gerar (Gn 20.1,2), o nome comum do local, quanto como rei dos filisteus (26.1), significava que ele era o rei sobre uma parte da área que mais tarde foi chamada de Filistia, ou que ele era rei sobre os ancestrais do povo que, mais tarde, foram chamados filisteus.

Gerar era conhecida no período intertestamentário e nos primeiros séculos cristãos, fato que é mostrado no último mapa de Madeba no 6º séc..

A cidade de Gerar, se identificada corretamente com o Tell Abu Hureirah, situava-se cerca de 15 km ao sudeste de Gaza, e cerca de 24 km a noroeste de Berseba. Este sítio foi escavado e mostrou um longo período de ocupação, incluindo aquela parte da Média Idade do Bronze (1800-1600 a.C.) quando os patriarcas viveram. Tell Jemmeh, próximo à costa, também foi identificado como Gerar.

BIBLIOGRAFIA. J. Finegan, *Light from the Ancient Past*, (1959), 146; Y. Aharoni, *The Land of the Bible*, traduzido por A. F. Rainey (1967), 149, 174, 210, 259.

W. H. MARE

GERASA, GERASENOS. (Γέρασα, Γερασηνες). Uma cidade na Transjordânia, situada cerca de 56 km a sudeste do extremo sul do Mar da Galiléia, uma das cidades da Decápolis; os habitantes da cidade.

1. Os evangelhos. As referências do NT (Mc 5.1; Lc 8.26; cp. v. 37) descrevem a cura de Jesus de um endemoniado, expulsando dele uma "Legião" e o afogamento de uma manada de porcos no Mar da Galiléia (cp. Mt 8.28). A evidência textual mostra que os MSS preservam três leituras variantes do nome em cada evangelho. O melhor texto, em Mateus, lê "gadarenos", em Marcos e Lucas está "gerasenos", enquanto que alguns MS preservam a forma "geresenos" e "gergustenos" (cp. Gadara). Em virtude de existir alguma confusão na evidência MS dos evangelhos e talvez em outras fontes, não se pode alcançar certeza absoluta; mas a seguinte identificação parece estar correta.

2.Gergesa (Γεργεσα). Esta cidade não pode ser confundida com Gerasa, nem com Gadara. Gergesa está localizada, com relativa certeza, a meio caminho da margem leste do Mar da Galiléia; Gadara fica a c. 10 km a sudeste do extremo sul do Mar da Galiléia; e Gerasa fica a cerca de 56 km a sudeste.

O fato de que Mateus coloca a expulsão da "Legião" na "terra dos gadarenos", enquanto que Marcos e Lucas a colocam na "terra dos gerasenos", pode ser harmonizado sob bases históricas de que as fronteiras geográficas se sobrepunham, e sob a consideração exegética de que a "região" abrange uma área muito grande em volta das cidades. Além disso, a conclusão parece assegurar que havia confusão em alguns MSS de Gerasa como local mais provável para o milagre próximo a Gergesa. De qualquer modo, as aparentes diferenças nos textos provavelmente levaram à leitura substituta "gergeseno", uma leitura que foi sugerida mediante um estudo da geografia da área. Esta solução remonta a Orígenes (*Commentary on John*, VI, 24), que em face ao problema textual, sugeriu que o local correto da expulsão da "Legião" era Gergesa, uma pequena cidade no território de Gadara, mas dificilmente na parte mais remota do território de Gerasa. Orígenes diz que este é um bom exemplo de como os escritores bíblicos simplesmente não estavam preocupados em identificar com precisão alguns locais. Muitos estudiosos de hoje concordam com Orígenes de que, próximo



Ruínas da antiga exuberância de Tell Jemmeh, que também tem sido identificado como Gerar. © *M.P.S.*

a Gergesa estava o local preciso da expulsão dos demônios. Era um pequeno vilarejo na metade do caminho leste, na costa do Mar da Galiléia. Isto concorda com a descrição geral do lugar (Mc 5.1; Lc 8.26). Nesta área, algumas montanhas íngremes aparecem próximo à costa e se adequariam bem à história da manada de porcos que se precipitou no mar. Nenhum outro local a leste se adequaria tão bem a esta história. O lado montanhoso tem cavernas e tumbas onde, segundo Marcos e Lucas, o endemoninhado ficava abrigado. O local é identificado hoje como a cidade de Kersa, ou Gersa, pouco abaixo do Wadi es-Samak.

3. Gerasa. Gerasa é identificada, a partir de várias fontes, como uma cidade na Arábia, Decápolis, Gileade ou Peréia. Uma vez que toda esta área se sobrepõe, pode-se tomar as referências



Gerasa (a moderna Jerash). Escadaria que conduz à "Catedral", que é o Pórtico ou a entrada para um antigo templo pagão. © *Lev*

como indicando o mesmo local. Gerasa era uma cidade situada próxima ao Rio Jaboque, cerca de 28km ao leste do Jordão, cerca de 32 km a sudeste de Pela e 32 km ao norte de Filadélfia. Alguns arqueólogos a identificam com a moderna Jarash. A esta distância do Mar da Galiléia, Gerasa não pode ter sido o local da expulsão da "Legião". É duvidoso que Jesus tenha visitado esta parte. Este local concorda com a descrição dada pelos escritores antigos. Ptolomeu disse que Gerasa era uma cidade na Celessíria, 56 km de Pela. Plínio descreveu-a como uma cidade de Decápolis, fundada após a conquista romana da Síria, em 65 a.C. Josefo a mencionou com Pela e Golã, como sendo destruída por uma tempestade durante a campanha de Alexandre Janaeu no leste do Jordão, em cerca de 83 a.C. (Jos. *War* I. iv. 8). Em sua descrição sobre as fronteiras da Peréia, Josefo menciona Gerasa como sendo uma das cidades na fronteira leste, entre a Peréia e a Arábia, tendo como as outras cidades fronteiras Filadélfia e Sebônito (Jos. *War* III. iii. 3). Gerasa é mencionada em seguida, por Josefo, em conexão com a rebelião judaica contra os romanos no ano 70 d.C.

Aparentemente, Gerasa foi reconstruída pelos romanos antes que a revolta começasse, provavelmente em 65 d.C. Antes da guerra, este local era predominantemente gentio. Em retaliação ao massacre dos judeus em Cesaréia, os judeus realizaram diversos ataques às cidades gentílicas de Decápolis.



Monte Gerizim, erguendo-se acima das ruínas da outrora exuberante Siquém. © *M.P.S.*

Estas forças saquearam Gerasa, Filadélfia, Pela e outras (Jos. *War* II, xviii, 1), e aparentemente ocuparam estas cidades com judeus patriotas.

A próxima alusão a Gerasa diz respeito a sua captura durante a campanha de Vespasiano. Ele despachou Lúcio Anio com uma força da cavalaria e um exército de soldados a pé, os quais tomaram a cidade no primeiro ataque, chacinando mil jovens, levando seus familiares cativos, saqueando e queimando a cidade e as cercanias (Jos. *War* IV. Ix. 1).

No 2º séc. Gerasa foi reconstruída em esplendor e permaneceu próspera por vários séculos. ERa uma cidade da Síria líder no comércio, cultura e religião. As religiões pagãs continuaram entre a população gentílica como é evidenciado pelas ruínas do templo de Artemis. Mas o Cristianismo primitivo tornou-se importante na cidade; várias igrejas foram construídas durante esses séculos, de modo que por volta do 5º séc., Gerasa pôde enviar um bispo ao Concílio de Qalcedônia.

4. Arqueologia. Escavações na moderna Jarash (pelas Escolas Britânica e Americana de Pesquisa Oriental e Universidade de Yale) claramente mostram que Gerasa era uma grande e importante cidade já no período de Jesus. As escavações revelaram que é até agora a cidade romana preservada na Palestina. Essas ruínas datam dos 2º ao 7º sécs. e mostram que a cidade floresceu durante esse período como um centro religioso, cultura e comercial. O fórum, com um semi-círculo de colunas ainda em pé, era pavimentado com grandes pedras cortadas. Uma rua principal com colunas de ambos os lados leva ao fórum. O moderno vilarejo de Jarash está situado sobre a encosta acima das ruínas, construído com pedras das ruínas. Ruínas do templo de Artemis, algumas colunas ainda em pé, estão sobre a outra encosta acima das ruínas. A cidade era grande e bem planejada. Sua arquitetura era do tipo corintiana, muito pródiga e imponente, com colunas de 90 a 120cm de diâmetro e cerca de 9m de altura. As ruínas também demonstram evidência de uma dúzia de igrejas datadas do período bizantino (4º-7º sécs.) indicando que esta outrora foi uma grande comunidade cristã. Uma inscrição observou o estabelecimento oficial do Cristianismo e a interrupção da adoração pagã no 5º séc. (Cp. HDB, II, pág. 158, 159 para uma descrição detalhada).

BIBLIOGRAFIA W. A. Thomson, *The Land and the Book* (1882), 333-338, 353, 359; C. H. Kraeling, Gerasa, *City of the Decapolis* (1938); *The Westminster Historical Atlas to the Bible* (1946), 64, 117; M. F. Unger, *Archeology and the NT* (1962), 139-141; E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (1963), 93s.; C. F. Pfeiffer, *The Biblical World* (1966), 252-254.

J. C. DEVOUNG

GERIZIM. Uma montanha na Samaria central, próxima a Siquém e cerca de 16 km ao sudeste da cidade de Samaria, era importante como centro de adoração para os samaritanos. Os locais sagrados de Siquém e o poço de Jacó são visíveis do Monte Gerizim e Monte Ebal (cerca de 5 km a nordeste).

A referência mais importante ao Monte Gerizim está em João 4.20-23. A mulher referiu-se a "neste monte" como o centro de adoração para os samaritanos. Ela disse, "Nossos pais adoravam neste monte " Jesus respondeu "nem neste monte, nem em Jerusalém... mas... em espírito e em verdade" os homens devem adorar o Pai.

Esta área é sagrada aos judeus bem como aos samaritanos. Nela, Abraão e Jacó entraram na Terra Prometida (Gn 12.6; 33.18). Jacó construiu um altar, cavou um poço e comprou um cemitério em Siquém. Os israelitas a usaram como um cemitério para os ossos de José (Js 24.32). Tanto o Monte Gerizim quanto o Monte Ebal foram os locais usados quando Josué reuniu todo o povo de Israel para a cerimônia de posse da Terra Prometida. De acordo com a ordem de Moisés (Dt 11.29; 27.11-14) Gerizim devia ser o monte para pronunciar a bênção sobre piedade, enquanto o que Ebal seria o monte do qual seria declarada a maldição de Deus sobre a iniqüidade. Lá Josué leu toda a lei de Moisés para toda a assembléia (Js 8.30-35) reunida diante do Gerizim e do Ebal, mas ele construiu um altar apenas sobre o Monte Ebal (Js 8.30).

Josué chamou Israel de volta a Siquém sob a sombra do Gerizim e do Ebal, para renovar a aliança que ele fez dessa maneira: "tomou uma grande pedra, e a erigiu ali debaixo do carvalho que estava em lugar santo do Senhor" (Js 24.26). Esse local foi sagrado aos israelitas nos primeiros dias de sua ocupação da Terra Prometida. No movimento em direção à centralização da adoração em Jerusalém, sob Davi e Salomão, outros centros de adoração não foram considerados com favor. Quando ocorreu a divisão do reino, Jeroboão fez de Siquém a capital do Reino do Norte (1Rs 12.25), desaconselhou a adoração no Templo em Jerusalém e substituiu pela adoração do bezerro em Betel e Dã. Com isso ele instigou

uma religião nova e separada, centralizada em Siquém e no Monte Gerizim.

Após o rei da Assíria recolonizar a Palestina norte e central com povos pagãos, ele enviou um sacerdote de Israel de volta a Samaria, para ensinar-lhes a religião do remanescente judaico (2Rs 17.24-34). Dessa forma, a adoração de Deus foi preservada, mas também corrompida.

A história da origem do culto e templo samaritano provavelmente tem elementos apócrifos. Com base em Neemias 4 e 13.28 e tradições, Josefo (Jos. *Ant.* XI. viii. 2, 4) escreveu que o evento que levou a isso foi o casamento de Manassés, um filho de um sumo sacerdote em Jerusalém, com a filha de Sambalate, um oficial gentio em Samaria. Foi ordenado que Manassés se divorciasse de sua esposa pagã, ou deixasse o sacerdócio, mas Sambalate prometeu construir um templo rival para ele. Alguns datam isso no período de Alexandre o Grande, 330 a.C., outros um século antes. O templo provavelmente foi destruído pelos macabeus por volta de 110 a.C. (Jos. *Ant.* XIII. ix. 1; *War* I. 11. 6).

BIBLIOGRAFIA. Hastings, HDCG, I, 644, 645; E. G. Kraeling, *Rand McNally Bible Atlas* (1956), 158, 159.

J. C. DeYoung

GEROM (Γέρων, *velho homem, senador*). Gerom, nome próprio na ASV, é traduzido por "velho homem" na KJV e "senador", que se encaixa tanto no grego quanto no contexto, na RSV. A BJ traz "ancião". Gerom tinha a responsabilidade, sob Antíoco Epifânio, de compelir os judeus "abandonarem as leis de seus pais" (2Mac. 6.1).

GERRÊNIOS (Γερρηνων, A Γεννηρων). Lísias, em luta contra Judas Macabeus, em 162 a.C., foi forçado a retornar à Síria por causa de uma deterioração de negócios em Antioquia. Antes de ir para o norte, ele estabeleceu a paz com os judeus e deixou Hegêmonida no comando de Ptolemaida até o país (terra/cidade) dos gerrênios (2Mac. 13.24 KJV). Tanto o texto quanto a referência geográfica exata são problemáticas; porque o texto parece requerer uma localização no sul, próximo à fronteira do Egito, é comumente considerada ser Gerar (qv., APOT I, pág. 151). A Síria entende que esse lugar é Gezer (q.v.). Gerrha, que pode ser a escolha óbvia com base da grafia grega, a coloca dentro o território egípcio e então é impossível.

G. G. Swaim

GERSITAS. Uma tribo cananita do período da conquista sob Josué, mencionada apenas em 1 Samuel 27.8. O texto tem como *Kethibh*: hebraico גרזי, Ge/irsitas, enquanto que *Qere* apresenta: hebraico גזרי, "Gezritas", "habitantes de Gezer". A LXX traz o termo Γεζραίος, que apoia a leitura de *Qere* e que, por sua vez, seria a forma gentílica natural, da raiz semita comum, Gezer, como nas Cartas de Amarna, *Gazri*. Há pouca dúvida de que este nome se refere à antiga Gezer, ainda que a objeção crítica comum de que Gezer estaria muito mais ao norte para estar envolvida nesta narrativa sem nenhum mérito. A proposta crítica adicional de que o termo gersita seria uma mera ditografia escrita de Gesurita (q.v.), fica sem fundamento, uma vez que a forma corrigida Gezrita ou Gezerita é bastante adequada. Há também a possibilidade de que a leitura *Kethibh* de "Ge/irsita pode não se referir à Gezer bíblica, mas sim ao Monte Gerizim, o qual se enquadra bem melhor tanto geográfica quanto historicamente à situação em 1 Samuel 27.8".

Veja Girzitas.

W. White Jr.

GÉRSON (גרשום, prov. um nome estrangeiro de significado desconhecido; talvez uma forma incomum de *gā'rās'*, *expulsar*, significando *fugitivo*, Êxodo 2.22; 18.3 são melhor considerados como trocadilhos intencionais do que como etimologias populares). 1. Variante na BJ, Gersam (e.g. 1Cr 6.16ss.).

2. O líder do clã de Finéias (i.e. "filhos de Finéias") no retorno de Esdras da Babilônia (Ed 8.2).

3. Filho mais velho de Moisés e nome de clã para alguns dos descendentes de Moisés. Do filho de Moisés a Bíblia apenas oferece dados genealógicos e, provavelmente, o relato de sua circuncisão (Êx 4.24-26).

Voltando-se para os descendentes de Gérson, Juízes (18.30) fala da família de Jônatas, filho (i.e. descendente) de Gérson, filho de Moisés (texto variante da KJV "Manassés") que serviu ilegalmente como sacerdote para Dã até o Cativeiro.

Na burocracia de Davi, os gersonitas aparecem junto com os filhos de Eliézer, outro filho de Moisés (1Cr 23.15-17). Desses, Sebuel era "o chefe" (i.e. líder da família?) dos gersonitas e Reabias era o chefe dos eliezeritas.

Jedaías é listado como um oficial dos "filhos de Subael" (variante de Sebuel; ?) e Issias para os "filhos de Reabias" (1Cr 24.20,21). A comparação com o capítulo 23 indica que essas são designa-

ções variantes para os gersonitas e os eliezeritas respectivamente. Isto é, em 1 Crônicas 24, os dois clãs são designados pelo seu "chefe" ou líderes de famílias em vez de por seus nomes ancestrais.

Sebuel, um indivíduo contemporâneo de Davi, um dos gersonitas, foi o tesoureiro chefe de Davi. A designação dos eliezeritas como "seu irmão, de Eliezer" pode indicar que os gersonitas eram os dominantes dos dois clãs (1Cr 26.24,25).

4. O filho mais velho de Levi, visto que Gérson (גרשון) geralmente encabeça a lista dos filhos (e.g. Gn 46.11). À parte dos dados genealógicos, a Bíblia registra apenas que ele nasceu antes que Jacó fosse para o Egito.

5. Nome de uma linhagem levítica descendente de Gérson, filho de Levi. Uma discussão destes gersonitas será organizada conforme os seguintes períodos cronológicos: a. O Êxodo e as peregrinações, b. A conquista, c. A monarquia e d. O retorno do exílio.

a. *O Êxodo e as peregrinações.* Em Números, os gersonitas são divididos em duas "famílias" (i.e. "clãs"): Libni (designado como "Ladã", 1Cr 23:7; *veja acima* para exemplos de clãs com duas designações) e Simei (Nm 3.18,21). Gersonitas, "da idade de um mês para cima", foram contados em 7.500 (3.22). Eles acampavam-se imediatamente à oeste do Tabernáculo (3.23) e eram responsáveis por carregar o Tabernáculo (i.e. as dez cortinas de linho), a "tenda" (i.e. as onze cortinas de pelo de cabra), a "coberta" da tenda (i.e. as duas cobertas de pele), o véu da porta para o Tabernáculo, as cortinas do pátio, o reposteiro da porta do pátio, as cordas para todas as cortinas e outros equipamentos não especificados (3.25,26; 4.25,26). Dois carros e quatro bois foram dados a eles para suas cargas (7.7).

b. *A conquista.* Aos gersonitas foram atribuídas terras dentro dos domínios de Issacar, Aser e Naftali na própria Palestina, e nos domínios de meia tribo de Manassés na Transjordânia (Js 21.6, 27-33; 1Cr 6.62, 71-76; 1Cr 6.1-43). Essa distribuição de terra colocou os gersonitas no extremo norte em ambos os lados do Jordão.

c. *A monarquia.* Embora suas terras natais do norte estivessem longe de Jerusalém, evidências bíblicas mostram que os gersonitas se repartiram na vida religiosa central da nação. Aparentemente, houve disposições reconhecidas por meio das quais o pessoal religioso distante participava na adoração do santuário central. Cento e trinta gersonitas ajudaram a trazer a Arca para Jerusalém (1Cr 15.7). Um gersonita, Asafe, filho de Berequias, foi o chefe dos músicos do Templo sob Davi (16.4,5). A proeminência posterior do clã asafita dos músicos do Templo provavelmente se origina desse ofício. Hemã, filho de Joel, é outro importante oficial gersonita (15.17); "filho de Joel" pode referir-se a um clã gersonita assim designado (*veja abaixo*). Outros ofícios mantidos pelos gersonitas são exemplificados por três clãs (ou três indivíduos; os registros não são claros), Jeieli, Zetã e Joel que estavam a "cargo dos tesouros da casa do Senhor" (26.21,22; cp. 23.8). "Jeiel" aparece posteriormente como o nome de um ofício individual de "responsável pelo tesouro" (29.8). Apesar das questões não respondidas que essas passagens deixam, elas indicam que os gersonitas exerceram um papel importante na administração centralizada da nação.

Embora a passagem devesse ser usada cautelosamente, em vista da possibilidade de corrupção textual, 1 Crônicas 23.7-10 parece listar dez clãs gersonitas proeminentes que participavam da adoração regular do Templo, na burocracia religiosa de Davi: Os filhos de Ladã (i.e. Libni) incluem os clãs de Jeiel, Zetã e Joel; os filhos de Simei (v. 9; talvez o mesmo que Semei descendente de Libni através de Jaate; cp. 1Cr 6.39-43) incluem Selomite, Haziel e Harã; e outro grupo chamado "filhos de Simei" (v. 10) inclui Jaate, Ziza, Jeús e Berias.

Os gersonitas mantiveram sua importância na monarquia posterior. Vários gersonitas participaram na purificação do Templo de Ezequias (2Cr 29.12-15). Joá, filho de Zima e Éden, filho de Joá ("filho de Zima" e "filho de Joá" podem ser designações de clã), são mencionados juntamente com Asafe, Zacarias e Matanias.

A nova participação dos gersonitas na vida religiosa pública é vista na pregação de Jaaziel, dos filhos de Asafe, no reinado de Josafá (20.14ss.) e na celebração da Páscoa de Josias (35.15).

d. *O retorno do exílio.* O único clã gersonita mencionado na comunidade restaurada judaica é o de Asafe (q.v.).

Para um tratamento sobre os gersonitas, baseado na crítica documentária, o leitor deverá consultar IDB.

BIBLIOGRAFIA. W. C. Allen, "Gershon", HDB (1900); nomes relevantes em E. L. Curtis, "*Genealogy*", HDB (1900); T. M. Mauch, "*Gershon*", IDB (1962).

A. BOWLING

GERUTE-QUIMÃ (גרות כמהם, *a estalagem de Quimrã*, KJV "habitação de Quimã"). Lugar não identificado próximo a Belém (talvez chamado assim por causa do filho de Barzilai, 2Sm 19.37-40), onde Joanã e a companhia ficaram enquanto planejavam descer ao Egito, após o assassinato de Gedalias, a quem Nabucodonosor tinha designado como governador sobre o que foi deixado de Judá, após 586 a.C. (Jr 41.17). *Veja* QUIMÃ.

C. P. WEBER

GESÃ (גישן). Filho de Jadai, presumivelmente um descendente de Judá através de Calebe (1Cr 2.47).

GESÉM (גשם; talvez heb. *chuvas*, *volume*, *substância*; mas provavelmente um nome no dialeto árabe local, de significado desconhecido; *gāsmu* em Ne 6.6 KJV; RSV mg.) Um dos oponentes de Neemias na reconstrução dos muros de Jerusalém (2.19; 6.1ss.). Ele foi bastante importante para servir como testemunha da suposta traição dos judeus (6.6). Seu título, "o árabe", pode identificá-lo como o governador de Edom (IDB), mas os eruditos o tem identificado geralmente com um rei árabe do norte referido como "Gashm, filho de Shahar" em uma inscrição de Dedã, na Arábia e como "Gashm, rei de Quedar" em uma inscrição aram. do Egito. Provavelmente, tanto Tobias quanto Gesém tinham contatos amigáveis com os nômades e seminômades que estavam então se infiltrando na Palestina vindos do sul. Além disso, reis árabes do norte se aproveitavam economicamente de rotas comerciais que se estendiam da Arábia através da Palestina até a costa Mediterrânea. Uma Jerusalém ressurgente ameaçava ambos os interesses.

BIBLIOGRAFIA. A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire* (1948), 295; K. A Kitchen, "Geshem", NDB (1962); M. Newman, "Geshem", IDB (1962).

A. C. BOWLING

GESTO(S). Um movimento de cabeça, mão ou outra parte do corpo para comunicar um pensamento a um observador, tanto para obter sua atenção quanto para guiar sua ação; enfatizar o que está sendo dito ou será; ou expressar sentimento forte. Uma variedade de palavras e frases transmite as diferentes ações de pessoas na Bíblia. Pessoas do antigo oriente eram muito mais dadas ao que os ocidentais de hoje considerariam como expressões extremas de emoções como aflição, desespero, alegria e amizade.

Os gestos são usados para comunicar com ou sem palavras. Assim, quando Zacarias foi visitado por um anjo para informá-lo que ele teria um filho, ele ficou mudo e teve de fazer sinais para se expressar (Lc 1.22). Quando João Batista nasceu, seus parentes fizeram sinais para o pai para indagar como ele deveria ser chamado (Lc 1.62). Pedro acenou a seus companheiros com suas mãos para ajudá-lo com a enorme carga de peixe (Lc 5.7); e novamente com sua mão ele preveniu a igreja reunida após ter sido liberto da prisão por um mensageiro celestial (At 12.17). Pedro acenou ao discípulo amado para saber de Jesus quem o trairia (Jo 13.24). Paulo gesticulou quando começou a falar aos judeus na sinagoga em Antioquia da Pisídia (At 13.16), assim como ele fez em outra parte (At 21.40; 26.1). Em Cesaréia, Félix acenou a Paulo para falar em sua defesa contra os líderes judeus (At 24.10). Pode ser notado aqui que, quando os judeus interromperam o discurso de Paulo da torre de Antioquia, após sua prisão, eles mostraram sua indignação agitando suas vestes e lançando pó para o ar (At 22.23,24). Estender o braço era usado ocasionalmente como um sinal para atacar ou ir adiante, na certeza de que Deus trabalharia em favor de seu povo. Moisés fez isso no Mar Vermelho em conexão com a separação das águas, e novamente em sua repetição sobre os egípcios (Êx 14.16,21,26,27). Josué fez o mesmo com um dardo em sua mão no ataque sobre Ai (Js 8.18,19,26). O estender do braço é usado muitas vezes figuradamente para Deus, para expressar seus poderosos atos em favor de Israel (e.g. Is 23.11; cp. At 4.30). Jesus estendeu sua mão em direção a seus discípulos para indicar que eles eram seus verdadeiros irmãos, irmãs e mãe (Mt 12.49). Assuero, o rei, fez o gesto tradicional de aceitação quando ele apontou o cetro para a rainha Ester, quando ela se aproximou do trono espontaneamente em um período crítico (Et 4.11; 5.2).

Inclinar-se era um gesto comum de saudação e reverência. Abraão saudou desta forma seus visitantes quando ele estava acampado em Manre (Gn 18.2); e assim fez Ló quando eles o visitaram em Sodoma (Gn 19.1). Jacó inclinou-se sete vezes quando aproximou-se de Esaú com quem ele tinha esperança de reconciliação (Gn 33.2). Davi lançou sua face em terra e inclinou-se três vezes quando se encontrou com Jônatas, para dizer adeus quando teve de fugir para escapar de Saul (1Sm 20.41). Os dois homens também se beijaram e choraram, outra prática comum no período bíblico,

especialmente quando os sentimentos eram fortes. Esaú e Jacó abraçaram-se e choraram quando se encontraram após uma longa desavença (Gn 33.4). José beijou seus irmãos e se abraçaram quando sua identidade foi revelada no Egito (Gn 45.15). Tais gestos de amor e amizade sadios poderiam ser usados hipocritamente para propósitos básicos, e Joabe fez isso quando ele beijou Amasa, enquanto escondia a espada com a qual o assassinou (2Sm 20.9). Judas também estabeleceu o falso beijo de traição a Jesus para entregá-lo a seus inimigos (Mt 26.49).

Considerável liberdade é demonstrada na variedade de posturas ou gestos na oração e adoração. Salomão, Esdras, Daniel e Estevão ajoelhavam para orar (1Rs 8.54; Ed 9.5; Dn 6.10; At 7.60). Inclinar-se era freqüente. Eliezer assim adorou (Gn 24.26); Elias inclinou-se com sua face entre seus joelhos (1Rs 18.42); os adoradores de Baal se inclinavam (1Rs 19.18); o povo geralmente fazia isso (Ne 8.6). As pessoas permaneciam em pé quando oravam como Ana e Salomão fizeram e, é claro, os hipócritas, em público (1Sm 1.26; 1Rs 8.22; Mt 6.5; Mc 11.25). Homens se levantavam ou estendiam as mãos quando oravam (2Cr 6.13; Ed 9.5; Sl 88.9; 143.6; 1Tm 2.8). E lembramos do gesto forte de penitência do coletor de impostos, quando ele bateu em seu peito não levantando seus olhos para o céu (Lc 18.13).

As mãos eram unidas para prometer fidelidade ou amizade (2Rs 10.15) ou eram estendidas na bênção (Lv 9.22), postas sobre os animais para o sacrifício (Lv 1.4), ou batia-se palmas para expressar alegria (Sl 47.1). O choro expressava dor (Jr 9.10) ou alegria (Gn 46.29). A cabeça podia ser levantada em orgulho (Sl 83.2); ou coberta na aflição, talvez com o colocar de cinzas, terra ou pó nela (Js 7.6; 1Sm 4.12; 2Sm 13.19). Chacoalhar ou menear a cabeça poderia expressar desprezo (Sl 64.8) e rasgar as roupas aflição, temor ou afronta (Gn 37.34; Mt 26.65). Sacudir o pó dos pés contra uma cidade a condenava pela sua rejeição do testemunho de Deus (Mt 10.14; At 13.51). Inclinar os ouvidos indicaria uma prontidão para ouvir (Is 55.3); um "endurecer de cerviz" das pessoas não seria isso (Jr 17.23).

Os escritores do Evangelho tomaram nota de vários gestos de Jesus durante seu ministério. Ele olhava com amor o bem, mas foi duro com o jovem rico (Mc 10.21). Lidando com um homem surdo com a fala prejudicada, Jesus colocou os dedos nos ouvidos, cuspiu e tocou-lhe a língua, olhou para o céu, suspirou e disse a palavra de cura (Mc 7.33-35). Ele suspirou por causa dos corações duros dos homens (Mc 8.12). Ele olhou em volta com indignação, na sinagoga, quando os líderes se opuseram à cura, no sábado, de um homem atormentado (Mc 3.5). Ele pegou algumas crianças e, impondo-lhes as mãos, as abençoou (Mc 10.16). Nas últimas horas no Getsêmani, Jesus prostrou-se e orou com profunda agonia em seu coração (Mt 26.39; Lc 12.41).

BIBLIOGRAFIA. G. M. Mackie, "Gestures", HDB, II (1900), 162s., W. I. Walker, "Gesture", ISBE, II (1925), 1220s., "Gesture", HED (1952), 222s.

N. B. Baker

GESUR, GESURITA(S) (גְּשׁוּר, גְּשׁוּרִי, significado incerto, possivelmente *ponte*). Uma região a leste do Jordão e um povo próximo ao Sinai.

1. Uma região a leste do alto Jordão, na Síria. A área desse povo, juntamente com os maacatitas, era um dos limites do território dado a Jair, filho de Manassés (Dt 3.14). O mesmo limite é mencionado em Josué 12.5 como o que os israelitas tomaram. O povo é listado em Josué 13.11,13 como entre aqueles que os israelitas não expulsaram, mas no período de escrita ainda existiam dentro de Israel. Gesur, junto com Arã (Síria), tomou Havote-Jair (antigamente possuída por Jair, filho de Manassés) e outros lugares dos israelitas (1Cr 2.23).

Absalão era o filho de Davi com Maaca, filha de Talmai, rei de Gesur (2Sm 3.3; 1Cr 3.2). Quando Absalão matou seu meio irmão Amnom, ele fugiu para Gesur a fim de ter a proteção de seu avô, Talmai, por três anos até ele poder voltar com segurança (2Sm 13.37,38). Nesta ocasião Joabe o trouxe de volta a Jerusalém (2Sm 14.23,32; 15.8).

2. Um povo ao sul dos filisteus, próximo ao Sinai, cuja terra não foi tomada originalmente pelas forças israelitas na época da conquista (Js 13.2). Quando Davi estava no exílio com Aquis, rei de Gate, ele e seus homens fizeram ataques contra os gesuritas (e outros povos) e levaram Aquis a acreditar que ele estava atacando seu próprio povo (1Sm 27.8).

BIBLIOGRAFIA. L. H. Grollenberg, *Atlas of the Bible* (1956), 150.

C. P. Weber

GETER (גֶּתֶר). Um dos filhos de Arã na lista das nações (Gn 10.23). O heb. de 1 Crônicas 1:17 o lista simplesmente entre os "filhos de Sem", sem distinguir filhos de netos.



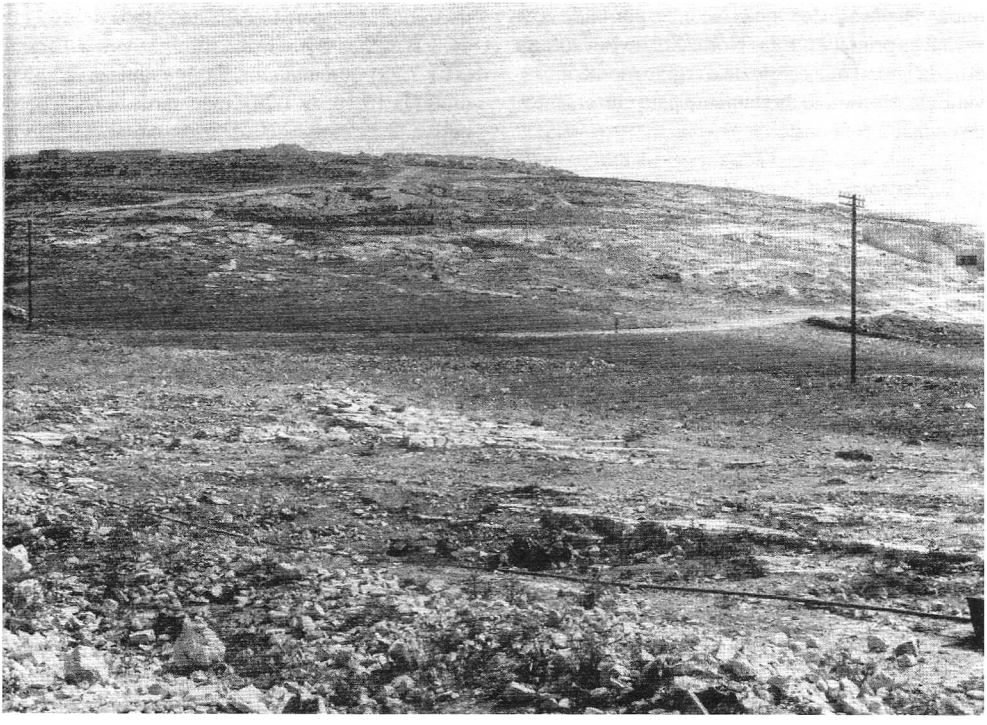
A Igreja de Todas as Nações no Jardim do Getsêmani, em Jerusalém. © *Lev.*

GETSÊMANI (Γεθσημανεί). Um "lugar" RSV, ou "porção de terra", χωρίον (Mt 26.36; Mc 14.32), que se localizava a leste de Jerusalém ao lado do Ribeiro de Cedrom (Jo 18.1) no Monte das Oliveiras (Lc 22.39). Esse lugar era um jardim ou um recinto cercado (κῆπος, Jo 18.1) no olivedo, e provavelmente continha uma prensa de oliveira. Portanto, o significado do nome Getsêmani é "prensa de óleo" de גית שמני e deveria ser tomado como referindo-se a um certo lugar na encosta. Além disso, tanto Mateus quanto Marcos dão a impressão de que o Getsêmani era um lugar alcançado apenas após atravessar parte do pomar da encosta (Mt 26.30,36; Mc 14.26,32).

Segundo Lucas (21.37) e João (18.2), Jesus freqüentemente retirava-se para essa encosta e "jardim" para descansar, orar e ter comunhão com seus discípulos. Ele fez isso na noite de sua traição. Após a Última Ceia e o cantar do hino da Páscoa, ele deixou a sala superior (possivelmente localizada ao sul de Jerusalém, próxima a Porta de Sião), atravessou o Ribeiro de Cedrom e subiu o Monte das Oliveiras, ao lado do vale do Templo. Entrando na área, Jesus falou a seus discípulos sobre eles serem espalhados como ovelhas, sua ressurreição e reunião com eles na Galiléia, e a tentação de Pedro e sua negação de Jesus (Mc 14.26-31). Então Jesus tomou Pedro, Tiago e João entrou no "jardim" do Getsêmani e pediu para eles vigiarem. Indo um pouco mais adiante, se prostrou em terra e orou três vezes por libertação (Mc 14.32-42). Terminou de orar e foi ao encontro de seu traidor.

O local preciso do Getsêmani é uma questão de discórdia na tradição cristã; locais diferentes são identificados pelas autoridades da Igreja Ocidental, Russa, Armênia e Ortodoxa Grega (cp. mapa de Kraeling, pág. 396). Geralmente é aceito que o Getsêmani situava-se na encosta acima da estrada de Jerusalém para Betânia, mas o local exato pode ser determinado apenas pela tradição. A tradição mais antiga, datada da visita da imperatriz Helena a Jerusalém em 326 d.C., fixou o lugar do Getsêmani na Igreja do Túmulo da Virgem e o lugar da oração de Jesus um pouco acima na montanha (Lc 22.41). Isso colocaria o lugar a igual distância da Porta de Santo Estevão e da Porta de Ouro, diretamente ao lado do Templo.

A tradição de que exatas oito oliveiras antigas marcam o local não é bem fundamentada, visto que Josefo registra que Tito (70 d.C.) cortou todas as árvores a leste da cidade (Jos. *War* VI. i. 1).



"Tell el Ful-Gibeah de Saul", 9 km ao norte de Jerusalém, olhando na direção norte. © *Lev*

BIBLIOGRAFIA. Hastings, HDCG, I, 646, 647; E. G. Kraeling, *Rand McNally Bible Atlas* (1956), 394-404; *The Westminster Historical Atlas to the Bible* (1956), 107-109.

J. C. DeYoung

GEUEL (גאואל). Um dos doze espiões enviados por Moisés para fazer um reconhecimento da Terra Prometida (Nm 13.1-33). Era filho de Maqui e representou a tribo de Gade (13.15).

GEZER (גזר, LXX Γαζερα, Γαζηρ, Γαζηρα, uma vez Γαδηρ [Js 12.13a, 12.12 ARA]). Uma cidade importante do norte do Sefelá.

1. Descoberta. O lugar exato de Gezer foi primeiramente identificado por C. Clermont-Ganneau, no decurso de 1870-1873. Suas investigações levaram-no de Khulda ao Tell el-Jezer, próximos à aldeia de Abu Shusheh. Em 1874, ele encontrou algumas inscrições bilíngües (Hebraico - Grego) nas rochas que cercam o tell, onde lia-se, ΑΛκιοτ, תחם גזר "os confins de Gezer, (de) Alquios".

2. Localização. A Gezer antiga situava-se na extremidade noroeste do Sefelá, e possuía uma linda vista "vale do Ono" (Ne 6.2), por onde cruzavam as principais rotas Norte-Sul do Levante. A estrada lateral que conduzia à região montanhosa, via Bete-Horom, ia diretamente para Gezer, antes de chegar à rota costeira.

3. Escavação. As duas principais escavações de Gezer foram lideradas por R. A. S. Macallister entre 1902-1905 e 1907-1909. A. Rowe também fez uma pequena sondagem no local em 1934, mas suas descobertas não foram publicadas. O Hebrew Union College Biblical and Archeological School em Jerusalém — iniciou recentemente uma nova série de escavações sob a liderança de G. E. Wright com W. G. Dever como diretor. Os períodos Calcolítico, Antigo Bronze I, II e III, Médio Bronze II, Novo Bronze, Ferro, Persa, Helenístico e Romano foram encontrados em Gezer. Segundo o relatório de Macalister, parece que o período de Salomão não é representado, mas Y. Yadin comprovou que um verdadeiro portão de Salomão foi equivocadamente registrado por Macalister como sendo parte de uma construção pública helenística.

4. História. a. *Período cananita.* Gezer foi mencionada pela primeira vez em uma lista de Tutmés III de cidades conquistadas (em sua primeira campanha) em Canaã. O nome escrito é q-dj-r (No. 104). Tutmés IV levantou um monolito em seu templo funerário mencionando os prisioneiros de Khurri (horreus) em Gez[er] que foram levados ao Egito (ANET, pág. 248). Um fragmento de um tablete cuneiforme, encontrado em Gezer, faz uma alusão enigmática à vizinha Gitim (Gate ou Gitaim), a qual Albright, et al., conecta à campanha de Tutmés IV. Gezer e seus princípes exerceram papéis significantes nas intrigas entre as cidades cananitas durante a era Amarna, e.g., o governador de Gezer parece ter sido um líder na tentativa dos '*apiru* de cercarem os territórios de outros príncipes leais ao Faraó. Ele e seus sucessores procuraram ocupar as principais cidades que guardavam as rotas próximas à Jerusalém. O Faraó Merneptá intitulou-se "o subjugador de Geder" — uma ostentação evidentemente baseada em sua conquista da cidade durante a campanha descrita em seu monolito da vitória (ANET, pág. 378).

b. *Período Israelita.* Durante a conquista liderada por Josué, Israel derrotou Hoão, rei de Gezer, quando ele levantou-se para dar apoio à Laquis (Js 10:33). A relação de Gezer com a ascensão de Bete-Horom é refletida no fato desta ter sido mencionada após a última como estando na fronteira da porção dada aos filhos de José (Js 16.3 [LXX v. 5]). Gezer foi entregue a Efraim (1Cr 7.28) que não conseguiu expulsar os cananitas (Js 16.10; Jz 1.29); mais tarde, a população nativa foi submetida ao trabalho forçado. Os filhos de Coate, levitas, receberam Gezer como uma de suas cidades na herança tribal Efraim (Js 21.20; 1Cr 6.67 [TM 6.52]). Depois que Davi estabeleceu Jerusalém (Jebus) como capital, os filisteus tentaram declarar sua autoridade sobre a região motanhosa por meio das rotas próximas a Jerusalém, mas Davi os perseguiu até Gezer (2Sm 5.25; 1Cr 14.16). Quando Salomão assumiu o poder, Gezer foi tomada pelo Faraó egípcio e queimada (1Rs 9.15-17); foi então entregue à Salomão como dote pela filha do Faraó. Salomão novamente fortificou-a juntamente com outras cidades para os carros e cidades estratégicas, por exemplo, Hazor, Megido, Bete-Horom, etc. Os portões de Gezer eram praticamente idênticos aos de Hazor e Megido; Hazor naquele período, possuía um muro casa mata como o de Gezer, mas Megido, no período de Salomão, possuía um muro de saliências e recessos, juntamente com casas de pedras, (contradizendo Yadin). Quando o Faraó Sisaque invadiu a terra, no quinto ano de Roboão,

ele lançou-se em direção à região montanhosa atacando Gezer (no. 12 de sua lista); dali seria possível penetrar nas terras mais altas e ameaçar a Jerusalém (1Rs 14.25-28; 2Cr 12.1-12).

Gezer não aparece na história da monarquia dividida até sua conquista pelo monarca assírio Tiglate-Pileser, em sua camapanha contra a Filístia (734 a.C.) ou no ataque subseqüente a Israel (733 a.C.). O monarca assírio deixou um relevo descrevendo seu cerco à cidade (ANEP, No. 369), e dois tabletes cuneiformes encontrados no próprio tell (sítio arqueológico), mostram que o conquistador estabeleceu uma colônia em Gezer. No entanto, asas de jarros pintados e pesos de *shekel*, todos com a marca "para o rei", revelam que Gezer havia retornado ao controle da Judéia, pelo menos no reinado de Josias e possivelmente no de Ezequias também.

c. *Período Persa.* Outras asas de jarros com a marca "Yehud" e "Yerushalem" indicam que Gezer fazia parte, ou tinha relações com a província pós-exílica. Primeiro Esdras 5.31 diz que "os filhos de Gezer" (υἱοὶ Γαζηρα) retornaram do cativeiro na Babilônia, mas os textos paralelos em hebraico (Ed 2.48 Ne 7.51) dizem "os filhos de Gazão", o que provavelmente esteja correto. Uma placa de pedra e um escaravelho com o nome do Faraó Neferites (398-393 a.C.) sugerem que Gezer tenha sido testemunha dos conflitos entre a 29º dinastia egípcia e o Império Persa.

d. *Período Intertestamentário.* Antes do estabelecimento do reinado asmoneu, Gezer era uma cidade gentílica, para a qual as forças seleucidas derrotadas poderiam retirar-se (1Mac 4.15; 7.45). Baquides incluiu-a em sua série de fortalezas (1Mac 9.52, Jos. *Ant.* XIII. I. 3). Posteriormente, Simão cercou e tomou-a (1Mac 13.43-48 tem Gaza mas a *War* de Josefo, I. ii 2; *Ant.* XIII. vi 7 corretamente lê Gezer [Gazaral]). Lá ele estabeleceu seu filho João com uma guarnição (1Mac 13.53; 14.53), Antioco Sidetes tentou forçar Simão a entregar Gezer (1Mac 15.28-35; 16.1-10), mas somente sob o reinado de João Hircano foi bem sucedido (Jos. *War.* I. ii. 5; *Ant.* XIII. viii. 3); após a morte de Antíoco, o senado romano apoiou Hircano no esforço de recuperar Gezer (Jos. *Ant.* XIII. ix. 2). Durante o subseqüente domínio romano na Judéia, Gezer foi reduzida a uma pequena aldeia. Na Era Bizantina foi completamente ofuscada por uma outra cidade a 7 km no sudeste a saber, a Emaus-Nicópolis de Eusébio (*Onom* 66:19-68.2, org. Klostermann) e o mapa Medeba.

Mais pesquisas arqueológicas no Tell de Gezer certamente esclarecerão muitos aspectos da história e do material cultura. O famoso "lugar alto" descoberto por Macalister foi agora relocalizado pela expedição do Hebrew Union College; sua data ainda não é precisa, mas aparentemente pertence ao período do Médio Bronze. O portão salomônico e os muros casamatas foram também descobertos novamente. Espera-se que a parte do portão situada à leste, não pesquisada por Macalister, forneça evidências mais precisas das fases de sua construção.

BIBLIOGRAFIA. C. Clermont-Ganneau, *Archeological Researches in Palestine*, II (1899), 224-275; id., "Nouvelle inscription hébraique et grequè", RB, VIII (1899), 109-115; T. Pinches, "The Fragment of an Assyrian Tablet Found at Gezer", PEQ. QSt (1904), 229-236; A. H. Soyce, "Note on the Assyrian Tablet", PEQ. QSt (1904) 236, 237; C. H. W. Johns, "Note on the Gezer Contract Tablet", PEQ. QSt (1904), 237-244; W. M. F. Petrie, "Note on Objects from Gezer", PEQ. QSt. (1904), 244, 245; R. A. S. Macalister, *Biblical Sidelights from the Mound of Gezer* (1907); id., *The Excavations at Gezer* (1912); W. F. Albright, "Egypt and the Early History of the Negeb", JPOS, IV (1924), 131-161; W. R. Taylor, "Some New Palestinian Inscriptions", BASOR, No. 41 (1931), 27-29; W. F. Albright, "Two Little Undestood Amarna Tables from the Middle Jordan Valley", BASOR, No. 89 (1943), 7-17; id., "The Gezer Calendar", BASOR, No.92 (1943), 16-26; id., "A Tablet of the Amarna Age from Gezer", BASOR, No. 92 (1943), 28-30; R. B. K. Amiran, "The 'Cream Ware' of Gezer and the Beerscheba Late Chalcolithic", IEJ, V (1955), 240-245; Y. Yadin, "Solomon's City Wall and Gate at Gezer", IEJ, VIII (1958), 80-86; A. Malamat, "Campaigns of Amenhotep II and Thutmose IV to Canaan", *Studies in the Bible* (*Scripta Hierosolymitana*, VIII, 1961), 228-231; G. E. Wright, "Gezer", IEJ, XV (1965), 252, 253; J. F. Ross, "Gezer in the Tell el-Amarna Letters", *Bulletin-Museum Haaretz*, VIII (1966), 45-54; H. Darell Lance, "Gezer in the Land and in History", BA, XXX (1967), 34-47; W. G. Dever, "Excavations at Gezer", BA, XXX (1967), 47-62; J. F. Ross, "Gezer in the Tell el-Amarna Letters", BA, XXX (1967), 62-72; W. G. Dever, H. D. Lance, e G. E. Wright, *Gezer I, Annual of* HUCBAS, vol. 1 (1970).

A. F. Rainey

GEZERITAS. Forma de Girzitas.

GIÁ (גיה). Um lugar não identificado na rota feita por Abner ao fugir de Joabe e Abisai, depois de

matar Asael, após a vitória de Davi sobre Is-Bosete (2Sm 2.24). É um lugar mais conhecido pelos autores contemporâneos como o outeiro de Amá. Uma compreensão aceitável do versículo não foi alcançada e o texto pode estar corrompido.

F. W. BUSH

GIBAR (גבר) O ancestral de uma das famílias que retornou de Zorobabel do exílio (Ed 2.20 RSV). A passagem paralela, que se encontra em Neemias 7.25, diz "os filhos de Gibeão". Visto que o retorno dos exilados começa a ser listado por suas cidades em vez de por seus ancestrais na entrada imediatamente seguinte em Esdras 2.21, torna-se incerta qual a leitura é original.

F. W. BUSH

GIBEÁ (גבעא) Um dos descendentes de Calebe (1Cr 2.49). Seu pai foi Seva, filho de Calebe com sua concubina Maaca (1Cr 2.48).

GIBEÁ DE SAUL (גבעה, *montanha*). Uma cidade localizada dentro dos limites de Benjamim, Gibeá é designada como "Gibeá, que pertence a Benjamim" (Jz 19.14; 20.4), "Gibeá de Benjamim" (Jz 20.10; 1Sm 13.2,15; 14.16), "Gibeá dos filhos de Benjamim" (2Sm 23.29; 1Cr 11.31) e "Gibeá de Saul" (1Sm 11.4; 15.34; Is 10.29).

A cidade aparece pela primeira vez nos registros bíblicos como um lugar de atrocidades contra a concubina de um viajante da tribo de Efraim. Uma guerra foi travada contra a tribo de Benjamim por recusar-se a levar o culpado à justiça. O conflito destruiu a cidade e quase eliminou a tribo (Jz 19; 20). O primeiro rei de Israel, Saul, veio de Gibeá (1Sm 10.10,26). Como capital de Saul, a cidade foi importante nos conflitos contra os filisteus (1Sm 13.2; 14.2,16).

Os profetas do 8º séc. viram Gibeá como um símbolo importante (Is 10.29; Os 9.9; 10.9).

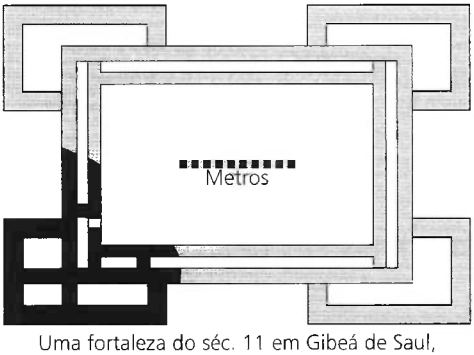
A escavação de Albright no Tell el-Fûl a 5 km ao norte de Jerusalém, em 1922-1023 e 1933, estabeleceu uma correlação impressionante entre a evidência arqueológica e a história bíblica de Gibeá de Saul. Outras confirmações vieram como resultado da escavação de P. Lapp em 1964.

Não há água corrente no monte, apenas muitas cisternas, silos e poços escavados na rocha sólida, que foram descobertas pelos arqueólogos. Tal construção tornou possível a existência da comunidade de tamanho considerável, no início da Idade do Ferro, nos tempos do rei Saul. Evidências de cerâmica indicam que o lugar foi ocupado nos tempos de Jeremias. A vida no lugar continuou sem interrupção, mesmo com a destruição de Jerusalém em 587 a.C., até cerca de 500 a.C.

Após um lapso de centenas de anos, Tell el-Fûl foi ocupada no período dos Macabeus, com a população maior em cerca de 100 a.C. Foi finalmente destruída por Tito em sua campanha contra Jerusalém e nunca mais foi ocupada.

A torre da fortaleza no topo do monte foi de interesse especial em todas as campanhas arqueológicas. A construção data do tempo do rei Saul. Outras reconstruções preservadas na fundação inicial chamaram a atenção dos visitantes na metade do séc. 19. A única modificação da fortaleza na interpretação de Albright sobre a fortaleza foi ocasionada pelas descobertas da parede de estrutura ao norte das paredes expostas. Isto demonstra o fato de que a fortaleza possuía um alinhamento norte-sul, ao invés de leste-oeste.

H. M. JAMIESON



Uma fortaleza do séc. 11 em Gibeá de Saul, preservada em apenas um dos cantos.

GIBEÁ, GIBEATE (Cidade) (גבעה, גבעת; LXX Γαβαε, às vezes, βουνός, montanha) Para conceber um entendimento adequado dos problemas de identificação que este nome possui, o leitor deveria comparar cuidadosamente a ortografia hebraica das seguintes formas, todas procedem da mesma raiz e possuem aproximadamente o mesmo significado; גבע, גבעה, גבעת, גבעון, respectivamente representadas em português como "Geba", "Gibeá", "Gibeate" e "Gibeom". Devido ao fato de muito da Palestina ser região montanhosa, não é surpreendente que um nome que significa "montanha" fosse amplamente usado. Infelizmente, o TM exibe considerável confusão ao fazer uso destes nomes, uma confusão não esclarecida pela LXX,

que não segue consistentemente o TM, nem possui uma prática regular observada regularmente em seu tratamento deste nome.

Gibeom, a principal cidade dos heveus, que enganou Israel levando-o a uma aliança para evitar ser massacrada (Js 11.19), é confundida com a Gibeá de Saul (2Sm 21.6) e com Geba (1Cr 14.16 é idêntico a 2Sm 5.25, exceto que a primeira tem Gibeom a última Geba). "Gibeate" é simplesmente uma forma gramatical diferente (forma constructa) da palavra "Gibeá"; i.e., em hebraico, estas duas formas são o mesmo nome, mas escritas de forma um pouco diferente por causa do contexto gramatical. Não deveria haver qualquer tentativa de distinguir as cidades com base na variação na forma do nome, apesar do fato de "Gibeá" (heb.) ser encontrado em Josué 18.28, onde a forma constructa não é esperada. "Geba" e "Gibeá" adequadamente se referem a lugares diferentes, contudo eles são freqüentemente confundidos. Em Juízes 20.31, a estrada dificilmente pode ir de Gibeá a Gibeá; certamente Geba seria mais correto aqui. Dois versículos depois, o TM tem Geba onde Gibeá parece ser mais provável. Em Juízes 20.10, não restam dúvidas de que a Geba do TM refere-se a Gibeá (como na RSV e ARA). J. Simons eacha o uso em 1 Samuel tão instável como para causar a impressão de que a forma masculina (Geba) e a feminina (Gibeá) eram utilizadas de modo intercambiável (669, 670; *veja* Bibliografia). Se esta suposição foi aceita, o leitor questionará se todas as vezes que encontrar um destes nomes, a qual local o contexto refere-se, em vez de confiar na forma da TM de distingüir os locais com algum grau de finalidades. Argumenta-se que 1 Samuel 13.16 refere-se ao mesmo lugar de 1 Samuel 14.16, presumivelmente Geba (Jeba'), que está mais próximo de Micmás que de Gibeá (Tell el-Fûl), e, portanto, mais adequado como o local para o exército de Israel em oposição ao dos filisteus em Micmás. Certamente Saul manteria uma parte de seu exército na capital (Gibeá, cp. 1Sm 13.2), e é possível compreender o sentido do texto como ele está. Os eruditos ainda não foram capazes de chegar a um acordo quanto à reconstrução do curso exato dos acontecimentos nesta guerra. Talvez o melhor enfoque para o não especialista nestes assuntos seja evitar basear qualquer argumento no uso de um nome ao invés de outro até que se tenha certeza sobre isso, mantendo em mente que autoridades em geografia e arqueologia discordam em diversas leituras.

Após as leituras terem sido averiguadas, e Geba (q.v.) e Gibeom (q.v.) deixadas de lado — há diversos lugares chamados Gibeá.

1. Primeiro, uma Gibeá é mencionada na lista de cidades na região montanhosa de Judá (Js 15.57). É identificada com el Jah'ah , cerca de 16 km à noroeste de Beit Immar. Não é mencionada em qualquer outro lugar nas Escrituras — a menos que seja idêntica à cidade de Micaía, mãe de Abias, rei de Judá (2Cr 13.2).

2. Outra Gibeá, localizada nas montanhas de Efraim, pertencia à Finéias, neto de Arão, e serviu de sepultura para o sacerdote Eleazar (Js 24.33). O local não possui importância na Bíblia, mas era conhecido por Josefo (Jos. *Ant.* V. i. 29). Sua localização é desconhecida.

3. A Gibeá de 1 Samuel 10.10 é distinguida como "Gibeá de Deus"(RSV e ARA, "Gebeá-Eloim" em 1 Samuel 10.5). Embora alguns a tenham identificado com Ram Allah, e outros com Gibeá de Saul, trata-se provavelmente de Geba. Ram Allah situa-se muito distante, ao norte, para fazer parte do itinerário de Saul como é descrito aqui, e ele aparentemente chegou à Gibeá-Eloim antes de chegar em casa (cp. Simons, 669, 670).

4. Por último, há Gibeá de Benjamim (1Sm 13.15), ou Gibeá de Saul (11.4), a qual foi primeiramente identificada com o Tell el Fûl por um Alemão, Cross, em 1843. Esta identificação foi confirmada por W. F. Albright, em suas escavações em 1922-1923. De longe, a cidade mais importante com este nome nos registros bíblicos, aparece pela primeira vez em proeminência no livro de Juízes.

Um levita na região montanhosa de Efraim, retornando do norte de Belém, hesitou em passar a noite em Jebus (Jerusalém), pois ainda era controlada pelos jebuseus. Ele preferiu seguir em frente até Gibeá de Benjamim. Ao chegar em Gibeá, ninguém o convidou para ficar em sua casa, apesar do fato de que ele não trazer nenhum mantimento consigo. Finalmente, um homem de Efraim, que morava em Gibeá, veio e ofereceu-lhe hospedagem, mas logo os homens da cidade cercaram sua casa e exigiram que o homem o entregasse a eles para abuso homossexual. Para evitar que isso acontecesse, o levita empurrou sua concubina para fora, para a multidão. Depois de abusarem dela por toda a noite, eles a libertaram ao amanhecer. O levita levou-a para casa, despedaçou seu corpo e enviou pedaços dela por toda terra de Israel, clamando por vingança contra os bárbaros, habitantes de Gibeá. Quando toda a tribo de Benjamim defendeu os criminosos, deu-se início a uma guerra sangrenta entre as tribos; cerca de 40.000 israelitas e 25.000 da tribo de Benjamim morreram. Aparentemente os israelitas sentiram-se mais do que

vingados com esta "vitória" e, por isso, mataram todos os habitantes de Jabes-Gileade, exceto 400 jovens virgens, que tornaram-se esposas dos 600 sobreviventes da tribo de Benjamim em Gibeá (Jz 19—21). Como o número de mulheres não era suficiente para todos os homens, eles conspiraram com os da tribo de Benjamim para raptarem mulheres da festa religiosa anual de Silo.

O óbvio paralelo com a história dos mensageiros celestiais de Ló em Sodoma aumenta a impressão de que esta cidade era um verdadeiro paradigma do mal. (Oséias fez uso desta conotação em Os 9.9 e novamente em 10.9). Se pudesse ser mostrado que o autor deste relato realmente conhecia a história de Sodoma, ele deveria ser honrado com sutileza de estilo fora do comum, pois em nenhum momento ele torna este paralelo explícito. Não deveria ser ignorado que um habitante posterior de Gibeá, Saul, filho de Quis, cortou em pedaços uma junta de bois e os enviou para todos os lugares em Israel, clamando por guerra para libertar Jabes-Gileade, que havia sido sitiada por Naás o Amonita (1Sm 11.7). Imaginem o impacto psicológico de um soldado israelita ao receber um pedaço de carne ensangüentada de Gibeá de Benjamim!

Na primeira leitura, a história em Juízes parece mais como uma propaganda, escrita para desacreditar a reivindicação de Saul ao trono, mas o fato de Saul ter matado seus próprios bois na tentativa de resgatar os habitantes de Jabes-Gileade, a mesma cidade que foi massacrada para fornecer esposas para o antigo povo de Gibeá, vai muito além de parecer qualquer propaganda valiosa que a história pudesse ter. De fato, Saul poderia ser visto agora como o homem de Gibeá que desfez um erro antigo. Mais tarde, quando Saul tornou-se rei, sua principal residência continuou a ser em Gibeá (1Sm 10.26; 15.34; 23.19). A fortaleza da cidade foi destruída pela segunda vez (a primeira vez foi durante a batalha para vingar o levita) durante o período de vida de Saul ou na época de sua morte, possivelmente a mesma batalha que custou-lhe a vida. O fato de que os restos de madeira carbonizada, utilizada na construção da fortaleza de Saul, serem de cipreste e pinho, indica que o território de Benjamim ainda tinha florestas coníferas neste período. A fortaleza foi reconstruída quase que imediatamente no mesmo plano, mas caiu em desuso pouco tempo depois de Davi conseguir reunir o país.

Quando Albright escavou o sítio pela primeira vez, ele pensou que a fortificação seguinte, uma torre de observação, foi construída por Asa (1Rs 15.22, lendo Gibeá ao invés de Geba), mas quando ele retornou ao sítio dez anos depois, a ausência de cerâmica do Ferro II convenceu-o que a fortaleza era do final do 4º séc. o ou início do 8º séc. O uso de amendoeiras indica a perda de das antigas coníferas. Esta torre foi destruída no final do 8º séc., provavelmente durante a guerra Siro-Efraimita, ou por Tiglate-Pileser III ou Senaqueribe (cp. Is 10.29). Foi reconstruída no 7º séc. e destruída mais uma vez, desta vez provavelmente por Nabucodonosor em 597 ou 586 a.C.

Após muitos séculos, a torre foi reconstruída e, desta vez, uma aldeia formou-se na encosta leste da montanha, que durou aproximadamente um século e meio, até sua destruição durante ou por volta do período de guerra entre Ptolomeu V e Antioco III. Não obstante, o lugar manteve seus atrativos e Josefo escreveu sobre uma aldeia que existiu ali no período romano — uma aldeia que teve seu fim com a destruição de Jerusalém e a dispersão dos judeus em 70 d.C. (Jos. *War* V. ii. 1). Esta aldeia é de particular interessante, pois uma manjedoura de pedra, datada de aproximadamente o período de nascimento de Cristo, foi encontrada lá, e provavelmente a primeira cama do Salvador foi uma estrutura semelhante.

BIBLIOGRAFIA. W. F. Albright: *Excavations and Results at Tell el-Fûl (Gibeah of Saul)*, AASOR, iv (1922-1923); W. F. Albright, "A New Campaing of Excavation at Gibeah of Saul", BASOR, 52 (1933), 6-12; L. A. Sinclair, *An Archeological Study of Gibeah (Tell el-Fûl)*, AASOR, xxxiv-xxxv (1954-9156). 5-52, ilustrações 1-35; J. Simons: *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament* (1959), §§ 669, 670 passim.

G. G. Swaim

GIBEÁ-ELOIM. *Veja* Gibeá.

GIBEOM (גבעון, LXX Γαβαών significando *montanha*). Uma cidade a aproximadamente 9,5 km a noroeste de Jerusalém.

1. Registro bíblico. Gibeom é mencionada primeiramente em conexão com o ataque de Josué. Depois de tomar Jericó e Ai, sua marcha o levaria ao norte de Jerusalém. Uma delegação de Gibeom veio até ele, contudo, aparentando ter feito uma longa viagem (Js 9.3ss.). Josué fez um tratado de paz com eles, antes de saber que eles haviam saído das proximidades de Gibeom. O tratado também incluiu as cidades de Quefira, Beerote, e Quiriate-Jearim (9.17).

Este tratado causou-lhes muitos problemas. Ao descobrirem o artifício, Josué não os destruiu, mas colocou-os em servidão aos israelitas como "rachadores de lenhas e tiradores de água" (9.23). Esta ação precipitou-se no que hoje é chamado de Batalha de Bete-Horom. Josué 10 registra que Adoni-Zedeque, rei de Jerusalém, e outros reis amorreus planejaram atacar Gibeom; mas Josué, com o compromisso de defender Gibeom em virtude do tratado, lutou contra eles. Josué e seu exército, depois de marchar toda a noite, massacraram muitos em Gibeom e perseguiram o restante até a passagem de Bete-Horom. Deus mandou chuva de granizo e depois o sol deteve-se ao comando de Josué (10.6-14).

Os moradores de Gibeom eram heveus (talvez horreus ou hurritas) de acordo com Josué 11.19. Depois da divisão em tribos, Gibeom tornou-se parte de Benjamim (18.25; 21.17).

Outro problema era a aparente intolerância de Saul para com os povos não israelitas. 2 Samuel 21.1ss. insinua que Saul massacrou muitos gibeonitas. Algum tempo depois, nos dias de Davi, os gibeonitas exigiram vingança sobre a casa de Saul. Uma vez que não aceitariam dinheiro como pagamento pelo sangue derramado, Davi finalmente entregou sete dos filhos de Saul, a quem os gibeonitas enforcaram. Somente Mefibosete foi poupado.

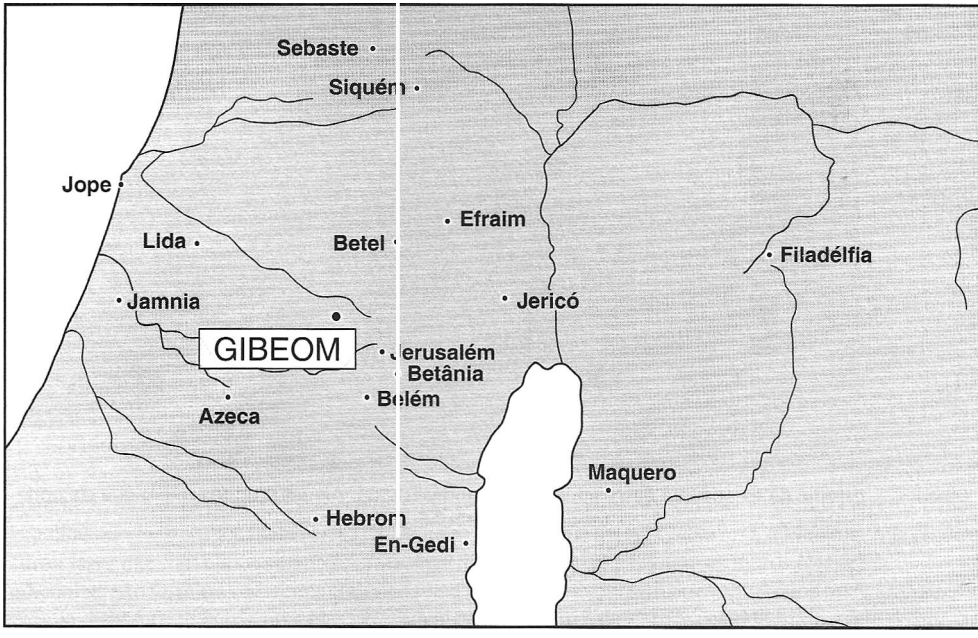
O famoso concurso entre os doze soldados de Abner e os doze de Joabe, no açude de Gibeom não teve nada a ver com o povo de Gibeom (2Sm 2.12). Por causa da morte de todos os vinte e quatro jovens, o nome Helcate-Hazurim (Campo das Espadas) foi dado a este lugar em Gibeom. Uma vez que a guerra pela representação não foi decisiva, Joabe perseguiu Abner através do Jordão, mas não conseguiu prendê-lo.

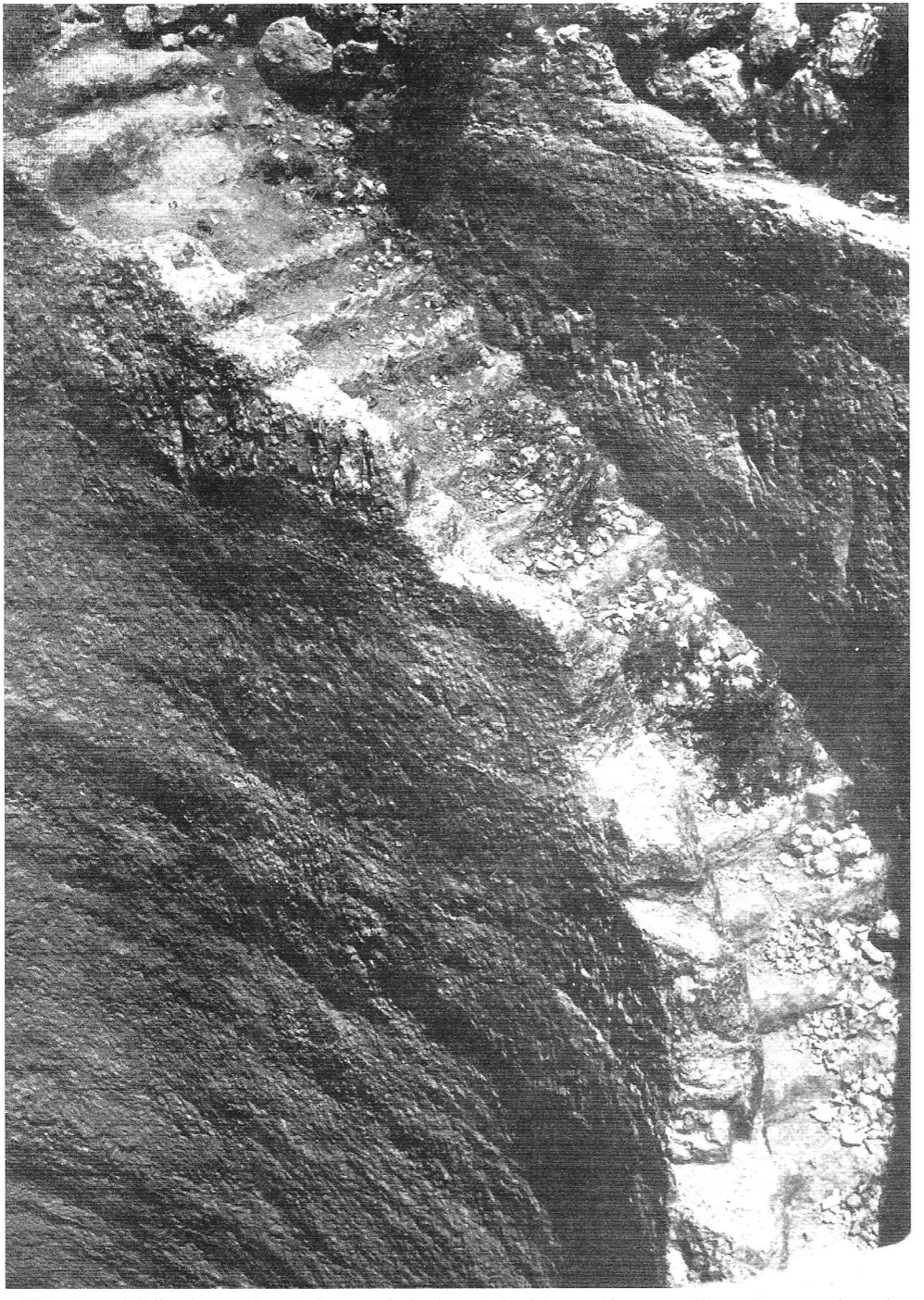
O último grande acontecimento em Gibeom foi a ida de Salomão ao lugar alto para oferecer sacrifício (1Rs 3.4; 2Cr 1.13ss.). Ali ele teve um sonho em que Deus lhe perguntava qual presente desejava receber, e o famoso rei escolheu a sabedoria. Este lugar alto é mencionado duas vezes novamente. (1Cr 16.39; 21.29).

Quinhentos anos depois, Melatias o Gibeonita, e outros homens de Gibeom ajudaram Neemias a reconstruir os muros (Ne 3.7; cp. Ne 7.25).

O falso profeta Hananias, cuja morte Jeremias previu, era de Gibeom (Jr 28.1). Havia também Gibeom como nome de pessoa, encontrado nas genealogias (1Cr 8.29; 9.35).

2. Resultados arqueológicos. Durante os verões de 1956, 1957, 1959 e 1960, James B. Pritchard dirigiu as expedições do Museu da Universidade da Pensilvânia a el-Jib, o nome árabe atual de Gibeom. Estas expedições não somente escavaram completamente a mais famosa característica de Gibeom, tanto antiga quanto moderna, o grande tanque (2Sm 2.13; Jr 41.12), mas elas





Gibeom — detalhe da escada que desce ao lado da grande cisterna. Alguns eruditos crêem que ela pode ter sido um celeiro. © *Lev*

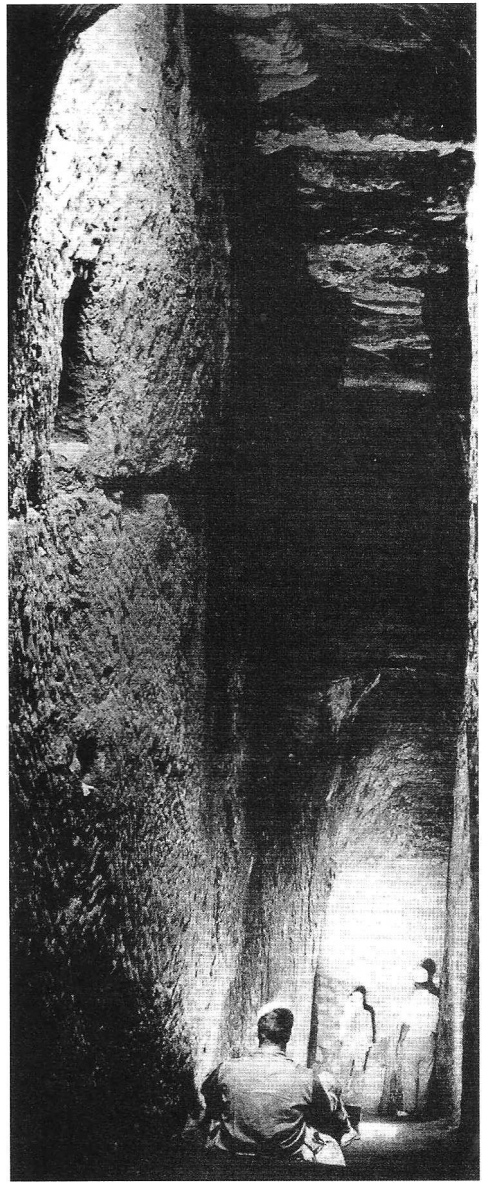
também revelaram outros aspectos interessantes da cidade. Embora el-Jib, por causa da semelhança sonora, tenha sido sugerida como o lugar de Gibeom já em 1838 por Edward Robinson, nenhuma prova concreta apareceu até os arqueólogos descobrirem muitas alças de jarros, vinte e quatro deles traziam o nome "Gibeom" gravado. Outras alças traziam os nomes típicos de Amarias, Azarias e Hananias. Os jarros têm sido usados em conexão com a indústria de vinhos de Gibão. Cortadas na rocha sólida da montanha havia umas sessenta e seis cavidades, ou "adegas" nas quais os vinhos podiam ser armazenados em uma temperatura constante. Nas proximidades havia outros registros de fabricantes de vinho: prensas, tinas, etc.

Os mortos durante o período romano foram enterrados de forma bem estranha em Gibeom. Muitas sepulturas e um columbário foram escavadas. Estes produziam alguns dos melhores exemplos de cerâmica.

Nos dias atuais, a visão mais espetacular é um grande tanque, com 11 m de diâmetro e 24 m de profundidade, com uma escada circular de 79 degraus cortado na rocha. Este tanque é uma das atrações arqueológicas mais conhecidas. De fato o tanque nunca foi usado para armazenar água, mas era parte de um completo serviço de água, que assegurava água aos cidadãos, mesmo durante o período de cercos. Para alcançar a água era necessário descer 79 degraus da escada circular do "poço", e a seguir um túnel de 51m de comprimento descia mais 93 degraus. No fundo tinha uma cisterna cheia de água que provinha da principal fonte fora dos limites da cidade. Este túnel foi aberto por entre as rochas, ainda que uma rachadura mostra que os engenheiros seguiram a fissura natural da rocha. *Veja* Água.

BIBLIOGRAFIA. J. B. Pritchard, *Gibeon, Where the Sun Stood Still* (1962.

R. L Alden.



O túnel cortado na rocha, em Gibeom, descendo 93 degraus da parte interna da cidade até a fonte na base da montanha. © *Lev*

GIBEONITAS (אגבעני Os habitantes da cidade de Gibeom).

A forma gentílica de Gibeom, é bem menos usada que o próprio nome da cidade. De fato, seis de suas oito ocorrências estão em 2 Samuel 21 (vv 1-4, 9). Saul assassinou os gibeonitas porque ele, aparentemente, não queria outro povo senão os israelitas servindo em seu meio (Js 9.21). Davi procurou fazer paz com eles com ouro e prata, mas os gibeonitas não ficariam satisfeitos com nada senão sangue. Então Davi entregou a eles sete filhos de Saul, e eles foram enforcados nos primeiros dias da colheita da cevada (2Sm 21.9).

Dois outros homens no AT foram chamadas de gibeonitas: Ismaías, "valente entre os trinta e cabeça deles" (1Cr 12.4), e Melatias, que auxiliou Neemias a reparar os muros (Ne 3.7).

Os gibeonitas eram um dos mais antigos moradores de Canaã, considerando o fato de que eles

fizeram paz com Josué, após ele ter começado a conquistar outras cidades em Canaã (Js 9). Josué 11.19 indica que os habitantes de Gibeom eram heveus.

R. L. ALDEN

GIBETOM (גבתון, *morro*, *altura*, *cume*). Uma cidade filistéia entregue à Dã (Js 19.44) e à tribo de Levi (21.23). Foi enquanto Nadabe, filho de Jeroboão, estava cercando Gibetom que Baasa o assassinou e assumiu o trono de Israel (1Rs 15.27). Algum tempo depois, o exército israelita estava novamente tentando arrancar Gibeton dos filisteus quando ouviram rumores de que Zinri havia assassinado o filho de Baasa, Elá, e proclamado a si mesmo rei. Ao tomarem conhecimento disto, o exército proclamou Onri rei, e Zinri suicidou-se (1Rs 16.15-20). A cidade (atualmente Tell Melat) era uma fortaleza importante na parte à leste do Caminho do Mar, a rota utilizada por Tutmés II em sua campanha síria, e por Esar-Hadom em seu ataque ao Egito.

G. G. SWAIM

GIBLEUS. Habitantes de de GEBAL. Na ARC é usado "gebalitas" (Js 13.5).

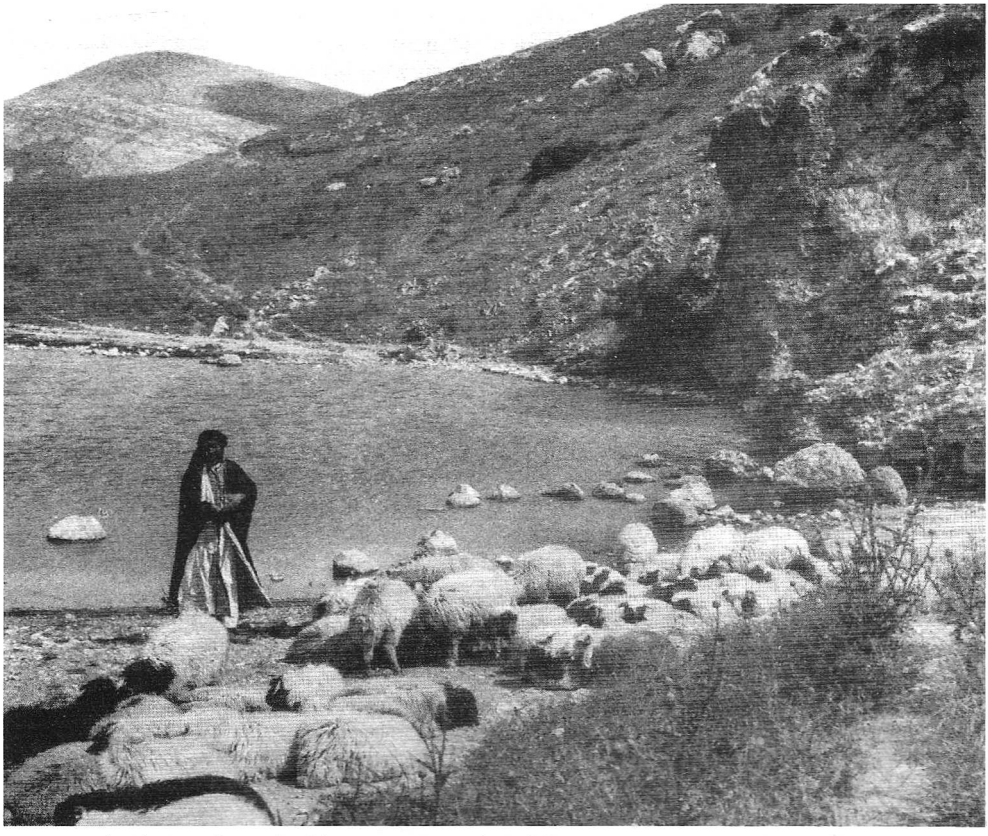
GIDALTI. (גדלתי, "Magnifico a Deus") Um dos filhos de Hemã, que exercia a função de cantor no Templo, sob a direção de seu pai (1Cr 25.4,6,7). A vigésima segunda das 24 divisões do culto ficou para ele (25.29). Alguns dos nove últimos nomes do v. 4 são completamente sem paralelos na nomenclatura hebraica. Isto tem levado a várias tentativas para interpretá-los como um versículo de um salmo, ou como uma lista de salmos iniciados, *veja* J. M Myers, I Crônicas (*Anchor Bible* [1965]), págs. 172s. H. L. Ellison sugeriu que "algum antigo escriba viu a possibilidade de correção desta petição nos nomes dos filhos de Hemã e alterou-a levemente para seu propósito" (NBC, pág. 351). Entretanto, pode ser que, não haja problema, mas que o autor de Crônicas entendia todos como nomes.

F. W. BUSH

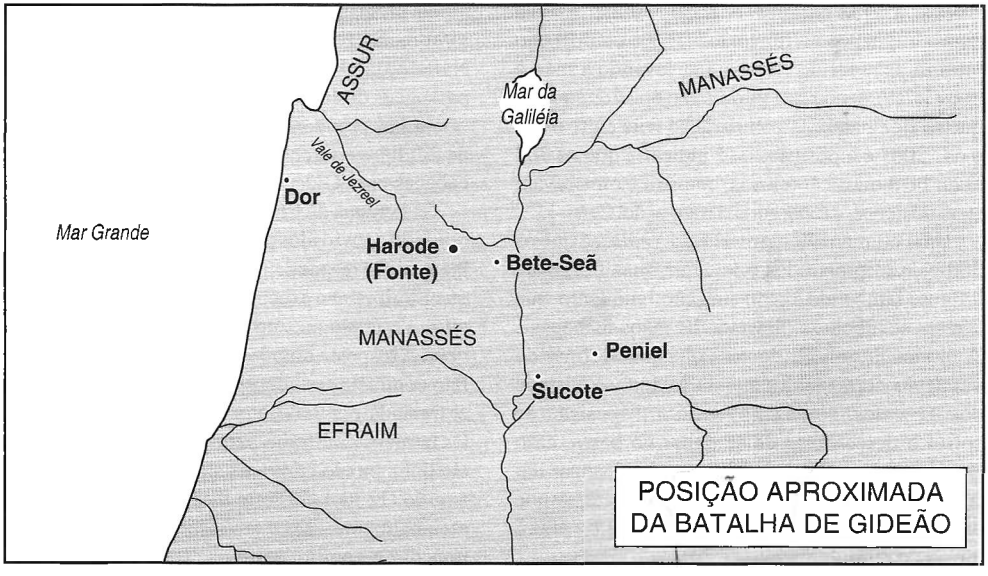
GIDEÃO (גדעון, LXX Γεδεών, *aquele que derruba* ou *lenhador*). O filho de Joás o Abiezrita, da tribo de Manassés e o quinto juiz registrado em Israel (Jz 6—8). Também chamado de Jerubaal (*deixe baal lutar*, *contender*, Jz 6.32; 7.1 et al.) e Jerubesete (*deixe a vergonha lutar*, *contender*, 2Sm 11.21).

1. Pano de Fundo. Durante o período dos Juízes não havia um líder predeterminado ou escolhido, tal como era em uma monarquia, onde o filho do rei reinaria após sua morte. Deus levantava indivíduos para lidar com circunstâncias especiais, os quais agiam como governantes, julgando Israel. Os israelitas estavam desorganizados e as tribos desunidas. Isto fez com que ficassem desprotegidos aos ataques das tribos vizinhas. "Naqueles dias não havia rei em Israel, cada um fazia o que achava mais reto" (Jz 21.25). Os israelitas, repetidamente, caíam em pecado e idolatria; após o que Deus os entregava a seus inimigos. No tempo de Gideão, os opressores eram os midianitas e os amalequitas, os quais periodicamente saqueavam a terra, destruindo o que eles não podiam levar. Com suas colheitas destruídas a cada plantio, os famintos israelitas clamaram ao Senhor. Deus enviou um profeta para repreênde-los por sua desobediência. Após sete anos de sofrimento, Deus entregou os israelitas aos cuidados de Gideão.

2. Chamado de Gideão. O anjo do Senhor (Jz 6.11ss., simplesmente o Senhor) apareceu a Gideão em sua casa, em Ofra (sem identificação positiva) quando Gideão estava debulhando o trigo secretamente para, dessa forma, escondê-lo dos midianitas. Quando o estranho informou a Gideão que ele libertaria Israel, ele pediu provas para validar a mensagem. A pedido do anjo, Gideão preparou comida e a apresentou ao anjo, o qual fez com que esta fosse envolvida pelo fogo e o anjo rapidamente desapareceu. Pode-se notar que a liderança dinâmica seguida por Gideão não era resultado de demanda pública, desejo pessoal de liderança ou uma grande opinião sobre suas próprias habilidades, mas apenas o resultado do conhecimento de que Deus o tinha chamado e o estava liderando. Por esta razão Gideão pediu e recebeu provas do chamado de Deus, tanto nesta hora quanto mais tarde. Aquela noite, seguindo as instruções do Senhor. Gideão e seus servos derrubaram o altar de Baal, erigiram um altar ao Senhor e ofereceram um touro, usando a madeira do Azerá, que era do altar de Baal. Quando o povo da cidade soube disso, na manhã seguinte, eles quizeram matar a Gideão. Mas o pai dele, Joás, recusou-se a lhes entregar Gideão, dizendo que se Baal era Deus ele poderia lutar por si mesmo e não precisaria de ajuda. Deste modo, Gideão foi chamado de Jerubaal, "Baal contenda contra ele".



No poço de Ain Harode, conhecido como a Fonte de Gideão, aos pés das montanhas de Gilboa. © *M.P.S.*



3. A luta contra Midiã. Os midianitas e os amalequitas vieram do leste, cruzaram o Jordão e armaram suas barracas no Vale de Jezreel perto do Monte Moré. O Espírito do Senhor veio sobre Gideão; ele ajuntou os abiezritas e enviou mensageiros ao resto dos manassitas e também para as tribos de Azer, Zebulom e Naftali, pedindo para se juntarem a ele na luta contra os midianitas. Apesar de Gideão já ter demonstrado grande fé, ele pedia novamente um sinal — um milagre adicional para protegê-lo na difícil tarefa e para dar fé aos outros que talvez testemunharam o evento. Numa noite ele deixou um velocino de lã no terreno de debulhar, pedindo que houvesse orvalho no novelo, mas não no terreno. Na manhã seguinte ele torceu o velocino de lã e encheu uma bacia de água, embora o terreno estivesse todo seco. Na noite seguinte ele pediu o inverso, desta forma encontrou a lã seca e o terreno molhado. Então, Gideão e seu exército de 32.000 homens se acamparam próximo à fonte de Harode no Monte Gilboa.

O Senhor deixou bem claro que a vitória que estava por vir era dele e não de um poder superior israelita. Ele então pediu a Gideão para enviar os "tímidos e medrosos" de volta para casa. Isto foi feito conforme a lei de isenção militar (Dt 20.1-8). A maioria, 22.000, retornou para casa, deixando 10.000. Mas ainda estavam em muitos. O Senhor estabeleceu um outro teste baseado no método de beber água. Este texto, da forma como está narrado, não parece muito claro. Segundo alguns comentaristas, a maioria se ajoelhou, colocaram suas faces nas águas e beberam diretamente, enquanto que exatos 300 usaram suas mãos para colocar a água na boca. A frase "lamber a água com a língua, como faz o cão" (Jz 7.5), é posto no mesmo patamar de "lamberam, levando a mão à boca" (7.6), sendo que os dois são opostos àqueles que se ajoelharam. A comparação feita entre o cão e os "300" é a posição. Isso indicaria que os 300 eram bem mais cautelosos, conforme mostravam suas posições, preparados para a ação.

Uma opinião alternativa (*veja* Yadin), é que os 300 caíram prostrados e levaram suas bocas até a água, lambendo como um cão, enquanto que o resto se ajoelhou "levando as mãos às bocas". A última frase teria de ser colocada ao final do versículo como uma emenda textual. A virtude dos trezentos, neste caso, seria a disposição de sofrer o desconforto de se deitar no barro, caso este fosse o modo mais eficiente de alcançar um objetivo. A parte importante, entretanto, é que apenas 300 restaram. Gideão manteve os 300 e enviou o restante para casa.

Tendo deixado Gideão com uma força de luta de apenas 300 homens, o Senhor viu a necessidade de encorajá-lo novamente. Levando para o acampamento dos midianitas, o Senhor fez com que Gideão ouvisse um homem narrando seu sonho a um amigo. Seu amigo entendeu o sonho como sendo uma predição da queda dos midianitas pelas mãos de Gideão. Isto pode ter sido a indicação de uma insegurança no meio das forças midianitas. Em todo caso, isto deu a Gideão a confiança para prosseguir com seus planos.

Naquela mesma noite Gideão dividiu seus homens em três companhias e lhes deu instruções para o ataque. Eles se agruparam em volta do acampamento midianita com tochas escondidas dentro de jarros, em uma das mãos, e trombetas, na outra. Perto da meia noite, seguindo a liderança de Gideão, eles sopraram as trombetas, despedaçaram os jarros e gritaram. A luz repentina e o barulho aterrorizaram aos midianitas e o Senhor os fez lutar contra si mesmos e fugirem, enquanto Gideão e seus homens esperavam em seus postos em volta do acampamento. Os lugares para onde os midianitas fugiram (Jz 7.22) não são positivamente identificados, mas parece indicar que eles foram rumo ao leste, cruzando o Jordão (e possivelmente para o sul, para a tribo de Efraim). Para uma avaliação da batalha do ponto de vista militar, cp. *Bibliografia*, as três últimas obras.

4. Retirada das tropas midianitas. Deus usou apenas 300 homens para derrotar os midianitas, mas o trabalho de destruir o inimigo derrotado, agora espalhado por todo o interior, ainda precisava ser feito. Por isso, Gideão enviou mensageiros novamente a Manassés, Aser, Naftali e também a Efraim para que fechassem as passagens do Jordão, bloqueando a fuga deles. Os efraimitas prenderam e mataram os dois príncipes de Midiã — Orebe e Zeebe — e levaram suas cabeças para Gideão.

Os homens de Efraim se queixaram por não terem sido convidados para auxiliar na primeira batalha. Gideão respondeu, com muito tato e sabedoria, que Efraim tinha executado os príncipes dos midianitas e que ele mesmo não tinha feito tão grande obra. A resposta branda os desviou de sua ira. Este fato contrasta com uma situação bem semelhante, enfrentada por Jefté, um que veio pouco depois. Os homens de Efraim perguntaram a Jefté porque ele tinha lutado contra os amonitas sem pedir seu auxílio (Jz 12.1-6). Jefté lhes respondeu correta e racionalmente, mas a resposta foi muito boa, não impediu o conflito entre os efraimitas e Jefté, ao

passo que a resposta diplomática de Gideão fez a paz com Efraim e impediu uma guerra civil.

Gideão perseguiu Zeba e Zalmuna, os reis de Midiã, cruzando o Jordão do lado leste. No caminho ele pediu provisões para seus 300 homens às cidades de Sucote e Penuel. Ambas as cidades se recusaram a dar, então, após ameaçá-los, ele prosseguiu. Gideão capturou Zalmuna e Zeba com seus exército despreparado. (apenas 15.000 homens foram deixados, quando 120.000 já tinham caído). O ataque surpresa novamente desorientou os midianitas. Zeba e Zalmuna tentaram fugir, mas foram aprisionados.

Voltando a Sucote, Gideão pegou espinhos e urtigas do deserto para chicotear os homens de Sucote. Ele também quebrou a Torre de Penuel e matou os homens dali. Quando ele ficou ciente que Zeba e Zamuna tinham matado seus irmãos, Gideão os matou também.

5. Resultados. Dos brincos de ouro obtidos no despojo, Gideão fez um éfode (q.v.), o qual ele colocou em sua cidade, Ofra. Embora Gideão fosse tão dedicado ao Senhor, de modo que até se recusou a governar Israel, dizendo que o Senhor os governaria, o éfode se tornou "um laço a Gideão e à sua casa" e a todo Israel, pois isto se transformou num objeto de adoração. A terra, entretanto, teve descanso por quarenta anos como resultado de sua liderança. Gideão teve muitas esposas, as quais lhe deram setenta filhos. Ele morreu "em boa velhice", e apenas após sua morte foi que os israelitas se afastaram de Deus.

Gideão também teve um filho de uma concubina, Abimeleque (q.v.). Após a morte de Gideão, Abimeleque matou seus setenta irmãos (exceto Jotão, o mais novo) e se declarou rei (Jz 9).

6. Caráter e influência de Gideão. O escritor de Hebreus inclui Gideão como sendo um dos heróis da fé. Ele certamente aprendeu a confiar em Deus mesmo diante do impossível. Ele provou ter muita sabedoria na arte da guerra e, também, sabedoria, paciência e humildade para lidar com os efraimitas. Em contraste, ele se vingou de Sucote e Penuel. Seu erro em fazer e adorar o éfode pode ser atribuídos, pelo menos em parte, à ignorância e baixo padrão moral daquele tempo.

Israel, mais tarde, lembrou-se de sua libertação, por intermédio de Gideão, como uma data nacional (Sl 83.11; Is 9.4; 10.26). O nome de Gideão se tornou popular nos meios cristãos e tem sido usado para dar nome a grupos, como os Gideões Internacionais, uma organização distribuidora de Bíblias.

BIBLIOGRAFIA. J. M. Lang, *Gideon and the Judges* (1890); S. Tolkolsky, "Gideon's 300", JPOS, V (1925), 69-74; A. Malamat, "The war of Gideon and Midian: A Military approach", PEQ (1053), 61-65; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands* (1963), 256-260.

C. P. Weber

GIDEL (גדל). 1. O nome de uma família de Netinins ou servos do Templo, que retornaram com Zorobabel do exílio (Ed 2.47; Ne 7.49). Em 1 Esdras 5.30 esse nome aparece como Catua.

2. O nome de uma das famílias dos "filhos dos servos de Salomão" (1Esd 5.33), que retornaram com Zorobabel do exílio (Ed 2.56; Ne 7.58). Os "filhos dos servos de Salomão" eram descendentes de estrangeiros ou prisioneiros capturados na guerra, os quais foram sujeitados a trabalhos forçados (cp. Js 9.23; 1Rs 9.21).

F. W. Bush

GIDEONI (גדעוני). O pai de Abidã, líder da tribo de Benjamim na peregrinação do deserto (Nm 1.11; 2.22; 7.60,65; 19.24). Ele é mencionado apenas como o sobrenome no nome de seu filho.

GIDOM. (גדעם, *seu cortador*). Um local mencionado em conexão com a fuga dos benjamitas do resto de Israel, após o estupro da concubina de um levita em Gibeá (Jz 20.45). Apenas esta referência é conhecida.

GIGANTES. Esta palavra foi utilizada pela KJV para traduzir quatro palavras heb. diferentes (1) גבור (Jó 16.14, KJV "guerreiro" ARA); (2) גפילים (Gn 6.4; Nm 13.33 KJV e ARA); (3) רפילים (Dt 2.11,20; 3.11,13; Js 12.4; 13.12; 15.8; 17.15; 18.16 "refains" ARA) e (4) רפא ou רפה (2Sm 21.16; 21.22; 1Cr 20.8 KJV e ARA). A palavra (1) significa simplesmente "homem poderoso, herói, guerreiro" como é traduzida em todas as versões modernas; as (2), (3) e (4) são termos de significado desconhecido, e, embora nenhuma delas signifique "gigantes", elas podem referir-se a gigantes (*veja abaixo*). Portanto, a grande maioria das versões modernas simplesmente transliteraram os termos em quase todos os casos.

A palavra "gigante" em português possui dois significados, pode referir-se a uma raça de seres sobre-humanos em altura e força que aparece na mitologia e no folclore de quase todos os povos

antigos, geralmente guerreando com os deuses; ou pode referir-se a seres humanos de estatura anormal ou incomum, geralmente devido a um distúrbio da glândula pituitária, propriamente conhecido como "gigantismo". Nos tempos modernos, pesquisas médicas contém um registro de uma mulher de 2,55 m de altura, enquanto que têm sido feitas afirmações, ainda nos tempos modernos, de gigantes mais altos que 2,82 m. Podemos encontrar estes "gigantes" no AT, onde não poderemos negar a possibilidade da existência do último exemplo de gigante. Golias de Gate, a quem Davi matou, tinha "6 côvados e um palmo" de altura (1Sm 17.4). Se são medidas em côvados comuns (q.v.), isto significa, então, uma altura de aproximadamente 2,89 m, ou seja, quase 3 metros de altura. Compare também Ogue, rei de Basã, cuja "cama de ferro" tinha 13 côvados de comprimento e 4 de largura (3,96 m x 1,53 m) (Dt 3.11), e o egípcio, a quem Benaia matou que tinha 5 côvados de altura (2,13 m. de acordo com o côvado comum, 1Cr 11.23). 2 Samuel 21.15-22 registra as façanhas de Davi e de muitos de seus homens contra os gigantes filisteus (no entanto, somente um é dito ser "um homem de grande estatura", 2Sm 21.20; 1Cr 20.6).

Os refains e os enaquins (q.v.), que se encontravam entre os habitantes nativos da Palestina (cp. Gn 15.18-21; Nm 13.28,33), provavelmente dizem respeito ao segundo sentido de "gigante" mencionado acima. Embora nenhum destes termos signifique "gigantes" e são, sem dúvida, termos étnicos (ambos são mencionados em listas de termos étnicos Gn 15.19-21, Nm 13.28,29), é quase certo que eles eram considerados como uma raça de pessoas de estatura incomum (*veja* especialmente Nm 13.32,33; Dt 9.2). Contudo, é muito improvável que os hebreus os tratassem como gigantes no primeiro sentido mencionado acima (como é freqüentemente defendido). A única passagem que poderia sugerir isto se encontra em Números 13.33, que é compreendida mais como uma reação emocional de homens que se sentiram intimidados pelo poder e pela estatura do povo de Canaã e suas cidades fortificados.

A única passagem que pode referir-se aos gigantes no primeiro sentido encontra-se em Gênesis 6.1-4, onde os nefilins são mencionados. Muitos afirmam que esta passagem refere-se à história dos gigantes na terra, os quais são descendentes da união entre deuses e seres humanos e ela é usada pelo autor (capítulos 1-11) como uma das conseqüências do pecado humano (*veja*, por exemplo, Von Rad, *Genesis*, Filadélfia: Westminter [1961], págs. 109-112).

F. W. Bush

GIGANTES, VALE DOS. *Veja* Refaim, Vale de.

GILALAI. (גללי, significado incerto). Um sacerdote músico, que participou na dedicação do muro reconstruído de Jerusalém, sob o comando de Esdras (Ne 12.36). Seu nome é omitido na LXX.

GILBOA, MONTE. (גלבע; LXX Γελβουε; etimologia desconhecida). Uma montanha ou cadeia de montanhas, com 12,8 km de comprimento e cerca de 4,8 a 8 km de largura, localiza-se na parte leste da planície de Esdrelom, na fronteira entre Samaria e Galiléia. O pico mais alto Sheique Burquã, está apenas a 516 m acima do nível do mar, mas ele despenca abruptamente no leste do Jordão para 609 m abaixo do nível. As inclinações do oeste são mais graduais até chegar no Esdrelom, 91 m acima do nível do mar. Nestas inclinações do oeste ocorreu a última batalha e a morte de Saul e seus três filhos, Jônatas, Abinadabe e Malquisua (1Sm 31.2; 2Sm 1; 21.12). Os filisteus preparavam-se para a guerra quando Israel os empurrou para dentro da planície e ameaçaram cortar o acesso filisteu no Caminho do Mar (a principal rota de comércio do Egito até Damasco). Quando eles atacaram, os flecheiros israelitas fugiram e Saul foi seriamente ferido. Ao invés de cair nas mãos de seus inimigos nesta condição, Saul se suicidou, um dos poucos suicídios mencionados na Bíblia.

O nome Gilboa (que sempre tem o artigo definido em hebraico, exceto em 1Cr 10), ocorre nas Escrituras apenas em conexão com a morte de Saul. Desde pouco antes da conquista israelita, grandes batalhas foram travadas nesta vizinhança. Foi nas proximidades de Megido que Tutmés III combateu os cananitas, quase 850 anos antes das forças de Neco matarem Josias em seu caminho para lutar contra os assírios (2Rs 23.29). A batalha de Débora contra Sísera foi grandemente ajudado pelo Ribeiro de Quisom, e ficou ainda mais sangrenta em Gilboa (Jz 5.21). Não foi muito longe dali que Gideão derrotou os midianitas (6.33).

Jezreel (q.v.), capital da casa de Onri, onde ele passava o verão (1Rs 18.45; 2Rs 9.15), situava-se na parte oeste de Gilboa, cerca de 60 m acima da planície, controlando tanto o Caminho do Mar (a principal rota comercial do Egito para Damasco) como a estrada do Mediterrâneo para o Jordão. Aqui Jeú, subvertido por Elizeu, matou Jorão de Israel e sua mãe, Jezabel, e dali ele perseguiu e matou Acazias de Judá (2Rs 9; cp. Os 1.4).

BIBLIOGRAFIA. G. A. Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, 25 ed. (1931); Y. Aharoni, *The Land of the Bible: A Historical Geography* (1962, Eng. trad. by A. F. Raqyney, 1967).

G.G. SWAIM

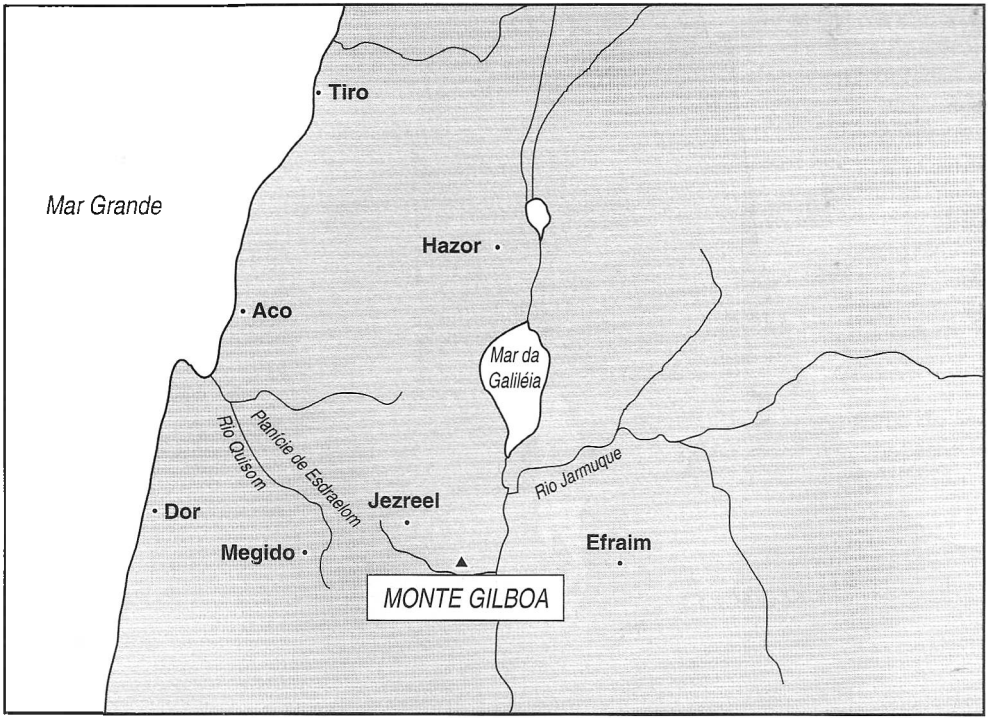
GILEADE (גִּלְעָד, significado incerto, BJ GALAAD).

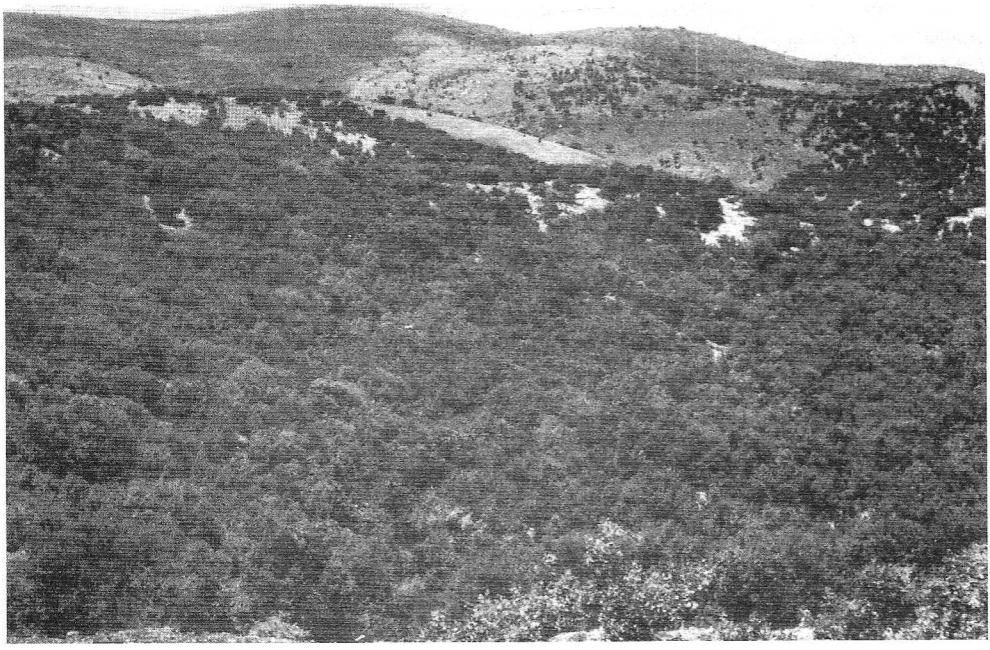
1. Uma região montanhosa a leste do Jordão. Geralmente mencionada no AT em seu sentido mais amplo esse termo pode ser aplicado a toda a Transjordânia israelita (Js 22.9ss. em que é contrastado com a terra de Canaã, i.e., Cisjordânia). O termo era aplicado para descrever a região central da Transjordânia israelita (2Rs 10.33). O nome também é aplicado a uma tribo conhecida como gileaditas, análoga a Rúbem e Dã e equivalente a Gade (Jz 5.17). Havia também uma cidade chamada Gileade (10.17), que provavelmente é a moderna Khibert Jel'ad.

a. *Localização.* Gileade estava localizada no contraforte norte da Planície de Misor. Era limitada a oeste pelo Rio Jordão, prolongava-se até perto do Rio Jarmuque ao norte para os braços sul-norte do Rio Jaboque, para o deserto da Arábia ao leste e o Rio Arnom ao sul. Suas cidades incluiam Jabes-Gileade, Maanaim, Mispa, Ramote-Gileade e Sucote. No período do NT, como uma parte do reino de Herodes o Grande, e de seu filho, Herodes Antipas, essa parte foi conhecida como Peréia. O nome ainda é preservado hoje em Jebel Jel'ad, Khir-bet Jel'ad e 'Ain Jel'ad no sul de Nahr ez-Zequã (Jaboque). O wadi Yãbis preserva o nome de Jabes em Gileade. O nome de Ranote de Gileade está preservado em Tell-Ramith, a sudoeste de Dera.

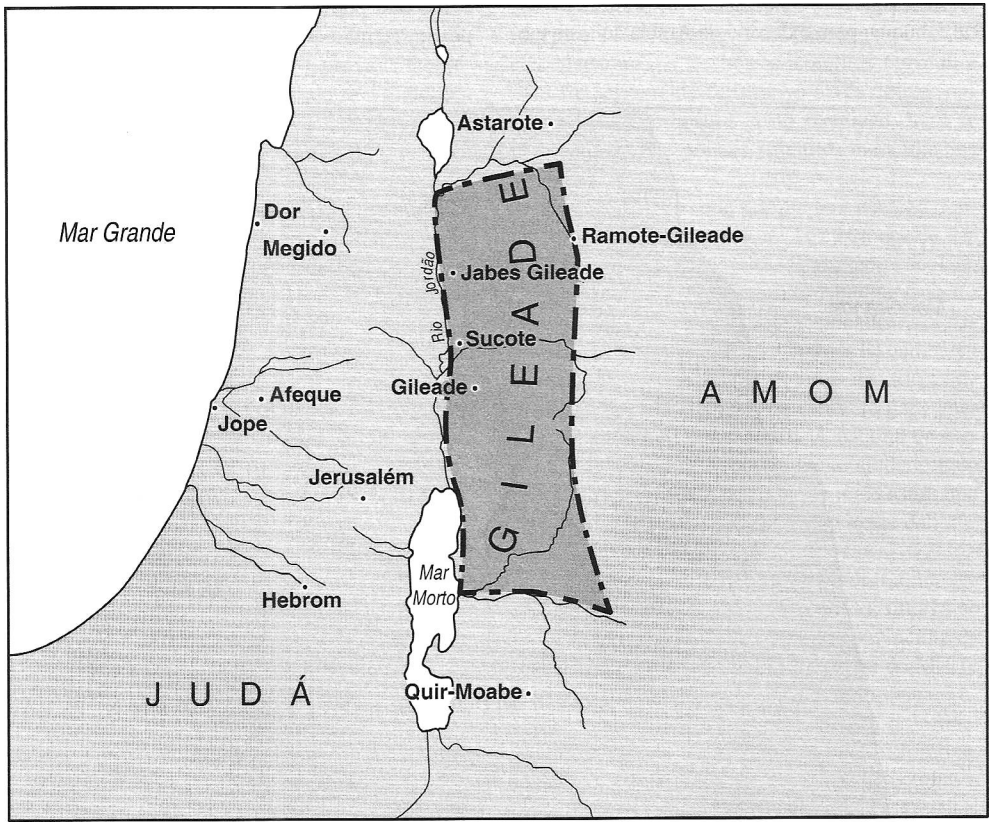
Subindo do Vale do Jordão a oeste, 213 m abaixo do nível do mar, Gileade se eleva para mais de 1000 m. É uma região montanhosa rica em água e em madeira (onde Absalão descobriu o preço com sua vida), e é ainda bem arborizada com pinhos mediterrâneos, e de carvalhos sempre verdes. Também é conhecida por suas uvas, oliveiras, árvores frutíferas e terras de pastagens. Também era bastante conhecido o "bálsamo de Gileade" (Jr 8.22; 46.11), um ungüento com valor medicinal.

b. *História.* A parte norte de Gileade já era povoada nos primórdios do séc. 23 a.C. Ela foi ocupada pelos amorreus e moabitas no tempo da entrada israelita sob a liderança de Moisés. Seom, o rei, não permitiu que os israelitas passassem por sua terra, o que resultou em guerra, acabando





Florestas em Gileade central. © *Lev*



com a terra nas mãos dos israelitas (Nm 21). As tribos de Rúben, Gade e meia tribo de Manassés não queriam cruzar o Jordão com as outras tribos, exigindo o território da Transjordânia para si . Moisés concordou em lhes dar a terra após exigir a promessa de que eles primeiros auxiliariam as outras tribos a conquistarem a parte oeste do Jordão, promessa que eles cumpriram (Js 22). Os filhos de Maquir, da tribo de Manassés, receberam Gileade e a povoaram (Nm 32.39). Foi permitido que Moisés apenas visse a terra de Gileade. Pouco antes de morrer, ele pôde ver toda a terra até Dã, a partir do topo do Monte Nebo (Nm 34.1). Gileade, ao que parece, foi uma mistura de elementos gaditas e josefitas (Nm 32.39s.; Js 13.24-31). Ramote-Gileade, no início da conquista, foi designada como uma das cidades de refúgio (Js 20.8).

Durante o período inicial de povoamento, as tribos a leste do Jordão desfrutavam de boa segurança, a ponto de nem sequer virem ajudar seus parentes a oeste do Jordão, em sua luta contra Sísera (Jz 5.17). Durante a época dos Juízes, os amonitas oprimiram o povo de Israel em Gileade, como parte de sua tentativa de expandir suas terras. O povo escolheu então um exilado gileadita e poderoso guerreiro, Jefté, como o líder para livrá-los. Ele expulsou os amonitas e assegurou a terra aos israelitas (Jz 11). Entretanto, levantou-se uma disputa entre os efraimitas e os gileaditas, porque eles não foram chamados para participar da batalha contra os amonitas. Os efraimitas foram derrotados e, quando tentaram fugir cruzando o rio de volta, descobriram que os gileaditas estavam em todos os vaus. Qualquer um que tentava cruzar era testado para ver se era um efraimita por intermédio da pronúncia da palavra chibolete. O que dissesse sibolete era pego e morto (Jz 12).

Os amonitas continuaram sendo uma ameaça aos gileaditas na história subseqüente. A primeira grande vitória militar de Saul, depois de tornar-se rei, foi o resgate da cidade de Jabes-Gileade, a qual estava sendo ameaçada por Naás, rei dos amonitas (1Sm 11). Após a derrota de Saul e sua morte nas mãos dos filisteus, Abner estabeleceu o filho de Saul, Is-Bossete, como rei sobre Gileade (2Sm 2.8-9). Foi para Maanaim, em Gileade, que Davi fugiu quando Absalão se rebelou contra ele (17.24), e foi em Gileade onde a batalha decisiva foi travada, a qual resultou na morte de Absalão e o retorno do reino a Davi (cap 18). Gileade foi incluída no censo feito por Davi (2Sm 24.6).

Elias era de Gileade (1Rs 17.1). Durante o 9º e 8º sécs. Damasco (Síria) foi uma constante ameaça aos israelitas. Amós condenou a Síria por sua extrema crueldade, especialmente contra Gileade (Am 1.3-5). Ele condenou a crueldade dos amonitas contra as mulheres inocentes de Gileade, na época da guerra (Am 1.13). Oséias disse que Gileade era uma cidade de malfeitores (Os 6.8). Israel e Judá entraram em uma aliança para tirar Ramote-Gileade do rei da Síria (1Rs 22.1-4), resultando na morte de Acabe no campo de batalha. Jeú fez algum tipo de aliança protetora com Salmanezer III (c. 837 a.C.), mas isso não impediu Azael de tomar posse de parte de Israel, incluindo Gileade (2Rs 10.33). Como resultado de uma conspiração feita por Rezin, da Síria e Peca de Israel, Tiglate-Pileser III invadiu os dois países em suas campanhas de 734-732, destruindo totalmente a coalizão. Ele ocupou partes de Israel, dividindo o território anexado em três províncias, mencionados nas listas assírias segundo suas respectivas capitais: Megido (Magiddu), Dor (Du'ru) e Gileade (Gal'aza). Ele levou parte da população cativa para a Assíria (2Rs 15.29).

Numa tentativa de restaurar o império de Davi, Josias tomou o território do antigo reino de Israel que tinha sido Gileade. Quando a Babilônia dominou a terra, nenhuma mudança foi feita na organização provincial estabelecida pelos assírios. Ezequiel 47 e 48 mencionam as províncias de Hamate, Damasco, Haurã e Gileade, já conhecida desde o período assírio. Jeremias esperava pelo tempo da restauração de Gileade a Israel (Jr 50.19), e Obadias previu sua restauração a Benjamim (Ob 19). No período pós-exílico, Tobias era o persa apontado como governador do território de Amom, que tinha sido anexado à província de Gileade. Em 163 a.C., Judas Macabeus, com seu irmão mais novo, Jônatas, guerrearam em Gileade (Galaad) com certo sucesso, mas seu poder não era suficiente para defender a área permanentemente, assim ele levou a população israelita para a Judéia, a qual precisava se manter membro da comunidade religiosa de Jerusalém (1Mac 5.9-54). Gileade, no NT, era parte da Peréia.

2. O filho de Maquir e o neto de Manassés. Epônimo da tribo ou território conhecido como Gileade (Nm 26.29,30; 27.1; 32.40; 36.1; Js 17.1; Jz 5.17; 1Cr 2.21; 7.14).

3. O Pai de Jefté (Jz 11.1).

4. Uma tribo gadita (1Cr 5.14).

BIBLIOGRAFIA. M. Noth, *The History of Israel* (1960), 158, 274, 371; J. Gray, *Archaeology and the*

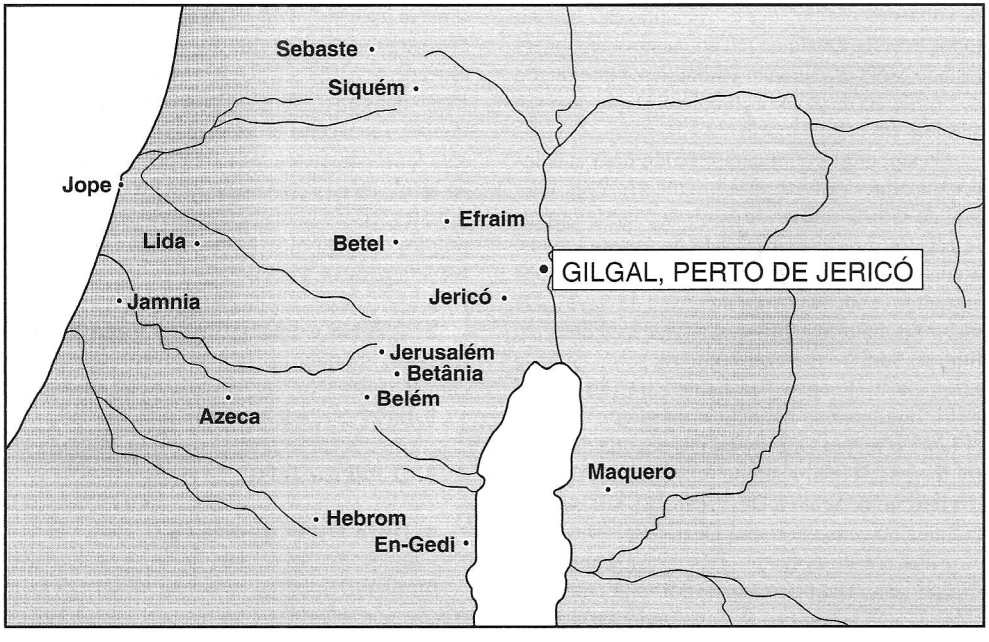
Old Testament World (1962), 16; M. Noth, *The Old Testament World* (1966), 62; Y. Aharoni, *The Land of the Bible* (1967), 331, 354, 360.

F. B. Huey Jr.

GILGAL (הגלגל, [apenas Josué 5.9 e 12.23 omitem o artigo], LXX Γάλγαλα, significando *o círculo*). O nome de algumas cidades de localização incerta, o mais importante foi o acampamento de Josué perto do Jordão, que mais tarde se tornou um centro religioso.

1. As Gilgais da Bíblia. Adequar todas as referências a Gilgal na Bíblia apenas em um local é impossível; parece que de duas a seis cidades receberam o mesmo nome. O fato de que Gilgal é um nome comum e facilmente explicado, faz com que uma multiplicidade do mesmo nome seja mais provável. A palavra, provavelmente, refere-se a um círculo de pedras, ainda que nenhuma etimologia seja dada. Há um jogo de palavras cuja a raiz soa como "revolver" (Js 5.9). Normalmente, o nome é precedido por um artigo definido, assim como eram muitos nomes que eram, evidentemente, feitos a partir de substantivos comuns.

a. *A Gilgal próxima a Jericó*. Esta é a Gilgal mencionada com maior freqüência. Após os israelitas, sob o comando de Josué, terem cruzado o Jordão, eles acamparam em Gilgal (Js 4.19). Ali eles construíram um monumento de doze pedras, mas as Escrituras não indicam se elas foram ou não colocadas em círculo. Também, em Gilgal, foi realizado o rito da circuncisão (5.8) e a Páscoa celebrada (5.10). Foi deste local que os israelitas partiram para marchar ao redor de Jericó por sete dias. Aparentemente, Gilgal foi sua base, à medida que eles faziam ataques à região montanhosa, pois Josué foi encontrado em Gilgal pelos gibeonitas, após a cidade de Ai ser destruída e após ele ter construído um altar no Monte Ebal (8.30; 9.6). De Gilgal, os israelitas saíram para defender Gideom e retornaram para lá vitoriosos (10.15,43). Esta é, provavelmente, a mesma Gilgal citada em Juízes 2.1 e 3.19. Após Josué ter completado a maior parte das conquistas (Js 18.1), o santuário central, incluindo a Arca da aliança, foi transferido para Silo. Todavia, Gilgal deve ter continuado uma cidade muito importante, devido ao fato de ser uma das três cidades na rota de Samuel (1Sm 7.16). Saul foi feito rei ali (11.14,15). Saul usou Gilgal como base de operações contra os amalequitas e, em Gilgal ele procurou apaziguar Samuel após a desobediência por salvar alguns dos novilhos do despojo e por permitir ao rei inimigo continuar vivendo. Samuel proferiu a famosa frase... "o obedecer é melhor que o sacrificar..." (15.22)



subseqüentemente "despedaçou Agague perante o Senhor" (v. 33).

A Gilgal perto de Jericó é geralmente aceita como o local contra o qual os profetas Amós e Oséias pregaram. Oséias 9.15 diz: "Toda a sua malícia se acha em Gilgal, porque ali passei a aborrecê-los". Mais tarde, Oséias indicou que ali era um lugar de sacrifício (Os 12.11). Tanto Oséias quanto Amós relacionam Gilgal com Betel, assumindo que "Bete-Áven" (4.15) é uma alteração sarcástica do nome real (Am 4.4; 5.5). Por outro lado, por causa da íntima ligação entre Gilgal e Betel, muitos estudiosos pensam que a Gilgal citada em Oséias e Amós é diferente da Gilgal próxima a Jericó. Talvez ela deveria ser relacionada com a de 2 Reis 2.1 (*veja abaixo* sob o parágrafo "b"), que a maioria considera uma cidade distante com o mesmo nome.

b. *A Gilgal de Elias e Eliseu.* Esta cidade aparenta ser bem diferente daquela próxima do Jordão. A narrativa de 2 Reis 2.1-4 indica a rota dos dois profetas como se fosse "partindo de Gilgal" (v. 1) "para Betel" (v. 2) e para "Jericó" (v. 4). Ainda que o problema de "para Betel" possa ser explicado como sendo o ponto de vista do cronista, tal caminho indicaria que Betel ficava entre Gilgal e Jericó, o que excluiria a Gilgal perto do Jordão. Uma vez que esta referência conecta Gilgal mais intimamente com Betel, talvez a cidade moderna de Jiljiliah, a 12 km ao norte de Betel, seja o local. Nesta Gilgal, Eliseu colocou as ervas na panela da morte e fez um guizado inofensivo. Não há nenhuma alusão no contexto imediato concernente à localização desta cidade.

c. *A Gilgal da Galiléia.* "O rei de Goim na Galiléia" está na lista dos monarcas conquistados (Js 12.23). Isto reflete a LXX (Γεῖ τῆς Γαλιλαίας). A KJV traduz os TM mais precisamente, "o rei das nações de Gilgal". Não é conhecida nenhuma identificação precisa desta Gilgal, mas porque os outros lugares, antes e depois deste nesta lista, localizam-se no norte, a maioria dos historiadores sugerem que ela está localizada entre o Mediterrâneo e a Galiléia, ao norte de Samaria.

d. *Nos limites de Judá.* Entre os aspectos das fronteiras de Judá (Js 15) encontra-se uma Gilgal "a qual está à subida de Adumin, que está para o sul do ribeiro" (v. 7). Devido ao contexto, esta não pode nem ser a Gilgal perto de Jericó ou alguma das outras citadas acima. Na determinação do território de Benjamim, o qual fazia fronteira ao norte de Judá, encontra-se uma Gelilote "que está defronte da subida de Adumim" (Js 18.17). Os dois principais MSS gregos apóiam alternativas desta forma (Js 18.17). Os dois maiores manuscritos gregos fortalecem esta idéia (Js 18.17). Os nomes significam essencialmente o mesmo, mas Gelilote é a forma feminina plural.

e. *Próxima ao Monte Ebal.* Uma outra Gilgal é referida em Deuteronômio 11.30. Lendo o texto, não há nenhum problema em associar esta Gilgal com Jericó, mas o versículo precedente indica que ela está próxima dos Montes Ebal e Gerizim.

2. Gilgal e a Arqueologia. James Muilemburg fez extensas pesquisas quanto à localizações de Gilgal. Ele responde que a Gilgal próxima a Jericó é a moderna Khirbet el-Mefjir, localizada próxima a 1,5 km a nordeste de Tell es-Sultan, ou Jericó do AT. Este local tem problemas e rivais. Um problema maior é que, até recentemente, não havia evidência alguma de que era uma antiga localidade. Ademais, estão lá os vestígios de o suntuoso palácio Ummayyad do Califa Hisham (724-732 a.C.). O local alternativo mais provável para Gilgal é Khirbet en-Nitleh, cerca de 5 km a sudeste de Jericó. Muitas ruínas bizantinas cobrem o Khirbet en-Nitleh, e isto levou muitos a assumirem que esta seria Gilgal. Aparte das diversas referências bíblicas a Gilgal, observadas acima, Josefo é a melhor e a mais antiga testemunha. Ele localiza Gilgal a cinqüenta estádios da vau do Jordão (aceito por todos como sendo em al-Maghtas) e dez estádios de Jericó (Josefo, *Ant.* V. vi. 4). Se tanto Muilenburg quanto Josefo têm em mente a mesma Jericó e a mesma vau, então Gilgal poderá apenas ser Khirbete el-Mefjir, porque en-Nitleh é muito próximo ao rio. Muilenburg descobriu cerâmica da Idade do Ferro numa sondagem em Khirbete el-Mefjir, que coloca sua ocupação a menos 1000 a.C. e dissipa a principal fonte de críticas.

A discussão, até então, diz respeito apenas à Gilgal próxima a Jericó. Uma ou mais Gilgais da Bíblia podem estar conectadas com as cidades modernas de Jiljiliah, a 12 km ao norte de Betel (2Rs 4.38) Jidjulah, 6 km ao norte de Antipater (Js 12.23); e Juleijil, 4 km a sudeste de Nablos (Dt 11.30).

BIBLIOGRAFIA. F. M. Abel, *Géographie de la Palestine* II, (1938), 337, J. Muilemburg, "The Site of Ancient Gilgal", BASOR, 145 (dez, 1955) 11-27.

R. L. ALDEN

GILGAMES. O nome de um rei lendário da cidade suméria de Ereque, que foi sem dúvida uma figura histórica que, mais tarde, tornou-se no herói lendário e épico por excelência. Ele deve ter vivido, provavelmente, na parte sul da Mesopotâmia, por volta do final do 4º ou no início do 3º milênio a.C. Ele se tornou famoso na antiga literatura cuneiforme como o grande herói e a personificação da condição humana. Na literatura dos sumérios ele figura como o personagem central em muitos mitos poéticos. *Gilgames e Aga de Quis*, *Gilgames e o Touro do Céu*, *Gilgames e a Terra da Vida*; *Gilgames, Enquidu e o Mundo Inferior* e outros. O retrato do personagem de Gilgames atribui a ele não apenas virtudes heróicas positivas, força, lealdade, etc., mas também atitudes degradadas e negativas, e.g., engodos, tirania e coisas parecidas. Esta tradição literária passou aos semitas acadianos e seus sucessores babilônios e ele é freqüentemente mencionado na literatura acadiana. O maior ciclo de histórias sobre ele é o Épico de Gilgames, em doze tabletes. O conteúdo delas é apresentado como se segue: Tablete I: Gilgames governou a cidade de Uruque tiranicamente e assim os deuses prepararam um antagonista, um homem selvagem, Enquidu. Gilgames é avisado que Enquidu pode ser derrotado por uma prostituta. Tablete II: Enquidu é seduzido e se torna como os outros homens, ele luta com Gilgames e os dois se tornam grandes amigos. Tablete III: Enquidu e Gilgames vão juntos à batalha contra um monstro chamado *Huwawa*, fazem preparativos para o combate e vão adiante. Tablete IV e Tablete V: o combate. Tablete VI: Tentativas de Istar de envolver Gilgames em um caso e, ter o Touro do Céu pronto para puní-lo quando ele desprezá-la. Gilgames e Enquidu matam o Touro. Tablete VII: Como uma punição pela impiedade, os deuses matam Enquidu por intermédio de uma pestilência. Tablete VIII: Lamentação de Gilgames por Enquidu. IX: Gilgames fora de si de tanto tristeza, vagueia sobre a terra à busca de imoralidade. Tablete X: Gilgames continua sua perambulação e mantém diálogos com vários personagens da mitologia sobre a natureza da mortalidade. Ele, finalmente, vai para a terra mágica de Utnapishtim, o sumério, que foi destinado pelos deuses a sobreviverem ao Dilúvio. Tablete XI: A narrativa do Dilúvio é contada por Utnapishtim, em grande estilo de versos épicos por Utnapishitim. Tablete XII: Descobriu-se que esta era uma tradução direta de um texto em Antigo Sumério e lamenta pela mortalidade de Gilgames. Ainda que todo o poema seja de grande interesse aos estudantes da Bíblia, o Tablete XI, com sua detalhada descrição do Dilúvio, têm sido estudado por muitos anos. É um conto brilhante fascinante e, estranhamente, mas não precisamente, é bem similar à narrativa de Gênesis. No séc. 19, alguns estudiosos alemães da escola pan-babilônica, viam este ciclo e o personagem de Gilgames, como um possível tipo de Cristo e ofício messiânico. Isto tem sido totalmente rejeitado por todos, menos por alguns poucos estudiosos. Acredita-se que um magnífico relevo no Museu do Louvre, vindo do Palácio de Sargão II, em Corsabade, mostra uma gigantesca figura de Gilgames, estrangulando um leão.



Uma parte do Épico de Gilgamés

BIBLIOGRAFIA. R. C. Thompson, *The Epic of Gilgamesh* (1930); A. Schott, *Das Gilgamesh-Epos* (1934); A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels* (1946); *Gilgamesh et as légend, études recueillies par P. Garelli* (1960); S. N. Krammer, *The Summerians* (1963), 45-49, 130, 131, 134ss., 185-205, 255ss.

W. White Jr.

GILÓ (גלה, *regozijo*). Uma cidade nas montanhas ao sul de Judá (Js 15.51). Era a casa do conselheiro de Davi, Aitofel (2Sm 15.12; 23.34; BJ "Gilo"). Geralmente ela é identificada com a moderna Khirbet Jala, situando-se apenas alguns kms a noroeste de Hebrom. Sobre a derivação do nome, *veja* S. R. Driver, *Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel*, 2 ed. (1913), 312.

G. G. Swaim

GILONITA. *Veja* GILÓ.

GINÁSIO (γυνάσιον, *um lugar para exercício*; γυμνός, *nu*). Na Grécia o ginásio era originalmente, um lugar de treinamento para os jogos olímpicos e outras competições atléticas. Por volta do 4º séc. a.C. ele se tornou também um centro educacional e cultural para os jovens, e eraconsiderado como um aspecto essencial da cidade. Seu nome é derivado do fato de que os competidores se exercitavam nus. O ginásio consistia de várias grandes edifícios, que continham não apenas lugares para cada tipo de exercício — corrida, box, luta, lançamento de disco, etc — mas também banhos, um pórtico coberto para a prática desses esportes na chuva e no inverno, e os pórticos externos onde os filósofos e escritores davam aulas públicas e faziam debates. Muito da educação das crianças e jovens era obtida nos ginásios. Em Atenas havia três grandes ginásios, cada um consagrado para uma deidade particular, e cada um feito famoso pela associação a um filósofo célebre: a Academia, onde Platão ensinava; o Liceu, onde Aristóteles exibia-se; e os Sinosarges, onde era o ponto de reunião de Antistenes e seus discípulos, os cínicos.

A instituição grega do ginásio nunca veio a ser popular entre os romanos, e era considerada um horror pelos judeus ortodoxos. Todavia, um ginásio foi erguido em Jerusalém pelos judeus helenizantes, sob a liderança do sumo sacerdote Jazão, no tempo de Antíoco Epífanes, que tentou compelir os judeus a largar o judaísmo (1Mac. 1.10,14; 2Mac. 4.7-9). Os judeus mais tradicionais se opuseram a isto porque introduzia costumes pagãos e levaria os jovens judeus a se exercitarem nus em público e seriam envergonhados devido a marca da sua religião, a circuncisão. Ele existiu até a destruição de Jerusalém por Tito. Paulo fez alusão aos exercícios do ginásio várias vezes: ao box (1Cr 9.26), à luta (Ef 6.12), à corrida (1Cr 9.24; Gl. 5.7; Fl 3.12-14). *Veja* ATLETA, ATLÉTICO.

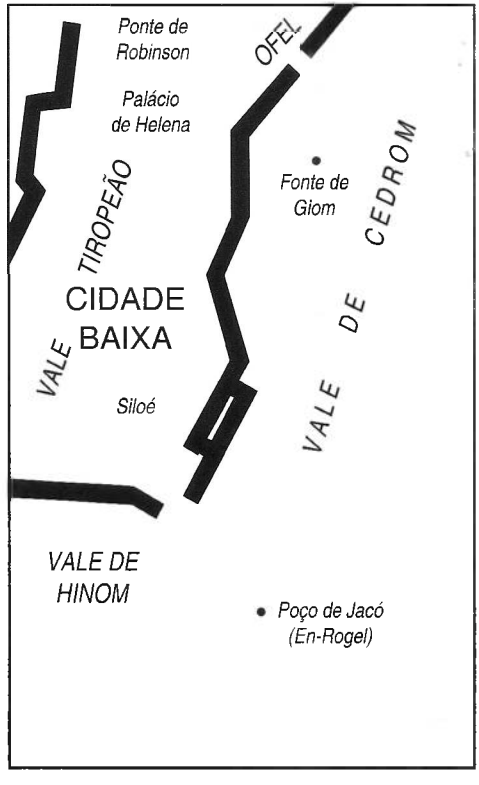
S. BARABAS

GINATE (גינת, significado incerto). O pai de Tibni, que contendeu com Onri pelo trono de Israel, quando Zinri cometeu suicídio após ter assassinado Elá, o filho de Baasa (1Rs 16.21s).

GINETOI, GINETOM (גנתוי, גנתון significado incerto, talvez *jardineiro*; LXX Γανατων). As duas formas são idênticas no hebraico, exceto pela duração da última letra; Ginetom é atestado no ugarítico. O Ginetom da Bíblia refere-se a um sacerdote e fundador de uma importante família nos dias de Zorobabel, e do chefe dos sacerdotes Jesua (Ne 12.4,7), e Joiaquim (12.12,16). Ele foi um dos assinantes do pacto solene encontrado em Neemias 9 e 10 (10.6).

GINZO (גמזו, *sicômoro*). Uma das várias cidades de Acaz tomadas pelos filisteus (2Cr 28.18). Estas perdas, combinadas com uma invasão edomita, fizeram com que Acaz apelasse a Tiglate-Pileser da Assíria por socorro, (28.16). Ela não é mencionada em nenhuma outra passagem nas Escrituras, sendo agora a moderna Jimzu, alguns kms ao norte de Gezer.

GIOM (FONTE DE) (גיחון, LXX Γηων, *um turbilhão que jorra*). A mais importante das duas fontes que supria água Jerusalém, no tempo do AT. Foi Giom que determinou o local original da cidade, no monte chamado Ofel, a oeste da nascente. Pelo fato dela se situar fora dos muros



da cidade fortificada, os habitantes pré-israelitas fizeram um túnel através da rocha de Ofel, a fim de obterem proteção para o abastecimento de água, quando a cidade estivesse sitiada. Pensa-se que os homens de Davi obtiveram acesso à cidade por intermédio deste túnel (2Sm 5.6-9). O fato de Giom ter sido escolhido como um local adequado para ungir Salomão como o sucessor de Davi (1Rs 1.33,38,45) pode ter sido simbólico, do mesmo modo que Davi se tornou o mestre da cidade de Giom, assim aconteceu com Salomão. Contudo, em nenhum dos eventos, a escolha deste lugar ultrapassa sua importância cerimonial e estratégica. É surpreendente que um aqueduto tenha sido construído para tornar a água mais acessível (Is 7.3). Cerca de dois séculos e meio após a ascensão de Salomão, quando Senaqueribe atacou Judá (2Cr 32), Ezequias construiu um novo sistema de água, construindo o famoso túnel de Siloé, para prover uma maneira segura de retirar água do Giom, de dentro da área fortificada (2Cr 32.30), e fortaleceu o muro em toda sua extensão (2Cr 33.14). Nos tempos pós-exílicos, a necessidade de água cresceu, e a cidade construiu aquedutos para trazer água de outros locais mais distantes. Pôncio Pilatos também construiu ou reparou um desses aquedutos, usando os fundos do Templo.

BIBLIOGRAFIA. G. E. Wright e F.V. Filson, *The Westminster Historical Atlas to the Bible*, 2 ed. (1956), 105; K. M. Kenyon, *Jerusalem: Excavating 3000 Years of History* (1967), 15, 16, 31, 69-77.

G.G. Swaim.

GIOM (RIO) (גיחון, LXX, Γαών, um turbilhão que jorra). Um dos quatro rios, nos quais o rio do Éden se dividia após deixar o Jardim do Éden (Gn 2.10-14). Uma identificação provável do Giom inclui os rios Araxes, o Nilo, o Shatt el-Hai, o Karum e até canal da Babilônia. Todas as identificações parecem desconsiderar o fato de que o Tigre e o Eufrates, dois outros "braços", não nascem de uma fonte comum, pois a geografia atual deste local não se ajusta estritamente desta maneira. (Eclo 24.27).

G. G. Swaim

GIRGASEU (גרגשי; LXX Γεργεσαιὸν). Uma tribo cananita que aparece com freqüência em listas dos povos desalojados pelos israelitas (Gn 10.16; 15.21; Dt 7.1; Js 3.10; 24.11; 1Cr 1.14; Ne 9.8). Nenhuma indicação é dada relativa à localidade da tribo. A cidade por nome Karkisha, conhecida a partir dos textos cuneiformes hititas, tem sido sugerida como tendo o mesmo nome. Um estudioso propôs que גרגשי deveria ser entendido como "cliente (heb. גר) do (deus) Gesh", um deus sumério da luz, introduzido na Palestina em c. 2000 a. C. Provavelmente, tem a ver com o nome pessoal (e tribal?, cp. *bn grgš grgš*), o qual aparece nos textos ugaríticos desde o séc. 13 a.C.

BIBLIOGRAFIA. B. Maisler, ZAW, I (1932), 86, 87; W. F. Albright, JPOS, xv (1935), 189; C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (1965), 381, n 619.

H. A. Hoffner Jr.

GISPA. *Veja* Hasufa.

GITAIM (גתים), um refúgio próximo a Beerote, em Benjamim, mencionado em 2 Samuel 4.3, como a cidade para onde dois capitães submissos aos filhos de Saul fugiram, e em Neemias 11.33 como um dos lugares onde os israelitas habitaram após a sua volta. O nome parece ser um dual, provavelmente derivado do hebraico גת, "uma prensa de vinho". Aparentemente o segundo lugar ficava a noroeste de Jerusalém e não muito longe de Hazor, o atual Kurbet-Hazzur com o qual é mencionado. Visto que este nome seria bastante comum na região montanhosa ao norte da Palestina, pode haver dois locais diferentes envolvidos.

W. White Jr.

GITITAS. *Veja* Gate.

GITITE (גתית), um substantivo feminino, usado exclusivamente nos títulos de três Salmos, 8, 81 e 84. São possíveis três significados: pode descrever um instrumento musical feito ou usado na cidade filistéia de Gate (Js 11.22); A Targum sugere que era um tipo de melodia de Gate ou pode também se referir à palavra hebraica גת, "uma prensa de vinho" (Ne 13.15), e assim significa uma música cantada durante a vindima.

W. White Jr.

GIZONITA (גזני), aparece somente de uma lista dos poderosos guerreiros de Davi (1Cr 11.34), um termo gentílico masculino derivado do nome de um lugar antigo. É tradicionalmente compreendido

como um patronímico, mas provavelmente de uma origem cananita antiga. Esta localização é atualmente desconhecida; no entanto, o homem descrito pelo termo gizonita é apresentado em 2 Samuel 23.32 como sendo, de fato, o filho de Jasem, o que faz da atribuição geográfica de Gizom mais certa.

W. White Jr.

GIZRITAS. Forma alternativa de Gersitas.

GLOBO (גלה). Tradução da KJV, ARA e ARC dos capitéis em forma de globo, das duas colunas do Templo ("capitéis em forma de taça" NVI; "rolos dos capitéis" BJ) — Jaquim e Boaz (2Cr 4.12,13; RSV, "tigelas"). A KJV tem "tigelas" na passagem paralela (1Rs 7.41,42).

GLÓRIA

1. Terminologia
   a. Antigo Testamento
   b. Novo Testamento
2. A glória de Deus
3. A glória de Deus na criação e no homem
4. A glória de Cristo
5. Glória escatológica

1. Terminologia. a. *Antigo Testamento.* Muitas palavras como as hebraicas הדר, אדרת, הוד, שהר; e a aramaica יקרא; foram traduzidas como "glória". De fato, vinte e cinco palavras hebraicas diferentes são traduzidas na LXX por δόξα. No entanto, a palavra usada com mais freqüência é כבוד, que significa "dificuldade", "carga", "peso", "dignidade", "reputação" ou "honra". Pode ser usada para homens, para indicar que uma pessoa é um homem de peso ou de posses; ele tem riqueza, que é sua כבוד. Portanto, quando José refere-se à sua riqueza e posição no Egito, ele diz "fazei saber a meu pai toda a minha glória" (כבוד) no Egito" (Gn 45.13; cp. 31.1). José era um homem de riqueza e posição, e muito estimado no Egito, com servos e roupas que refletiam essa posição. Assim, ele podia falar desta maneira. Hamã também contou toda a glória (כבוד) de suas riquezas (Et 5.11; cp. Sl 49.16s.; Is 16.14; 17.4; 61.6; 66.11). O Templo era uma construção esplêndida e era descrito como um lugar de "fama e glória" (1Cr 22.5; cp. Is 60.7). As vestes magnificentes de Arão eram "para glória e ornamento" (Êx 28.2), e a explendidamente vestida filha do rei é "toda formosura" (Sl 45.13 ASV; cp. RSVmg.). Uma coroa (usada metaforicamente) é uma glória (Jó 19.9). Mical, filha de Saul, usou o verbo equivalente no sentido de reputação, quando sarcasticamente disse a Davi: "Que bela figura fez o rei de Israel!" (2Sm. 6.20). Ela achou que ele havia se comportado de maneira indigna (cp. Jó 29.20; Sl 4.2; Pv 21.21; Ec 10.1).

Quando usado no contexto de um reino, כבוד pode referir-se a exércitos ou pessoas. Isaías 8.7, "os rei da Assíria, com toda a sua glória", ilustra este uso, como em Provérbios 14.28; "Na multidão do povo está a glória do rei" (cp. Sl 78.61; Is 17.3; 21.16). O assombro da rainha de Sabá com o esplendor e a dignidade da corte do rei Salomão (1Rs 10.5) ilustra o que está envolvido como referência às nações. É usada com referência à natureza na frase "a glória do Líbano" (Is 60.13; cp. Is 35.2).

Em muitos casos, a palavra significa brilho, espledor. Este é especialmente o caso em Ezequiel. A visão da glória de Deus, de Ezequiel, foi caracterizada pelo brilho (Ez 1.4,14.28; 11.22s.). Considere também Êxodo 24.17, onde a aparição do Deus de Israel era como um fogo devorador. Ele era gloriosamente majestoso. Todos estes significados: "esplendor", "reputação", "dignidade", etc., podem ser combinados ao aplicar a palavra de Deus para descrever seu valor intrínseco e seu esplendor majestoso.

b. *Novo Testamento.* Κλέος, "renome", é traduzido como "glória" uma vez (1Pe 2.20 KJV, ASV, ARA, ARC; RSV "crédito"; NVI "vantagem"). Nas outras formas é usado δόξα. Esta palavra é derivada de δοκέω. "*Eu penso*". Na literatura clássica, significa "opinião" ou "reputação". A palavra portuguesa "dogma", derivada daquele termo, mantém a idéia de opinião. Δόξα é usada apenas uma vez com a idéia de "opinião" na literatura sacra e em um escrito pseudepígrafo (4 Mac 5.18). Por outro lado o significado de δόξα coincide com o uso da LXX, onde traduz כבוד. Platão usou δόξα com a idéia de um esplendor externo em oposição à realidade; mas este uso não é encontrado no NT. É usado no sentido de reputação ou fama em João 12.43; "Porque amavam mais a glória dos homens do que a glória de Deus" (cp. Jo 5.41ss.; 7.18). O uso da palavra no sentido de "fama" equipara-se à clássica "opinião". Opiniões individuais formam uma grande opinião — fama.

Muitas ilustrações podem ser dadas, onde a palavra coincide com o uso no AT de כבוד. Em Lucas 2.9 o brilho pode ser visto, "a glória do Se-

nhor brilhou ao redor deles" (cp. 2Co 3.9); a glória externa do homem em Mateus 6.29; "Salomão em toda a sua glória" (cp. 1Co 11.15, onde o cabelo da mulher é sua glória [δόξα]; a glória nacional em Mateus 4.8, "os reis da terra lhe trazem a sua glória" (cp. Ap 21.24); a glória de um evangelista em seus convertidos (1Ts 2.20).

No entanto, a palavra refere-se principalmente à revelação de Deus em Cristo. "Ele é o resplendor da glória" (Hb 1.3). João expressa esta idéia quando escreve, "e vimos a sua glória" (Jo 1.14). Ela foi vista nos milagres (2.11) e na transfiguração (2Pe 1.16s., etc.). Ele é o Senhor da glória (Tg 2.1). Em sua vida encarnada, a glória de Deus é vista. A palavra, como na LXX, indica o brilho excedente da glória divina, mas com uma referência particular ao brilho excedente da glória de Cristo. O subjetividade envolvida na "opinião" desaparece, e em seu lugar está um fato objetivo - a glória de Deus em Cristo.

2. A glória de Deus. O principal uso da palavra é para descrever a glória de Deus. Estevão resumiu as idéias do AT quando se referiu ao "Deus da glória" (At 7.2). Para Israel, a glória de Deus sobrepujara todos os outros aspectos de glória. Embora a palavra pudesse referir-se a exércitos ou riquezas, Israel não devia confiar em nada disso, mas no Senhor (Is 31.1,3; cp. Sl 20.7; 62.7). Quando Israel afastou-se de Deus, Jeremias repreendeu-os dizendo: "Houve alguma nação que trocasse os seus deuses, posto não serem deuses? Todavia o meu povo trocou a sua Glória por aquilo que é de nenhum proveito." (Jr 2.11). Yahweh é a glória de Israel. Quando ele se esquecesse Israel, ele mudaria sua honra em vergonha (Os 4.6s.). Israel insultava a glória de Deus quando fazia imagens dele (Is 42.8; 48.11). A glória pertence a Deus e ele é a glória de Israel.

Esta glória pertence a Deus intrinsicamente. A Oração do Senhor resume isto, "Tua é a glória" (Mt 6.13 RSVmg; cp. 1Cr 29.11). Não é uma característica acidental do caráter de Deus, mas uma qualidade essencial nele. Seu nome é majestoso (Sl 8.1, cp. 102.15). A glória inerente de Deus está em mente, obviamente, em referências como Salmo 29.2, "a glória de seu nome", ou como no Salmo 63.2 onde, quando Deus é contemplado, seu "poder e glória" são vistos. Outras referências são: "Exaltado é o Senhor acima de todas as nações, e a sua glória, acima dos céus" (Sl 113.4); "Grande é a glória do Senhor" (Sl 138.5); "Temerão, pois, o nome do Senhor desde o poente e a sua glória desde o nascente do sol" (Is 69.19; cp. Sl 79.9; 96.8). Quando Isaías viu a santidade majestosa de Deus, os serafins também disseram "Toda a terra está cheia da sua glória" (Is 6.3). A glória de Deus é tão majestosa que, ver sua face, é morrer (Êx 33.20) e é considerado extraordinário que qualquer pessoa visse seu rosto e vivesse (Gn 16.13; 32.30; Dt 4.33; 5.24; Jz 6.22s.). Paulo escreve sobre a "glória do Deus incorruptível" (Rm 1.23). A glória de Deus é tamanha que, se lhe for tirada, ele deixa de ser Deus. A glória do homem — riqueza, reputação, etc. — pode ser-lhe tirada, mas ele continuará a ser homem; entretanto Deus não pode ser Deus sem a sua glória. Por esta razão, ele tem ciúmes dela; o homem não deve violá-la. O propósito de Deus é que o homem e toda a criação rendam glória a ele. O homem não deve gloriar-se em sua sabedoria, força ou riquezas, mas antes em conhecer o Senhor (Jr 9.23s.). "Aquele que se gloria, glorie-se no Senhor" (1Co 1.31). Espera-se que o homem anuncie as excelências de Deus (1Pe 2.9 ASV). Isto é bem resumido no Breve Catecismo de Westminster; "O fim principal do homem é glorificar a Deus". O homem não deve tomar para si a glória que pertence a Deus.

Tão pouco o homem deve atribuir a glória de Deus a ídolos. "A minha glória, pois, não darei a outrem, nem a minha honra, às imagens de escultura" (Is 42.8; cp. 48.11; cp. Rm 1.23). Calvino mostra que, no decálogo, Deus ordenou adoração exclusiva no primeiro mandamento, proíbe culto a imagens no segundo. A proibição surge de uma preocupação pela glória de Deus — glória de tal natureza que nenhuma forma terrestre pode ser dada a ela (Dt 4.15); ela não pode ser representada por um ídolo. Calvino diz que "assim que qualquer forma é atribuída a Deus, sua glória é corrompida por uma mentira ímpia". Isaías foi direto neste ponto (cap. 40ss.). Ele pergunta: "Com quem compareareis a Deus? Ou que coisa semelhante confrontareis com ele?" (Is 40.18). Então ele mostra a loucura de representar uma pessoa tão gloriosa através de uma imagem (cp. Is 41.7; 44.9ss.; 46.5ss.). Paulo fala do mesmo modo aos atenienses (At 17.29): "Sendo, pois, geração de Deus, não devemos pensar que a divindade é semelhante ao ouro, à prata ou à pedra, trabalhados pela arte e imaginação do homem". A glória de Deus é o próprio Deus, e como tal não pode ser representada por nenhuma imagem humana, nem precisa de tal imagem para glorificá-lo — de fato, ao tentarmos representá-lo o desonramos.

Uma vez que a glória de Deus é ele essencial e inerentemente, a ênfase principal das Escrituras está na glória em sua manifestação. Elas descre-

vem a auto-revelação do ser e do caráter de Deus. Isaías resume este ponto, "Dispõe-te, resplandece, porque vem a tua luz, e a glória do Senhor nasce sobre ti" (Is 60.1). Quando Moisés pediu para ver a glória de Deus, foi-lhe dito: "Farei passar toda a minha bondade diante de ti e te proclamarei o nome do Senhor" (Êx 33.18ss.). Isaías usa frase comovente "A glória da sua majestade" (Is 2.10,19,21). Ele tinha em mente uma revelação assustadora do próprio Deus. Em Números 14.22, a revelação da glória de Deus é associada aos sinais no Egito. Algumas citações mostrarão o peso que revelação da glória recebe entre os teólogos: "A glória de Deus é, desta maneira, de fato o termo usada para expressar o que nós podemos compreender, originalmente pela visão, da presença de Deus na terra" (A. Richardson). "A glória de Deus é quando nós sabemos o que ele é." (Calvino). Bengel escreve mais sucintamente e contudo mais claro, "A glória é a Divindade manifesta".

Exemplos específicos da aparência da glória de Deus podem ser considerados agora. Quando Moisés recebeu a lei no Sinai, "e o aspecto da glória do Senhor era como um fogo consumidor no cimo do monte, aos olhos dos filhos de Israel" (Êx 24.16-18; cp. Dt 5.24). A glória foi também manifesta na nuvem que acompanhava Israel, e particularmente quando esta nuvem era associada ao Tabernáculo e ao Templo. A tenda devia ser santificada pela glória de Deus (Êx 29.43); quando o Tabernáculo foi levantado, "a nuvem cobriu a tenda da congregação, e a glória do Senhor encheu o tabernáculo" (Êx 40.34ss.; cp. Lv 9.6,23). A nuvem da glória era tão impressionante que Moisés não pôde entrar no Tabernáculo. O mesmo fenômeno apareceu no Templo (1Rs 8.10s., onde a nuvem e a glória são novamente equiparadas, cp. 2Cr 5.13s., Ez 44.4). Em 2 Crônicas 7.1s., o fogo e a glória do Senhor são associados (cp. Êx 40.38; Lv 9.23s., Nm 9.16; Ez 43.2,4,5 ; Zc 2.5).

A nuvem de glória também apareceu para vingar e proteger os servos de Deus, especialmente Moisés e Arão. Quando os israelitas murmuraram pela escassez de provisão, a glória de Deus apareceu em uma nuvem (Êx 16.7,10). O mesmo ocorreu quando eles corriam perigo por causa do relatório dos espiões (Nm 14.10). Em Cades, o povo murmurou por causa da falta de água, e a glória de Deus apareceu (20.6); manifestou-se também para resolver o problema na disputa com Coré, Datã e Abirão (16.19ss.). No NT, uma luz brilhante deteve Saulo de Tarso em seu caminho para Damasco para perseguir os seguidores de Cristo (At 9.3; 22.6). A morte dos filhos de Arão (Lv 10.2s.) pode ser considerada como Deus vindicando sua glória no santuário (cp. Is 2.10,19,21). Deus manifesta-se pessoalmente no julgamento e reduz a pompa, o orgulho e a rebelião dos homens ao nada; ao fazê-lo, ele protege seus servos. Ao ter ciúmes de sua própria glória e honra, ele cuida também do bem-estar de seu povo, e é deste modo agradável que a glória de Deus aparece na história de seu povo.

Freqüentemente é dada atenção ao modo até certo ponto físico pelo qual a glória de Deus é mencionada no AT. Alguns exemplos disso são a nuvem e o fogo, já citados, e a visão de Deus concedida a Moisés (Êx 33.18ss.; 34.5ss.) na forma de uma teofania palpável. Os israelitas viram a sua glória (Dt 5.24s.). Ezequiel é especialmente notável neste aspecto; sua visão da glória de Deus teve muitas características físicas; ele nos dá uma vívida descrição da "aparência da semelhança da glória do Senhor" (Ez 1.28), o que deixa isso claro. Ele a descreve de muitas maneiras, como o fenômeno resplandecente parecido com o arco-íris (Ez 1.28; cp. 3.12ss.; 3.23; 8.4; 9.3; 10.4; 10.18ss.; 11.22s.; 43.2). Uma manifestação física também está envolvida na visão de Isaías (Is 6.1ss.; cp. Jr 17.12).

Muita ênfase também pode ser colocada nesta evidência, por assim dizer, que o Deus dos hebreus era um ser físico. Quando Ezequiel descreveu a glória de Deus, ele estava descrevendo algo que ele viu em uma visão, não considerando Ezequiel 39.21. A visão teria uma forma tangível — não pode ser de outra maneira — porque não é uma idéia abstrata, mas uma revelação concreta. Isto não significa que algo físico estava presente. Para os hebreus, em todo o caso, Deus não era absolutamente uma abstração, mas alguém com quem eles podiam ter contato, e termos antropomórficos eram inevitáveis. Os hebreus, no entanto, não o viam como humano, ou em forma ou gestos terrenos. Tomando as Escrituras como um todo, tais conceitos físicos são contrabalançados por idéias éticas que se referem à glória de Deus. Isaías 6 é uma visão concreta, mas a reação do profeta não é meramente de temor à santidade majestosa de Deus, mas de humildade diante de seus atributos morais. Ezequiel também conecta a glória ao julgamento (39.21); ela é associada à justiça no Salmo 97.6, "Os céus anunciam a sua justiça e todos os povos vêem a sua glória" (cp. Is 40.4; 60.1ss.). Paulo resume o pecado como a destituição da glória de Deus (Rm 3.23; cp. Rm 1.23; 3.7; 5.2; 2Co 3.18). Efésios 1.17 descreve os atos de Deus, o Pai da glória, no reino da sabedoria e do entendimento. Seria um erro associar esta palavra primeiramente ao físico.

Ele se esforça para descrever o Deus indescritível e termos humanos são inevitáveis, mas não é um conceito escriturístico equilibrado para dizer que em Ezequiel, ou em qualquer outro lugar, a glória é vista exclusivamente como algo físico.

Porque a glória de Deus está muito mais envolvida em sua auto-revelação, o homem não pode ignorar a revelação nas Escrituras em si, que é "uma luz que alumia em lugar escuro" (2Pe 1.19s.). Uma vez que a revelação mais gloriosa está em Cristo, o conhecimento mais antigo desta revelação encontra-se nas Escrituras. A palavra "glória" abrange todo o conhecimento bíblico de Deus.

3. A glória de Deus na criação e no homem. A glória do Senhor aparece na criação assim como também em teofanias. A revelação em si pressupõe a existência do mundo para o qual a revelação é feita. Para receber esta revelação o mundo deve ter algum valor. Um aspecto da glória de Deus diz respeito à criação. Os Salmos 8; 148 e 150 vêem a natureza toda louvando a Deus (cp. Sl 29.1s.; 104.31). Tudo glorifica a Deus. O Salmo 19.1ss. expressa essa idéia muito bem, "Os céus proclamam a glória de Deus e o firmamento anuncia a obra de suas mãos.", assim também fez o Salmo 29.9, "A voz do Senhor faz dar cria às cervas, e desnuda os bosques; e no seu templo tudo diz: Glória!" Paulo tem a mesma concepção em mente em Romanos 1.19ss.. Embora até mesmo "o seu eterno poder como também sua própria divindade" sejam óbvios na natureza, os ímpios e os homens idólatras desonram a sua glória. Corpos celestiais e terrestres, cada um tem sua própria glória distinta (1Co 15.40). A glória de Deus é evidente na natureza e na história do mundo.

Atualmente, muitos aspectos da natureza parecem estar contra a glória de Deus. Os homens concentram-se na natureza e se esquecem de Deus, ou encontram um dos desajustes da natureza e amaldiçoam a Deus. A doença na natureza é uma conseqüência do pecado do homem (Gn 3.17). Enfim isto será removido e "a terra se encherá do conhecimento da glória do Senhor, como as águas cobrem o mar" (Hb 2.14; cp. Nm 14.21; Sl 72.19; Is 6.3). A natureza, animada e inanimada, incluindo o homem, um dia dará a glória devida a Deus. Então "a glória do Senhor se manifestará, e toda a carne juntamente verá" (Is 40.5; cp. Lc 3.6).

No que se refere mais particularmente ao homem, a palavra כבוד é usada em algumas passagens do AT para descrever o ego do homem, ou a alma. Jacó assim a usa, "No seu conselho, não entre minha alma; com o seu agrupamento, minha glória (דבדי) não se ajunte;" (Gn 49.6). A LXX traduz a palavra como "fígado" aqui, dando a pontuação vogal como *Kebedi* "fígado" ao invés de *kabodi* "glória". Alguns sugerem que esta tradução deveria ser seguida, devido a tendência do hebraico em usar os órgãos do corpo para descrever experiências psicológicas. No entanto, enquanto a LXX apóia esta tradução aqui, outros casos não o faz, mas usa o termo δόξα (*veja* Jó 29.20; Sl 4.2 KJV; 7.5 LXX; 16.9 ASV; 30.12; 57.8; 108.1). Estas passagens são poéticas e tais usos são esperados. Ao mesmo tempo, esta não é uma licença poética; a grande verdade é mantida. O homem é feito à imagem de Deus, possuindo uma glória que o distingüe dos animais. Ele é "a imagem e glória de Deus" (1Co 11.7). O uso poético aponta para a glória do homem.

Na criação, o homem glorificou a Deus. Mesmo incluindo o homem, Deus poderia dizer que a criação era boa (Gn 1.31). O homem estava destinado a glorificar a Deus, e a princípio o fez. Ele verdadeiramente exaltou a Deus na criação, dando a ele a glória devida ao seu nome (Sl 96.8, cp. 66.2). Este ainda continua sendo o dever do homem, no entanto, ele cumpre isto de forma insuficiente. O caso da cura do samaritano leproso (Lc 17.18) ilustra isto. O conselho (embora hipocritamente dado) em João 9.24, "Dá glória a Deus", é ainda uma prática correta. As considerações seguintes deixam claro que glorificar a Deus abrange toda a vida. Os cristãos devem receber uns aos outros "para a glória de Deus" (Rm 15.7). A fala e o ministério do cristão devem ser "para que, em todas as coisas, Deus seja glorificado, por meio de Jesus Cristo" (1Pe 4.11). Toda a vida deve ser para a sua glória (1Co 10.31). Nossos corpos devem ser mantidos puros para a sua glória (6.20; cp. Fl 1.20). O dever do homem é cumprido no crente que está sendo transformado "de glória em glória (2Co 3.18). Na terra eles refletem favoravelmente a honra de Deus (Ef 1.6; 1Pe 2.9).

Embora a obrigação do homem seja glorificar a Deus, é possível que o homem torne-se um grande rebelde e tome para si o que na realidade pertence a Deus. Calvino, ao citar Jeremias 9.23s. e 1 Coríntios 1.29, diz que "Nós nunca o glorificamos verdadeiramente até que tenhamos descartado completamente nossa própria glória... aquele que gloria-se em si mesmo gloria-se contra Deus". Isto resume perfeitamente o que o Senhor diz sobre o pecado de receber a glória um do outro (João 5.41ss.). Ao glorificar a Deus, a auto-ostentação deve ser excluída (Rm 3.27; Ef 2.8s.). O todo problema com o homem, desde a queda, é sua

tentativa de tornar-se como Deus (Gn 3.5), e como resultado disso ele não cumpre o seu verdadeiro destino. Ele destrói a sua glória quando é um rebelde. O homem é verdadeiramente glorioso somente quando ele vê Deus como Deus e o homem como homem.

4. A glória de Cristo. Enquanto o homem fracassou em glorificar a Deus, Cristo glorificou seu Pai completamente, de modo que no fim de sua vida terrena ele pôde dizer: "Eu te glorifiquei na terra, consumando a obra que me confiaste para fazer" (Jo 17.4). Ele fez o que homem algum jamais fez; ele glorificou Deus em tudo o que ele foi, disse e fez (cf. Hb 2:6ss.).

O Israel do AT esperava que o Messias fosse glorioso. Nas peregrinações pelo deserto eles possuíam um olhar para o futuro. O Tabernáculo deveria ser santificado pela glória do Senhor, quando fosse edificado (Êx 29.43). Este olhar para o futuro esteve presente em toda a história de Israel; nenhuma das realizações religiosas era definitiva; mas estava por vir. Isto encontra-se exemplificado nas Escrituras: "Criará o Senhor, sobre todo o monte de Sião e sobre as suas assembléias ...; porque sobre toda a glória se estenderá um dossel e um pavilhão" (Is 4.5); "recorrerão as nações à raiz de Jessé...; a glória lhes será a morada" (10.11); "...quando o Senhor dos Exércitos reinar no monte Sião e em Jerusalém; perante os seus anciãos haverá glória" (24.23); "A glória do Senhor se manifestará, e toda a carne a verá, pois a boca do Senhor o disse." (40.5). Tais desejos e esperanças encontram a realização na encarnação ou na parousia do Messias.

A glória de Cristo existia antes da encarnação, visto que ele era preexistente. Cristo (Jo 17.5) refere-se à glória que ele tinha antes da criação do mundo (cp. v. 24). 2 Coríntios 8.9 refere-se à sua riqueza, e Filipenses 2.6, a ele existir "em forma de Deus". Esta deve ter sido uma glória particular, totalmente separada de qualquer atividade na revelação.

João 1.14, "E o Verbo se fez carne, ...e vimos a sua glória", associa a glória à vida encarnada, que glorificava completamente a Deus, e que também foi cheia de sua glória pessoal. Ele glorificou a Deus ao fazê-lo conhecido (Jo 1.18; 17.4,6). Westcott, ao comentar sobre João 2.11, observa com relação ao quarto evangelho: "Ele representa a vida totalmente humana de Cristo, sob sua verdadeira condição de desejo e sofrimentos, e dos conflitos e pesares externos, como uma manifestação contínua e consciente da glória Divina".

É também importante considerar a glória Shekinah, que é freqüentemente associada a ἐσκηνῶσεν: "habitou", ou "tabenaculou" (Jo 1.14; cp. Ap 21.3). A palavra *Shekinah* é derivada do hebraico שכן, "habitar", e é usada para a presença de Deus entre os homens. A palavra não é uma tradução direta de כבוד, com exceção uma vez na Targum (Zc 2.9), mas na LXX, δόξα é a tradução tanto de שכן como de כבוד. Alguns usaram esta palavra para evitar qualquer localização de Deus. As Targuns rabinos disseram que a face de Moisés ficou brilhante por que ele compartilhou a *Shekinah*. A idéia no AT pode também ser associada à nuvem que cobriu (ἐπισκιάζειν) a Cristo na Transfiguração, quando uma voz veio da magnífica glória (2Pe 1.17; cp. Lc 2.9; At 7.2; Rm 9.4). "E sobre ela, os querubins de glória, que com a sua sombra, cobriam o propiciatório" (Hb 9.5) também transmite esta idéia.

A glória de Cristo, embora sempre presente, foi totalmente encoberta na encarnação. Ela manifestou-se em milagres (Jo 2.11; 11.40) e palavras de sabedoria, mas "nenhuma beleza víamos, para que o desejássemos" (Is 53.2). Para muitos ele era apenas um carpinteiro. Paulo sustenta que, porque nenhum dos governantes deste mundo reconheceram Cristo pelo o que ele era, eles o condenaram à morte (1Co 2.8). Ele foi crucificado em fraqueza (2Co 13.4). A glória estava lá, mas o deus deste mundo cegou os homens para que eles olhassem somente para a sua condição humana e não para "iluminação do conhecimento da glória de Deua na face de Cristo". (2Co 4.4,6; cp. Hb 1.3); o mesmo ainda acontece.

O único momento onde a sua glória tornou-se completamente visível foi na Transfiguração (Mt 17.1ss.; Mc 9.2ss.; Lc 9.28ss.; cp. 2Pe 1.16ss.). A nuvem, o símbolo da presença divina, veio sobre os discípulos e Jesus, e sua grande glória foi vista em seu rosto e em seus trajes. A Transfiguração não consta do livro de João, pois João olha além da aparência externa e vê a vida inteira e morte de Cristo como uma demonstração contínua da glória de Deus. A glória de Cristo foi também vista depois de sua ascensão, na revelação a Estevão (At 7.55s.; cp. 6.15), e na visão que converteu Saulo de Tarso (At 9; cp. At 22; 26). Todos os homens devem honrar o Filho como honram o Pai (Jo 5.23). Para isso, é preciso que vejam a sua verdadeira glória. Os remidos no Senhor a vêem e no céu eles o glorificam como deveriam (Ap 5.12s.).

É mais fácil ver a glória de Cristo em seus milagres e na transfiguração do que na sua morte humilhante; ainda que este acontecimento tenha

sido a coroação de sua glória terrena. Ele não fez isso como uma vítima desamparada, mas como "um ser vitorioso em sua coroação". Seus sofrimentos foram uma entrada para a sua glória (Lc 24.26). Muitos outros versículos referem-se à glória da cruz. Por exemplo, "É chegada a hora de ser glorificado o Filho do homem" (Jo 12.23s.), e, "é chegada a hora; glorifica o teu Filho" (Jo 17.1; cp. Lc 9.31; Jo 7.39; 12.16; 13.31s.; 17.4). Em Hebreus 2.9 ele é descrito como um ser "coroado de glória e de honra", por causa dos sofrimentos da morte", e em Apocalipse o Cordeiro morto é visto como digno de glória (Ap 5.12). O Evangelho, que concentra-se na cruz, mostra as riquezas de sua glória (Cl 1.27; cp. Ef 1.18). Paulo gloria-se na cruz (Gl 6.14). A cruz não aumentou a sua glória pessoal; mas foi uma realização gloriosa de uma pessoa já perfeitamente gloriosa.

Depois de sua morte veio a glória de sua ressurreição e ascensão; elas estão envolvidas na glória que seguiu a sua morte (Lc 24.26). Deus glorificou-o através de sua ressurreição e ascensão. Ele ressurgiu dos mortos pela glória de Deus Pai (Rm 6.4). Depois de ser ressurreto, Deus deu glória a ele (1Pe 1.21). Ele foi levado em glória (1Tm 3.16) e está agora na glória à direita de Deus (At 7.55s.; cp. Mc 16.19; At 2.33; 3.13; 3.21; 1Co 15.27; Ef 1.20; Fl 2.9ss.; Hb 1.3s.). Enquanto sua vida inteira foi gloriosa, a ressurreição e a ascensão justificaram todas as suas afirmações e cobriu com glória a vitória da cruz. Esta glória não era nova, mas uma retomada da glória que ele possuía antes da encarnação (João 17.5,24).

5. Glória escatológica. As mais antigas concepções e esperanças estão reunidas na palavra glória quando é usada escatologicamente. A era do NT é a última hora (1Jo 2.18) e é, em muitos casos, o cumprimento dos anseios escatológicos do AT. A glória do Senhor foi verdadeiramente revelada (Is 40.5, cp. Sl 97.6; 102.16; Is 24.23; 58.8; 59.19). O NT aceita isto e aplica a Cristo, mas também contém seus próprios anseios escatológicos. Romanos 8.18ss. descreve os anseios pela libertação e glorificação da natureza. Em 1 Coríntios 15 e 1 Tessalonicenses 4.13ss. encontra-se a esperança da glória proeminente em vista (cp. Cl 1.27).

A glória futura de Cristo recebe uma ênfase escatológica maior. Ele virá "na glória de seu Pai", (Mt 16.27; Mc 8.28; Lc 9.26). Ele virá sobre as nuvens com "poder e grande glória" (Mt 24.30; Mc 13.26; Lc 21.27). Ele se assentará em seu glorioso trono (Mt 19.28; 25.31; cp. Dn 7.13s.). Até mesmo quando os seus ensinamentos a respeito da cruz frustravam os discípulos, os filhos de Zebedeu viram sua glória futura (Mc 10.37). A glória que foi sempre sua, não será mais escondida; ela será revelada (1Pe 4.13; cp. Tt 2.13).

Popularmente, o céu é tido como glória. A idéia ausente nas Escrituras, "ele recebeu não está de Deus Pai, honra e glória, quandopela Glória Excelsa lhe foi enviada a seguinte voz" (2Pe 1.17). O Salmo 73.24 refere-se a ser recebido na glória; no céu nós veremos a glória de Cristo (Jo 17.24).

O futuro do cristão pode ser considerado como a restauração da δόξα perdida com sua queda. O homem deve ter ficado radiante com a glória de Deus quando a imagem divina não foi diminuída (Gn 1.31). Esta idéia é também refletida no Salmo 8.5ss., onde o homem é visto e coroado com glória e honra. O ideal é, sob as condições presentes, realizado somente em Cristo (Hb 2.5ss.); para o homem, em Cristo, há a palavra, "mas agora ainda não vemos que todas as coisas lhe estejam sujeitas" (v. 8), a idéia de que será visto no devido curso. As Escrituras, em outro lugar, colocam esta questão de uma forma mais clara, mostrando que o homem terá a sua glória restituída. Cristo é a verdadeira imagem de Deus (2Co 4.4; Cl 1.15) e mesmo agora estamos "sendo transformados de glória em glória, na sua própria imagem", (2Co 3.18). Cristo está em nós como a esperança da glória (Cl 1.27). Por fim, o homem redimido será conformado a esta imagem (Rm 8.29). Eles serão semelhantes a ele (1Jo 3.2) e ficará satisfeito em ver sua semelhança (Sl 17.15). Nossos corpos serão como seu corpo glorioso (Fl 3.21). Teremos um novo corpo escatológico (1Co 15.42s.). O cristão, tendo tido sua glória restaurada, se tornará o que originalmente deveria ser. O sábio brilhará (Dn 12.3). Ele compartilhará da herança gloriosa (Ef 1.18). As riquezas da glória de Deus serão mostradas em nós (Rm 9.23). Cristo será glorificado em seus santos (2Ts 1.10). Coroas serão dadas naquele dia (2Tm 4.8; cp. 1Pe 5.4). Seremos manifestos "com ele em glória" (Cl 3.4). A palavra que resume o estado final do crente é "glorificação".

BIBLIOGRAFIA. J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (1559, 1949 ed.), I, 90-92, II, 68-70,273; W. Sanday e A. C. Headlam, *Epistle to the Romans*, ICC (1907 ed.), 84, 85; B. F. Westcott, *The Gospel according to St. John* (1908), 100, 101; I. Abrahams, *The Glory of God* (1925); L. H. Brockington, "The Presence of God, a Study of the Use of the Term "Glory of Yahveh", "ET, LVII (Out. 1945), 21-25; E. G. Selwyn, *The First Epistle of Peter* (1949), 250-258; A. M. Ramsey, *The Glory of God and The Transfiguration of Christ* (1949); W. H.

Rigg, *The Fourth Gospel and its Message for Today* (1952), 46-80; W. Hendriksen, *The Gospel of John* (1959 ed.), 85-89; E. Brunner, *The Christian Doctrine of God* (1962 ed.), 285-287; A. Richardson , *An Introduction to the Theology of the NT* (1962 ed.), 64-67; B. Ramm, *Them He Glorified* TDNT, II (1964), 233-255; L. H. Brockington, "Presence", RTWB (1965 ed.), 172-176; R. H. Preston, "Transfigure, Transfiguration", RTWB (1965 ed.), 267-269.

M. R. Gordon

GLORIAR-SE (GABAR-SE) (הלל, *jactar-se, ser jactancioso*; piel *hillēl, louvar*; καυχάομαι, gloriar-se, jactar-se).

Outras palavras gregas e hebraicas que trazem essa conotação, assim como as idéias correlatas de "glorificar, adorar, elogiar, bendizer", são: אמר, פאר, ברד, ידה, δοχάζω, αἰνέω, εὐλογέω, (ἐξ) ομολογέω. A idéia de "gloriar-se" pode ser usada tanto em um sentido positivo quanto negativo; e.g. *kauchaomai* aparece principalmente em Paulo, que fala de jactar-se ou gloriar-se no homem, no Senhor, na lei, em si mesmo, etc. Para a ênfase negativa, cp. Salmo 10.3; Romanos 2.17; 2 Timóteo 3.2 (jactanciosos). Para o sentido positivo, cp. Salmo 44.8; 2 Coríntios 7.14. Um dos pecados dos fariseus era sua auto-justiça jactanciosa, pois "confiavam em si mesmos, por se considerarem justos, e desprezavam os outros" (Lc 18.9-14; cp. Is 42.8; Jr 9.23,24; 2Co 10.12,17,18; Ef 2.8,9).

K. L. Barker

GLOSSOLALIA. *Veja* Línguas, Dom de.

GLUTÃO, GLUTONARIA, GULOSO. (זלל, *leve, sem valor*). A lei por meio da qual um pai e uma mãe acusam seu filho de conduta digna de morte (Dt 21.21); o vício repreendido (Pv 23.21). Estas palavras eram repetidas para dar mais ênfase (Pv 23.20; 28.7). Em grego φάγος, "aquele que come", ou seja "demais" (Mt 11.19; Lc 7.34). As referências em Mateus e Lucas eram acusações feitas contra Jesus. Em Tito 1.12 lemos "ventres glutões preguiçosos", a ASV tem "glutões", RSV, NEB "glutões preguiçosos"; ARA "ventres preguiçosos".

E. Russel

GNOSTICISMO. um termo derivado do grego γνῶσις, conhecimento, e aplicado de modo variado a movimentos dentro, ou relacionados ao Cristianismo primitivo.

1. Conotações. Até muito recentemente o termo era geralmente aplicado de forma coletiva à maioria daqueles movimentos do 2º séc., que se denominavam cristãos, ou que em grande medida, tomavam emprestado das fontes cristãs, mas que foram rejeitados pela principal corrente da tradição cristã (representada em pais como Irineu, Hipólito e Epifânio). Nenhum dos pais ou dos próprios grupos, no entanto, aplicam o título neste sentido, os primeiros usaram-no somente para certos grupos e indicavam simplesmente todas "as heresias", o último uso foi o nome distinto de um grupo em particular. Há, contudo, algumas características comuns, entre elas uma preocupação dominante para com o conhecimento. Uma vez que estas características comuns (indicadas abaixo) aparecem em algumas outras formas de religião helênica contemporânea, e visto que esta preocupação para com o conhecimento é evidente no NT, há atualmente uma tendência para usar este termo de forma mais ampla. Alguns empregam este termo para qualquer forma de ensino dualista com princípios nitidamente opostos de bem e mal, que oferece o conhecimento como uma chave para a luta, e outros o aplicam ao mito do redentor supra mundano encontrado em algumas formas de religião helênica, aparentemente derivadas de fontes orientais, provavelmente iranianas. A partir de diferentes pontos de vista, portanto, o termo tem sido aplicado à seita de Qumrã, a Paulo, ao quarto evangelho e aos pais alexandrinos. Parece ser melhor, no momento, utilizarmos o termo para movimentos cristãos e pós-cristãos do 2º séc., sem prejudicar a questão de seu significado para as origens cristãs.

2. As características comuns do Gnosticismo. Qualquer pessoa que ler os livros de Irineu ou Hipólito contra as heresias ficará chocada com a ampla variedade destes movimentos; há sistemas gnósticos que testam as exigências intelectuais, outros que confiam em algo que não faz sentido e em truque de prestidigitador. Há líderes gnósticos que são (de modo muito relutante) acéticos magnânimos, e outros que são charlatões desenfreados. Todavia, todos eles oferecem conhecimento — e de uma forma ou grau que não pode ser encontrado fora de seus ensinamentos. Esta preocupação com o conhecimento une a mais alta e a mais baixa forma de gnosticismo. Em suas formações mais baixas, o conhecimento oferecido diz respeito simplesmente

ao poder e aos segredos do futuro — os mesmos tipos de coisas para as quais as pessoas consultavam astrólogos e videntes, entretanto colocando num ambiente religioso. Nas formas mais elevadas, refere-se à especulação abstrata, atracando-se com problemas que eram obstáculos para os pagãos instruídos: como surgiu o bem e o mal no mundo, e como eles se relacionam com Deus? Às vezes, também, é o conhecimento especial sobre Jesus que é proferido, como a base do secreto, fontes rigorosamente guardadas. O conteúdo essencial do conhecimento, oferecido em muitos dos sistemas que conhecemos, está resumido em uma passagem preservada em Clemente de Alexandria: "quem fomos, o que devemos nos tornar, o que fomos, onde fomos colocados, para onde nos apressamos, de que somos redimidos, o que é o nascimento, que é renascimento" (*Excerpta es Theodoto* 78.2). Nisto está implícito o pensamento da alma individual que entra no mundo vindo do lado de fora e passa por ele: e o gnóstico busca a chave tanto para as origens do mundo mal quanto para a salvação dele.

O conhecimento e a salvação eram palavras-chave de muitas religiões do 2º séc.: isto era o que as pessoas queriam das religiões de mistério e explica sua popularidade contemporânea. Os mestres gnósticos procuravam responder a estes anseios de um modo que fosse tanto cristão quanto compatível com as suposições básicas sobre Deus e o mundo sustentado pela maioria das pessoas daqueles dias. Estas suposições podiam ser formadas pela filosofia, mitologia ou astrologia contemporâneas; e em sistemas gnósticos diferentes estes fatores aparecem em graus diferentes. O que eles têm em comum é o desejo de serem contemporâneos.

Não havia nada peculiarmente gnóstico nas suposições comuns: estas podem ser encontradas, por exemplo, no escritor anti-cristão Celso, a quem ninguém podia referir-se como gnóstico. Celso acreditava que Deus é tão totalmente transcendente que ele não pode ter nenhum contato direto com o mundo; que a matéria é inerentemente má e não pode ter nenhum contato com Deus; e que os homens, ou pelo menos alguns homens, têm dentro de si uma centelha do divino que está agora encarcerada na prisão material do corpo. O homem é, assim, uma criatura de origem mista, uma mistura de incompatibilidades. (*Origenes*, *Contra Celsum*, passim). É por estas razões que Celso considera o Cristianismo auto-condenável: a reivindicação de que Deus tornou-se homem é impossível, uma vez que Deus e a matéria não podem se misturar. (Os mitos antigos falavam de deuses aparecendo em formas humanas: ninguém sugeriu que eram humanos enquanto nestas formas.). Os gnósticos, contudo, estão tentando ajustar as suposições de Celso com a proclamação cristã. Não surpreendentemente, ambos devem doar algo: as proporções, e assim o grau de aproximação do Cristianismo tradicional, varia em sistemas diferentes. Em alguns, como o sistema de Valentino, (que foi um sério candidato ao bispado em Roma), uma confissão cristã um tanto ortodoxa poderia ter sido feita, embora houvesse pouco espaço para ela no sistema em si; em outros, como (aparentemente) a seita ofita, toda a pretensão de dar continuidade à principal corrente do Cristianismo foi deixada de lado, embora isto não impeça empréstimos, em grande escala, da Bíblia e da tradição cristã. E, obviamente, os movimentos evoluíram e mudaram; Basílides, por exemplo, parece ter sustentado um ponto de vista cristão ortodoxo razoável (Hipólito *Refutation* 7.26); mas em cinqüenta anos, Irineu nos diz que os seguidores de Basílides acreditavam que Jesus nunca fora crucificado. (*Against Heresies* 1. 19.11s.).

Quanto ao movimento como um todo, contudo, podemos dizer: (a) Ele é racionalista. Está buscando responder perguntas que estão fora do escopo do AT e das testemunhas apostólicas, e fazer suposições inteiramente não-bíblicas. (b) Ele é místico, no sentido de buscar a identificação com e a absorção no divino (*veja*, por exemplo, a liturgia ofita espetacular por Origenes citada pela Origem, *Contra Celsus* 6.31). (c) Ele é mitológico, empregando um sistema de mitologia para expressar a verdade, como um suprimento essencial para (ou, em alguns casos, substitui) a tradição bíblica.

3. O ponto crucial do Gnosticismo. O choque entre as suposições cristãs e as gregas chamou a atenção para a origem do mal no mundo. Para aqueles que csontruíam sobre as suposições gregas, isto poderia ser formulado da seguinte forma: Como a alma originalmente divina tornou-se encarcerada na matéria, e como ela pode fugir? Para os mestres que acreditavam no amor e na bondade de Deus, isto propõe problemas particulares. A resposta mais comum é dar um esquema mitológico, no qual a redenção torna-se um drama encenado entre as forças cósmicas — "os principados e potestades" do NT — as forças astrais em muitas das religiões contemporâneas.

4. A revisão da teologia cristã. A tradição cristã central, representada nos apóstolos, manteve as características peculiares da fé judaica,

da qual originou-se: monoteística, histórica, escatológica, ética e exclusivae. O Redentor continuou a ser chamado de "Cristo", uma tradução direta do hebraico "Messias". A preocupação judaica com as intervenções de Deus na história humana foi conservada e ampliada — a pregação concentrando-se de fato, nos eventos históricos da vida, morte e ressurreição de Jesus. Embora a lei tenha sido abandonada, a idéia de um compromisso moral diretamente observada por Deus permaneceu. A crença, peculiarmente judaica na ressurreição e no julgamento final, foi conservada e as Escrituras judaicas continuaram a ser lidas. Embora a idéia de um povo de Deus, definida pela descendência física, desapareceu, a solidariedade de um único "Israel de Deus", em continuidade ao Israel do AT significava a consciência contínua de uma única comunidade adoradora, uma "terceira raça" ao lado dos judeus e dos gentios. A reformulação gnóstica foi obrigada a chocar-se com todos estes elementos.

a. *A doutrina de Deus.* Deus é concebido como afastado de toda a criação material. Esta fenda é preenchida por uma hierarquia de seres intermediários, em uma ordem descendente de magnitude. Estes são eões, geralmente unidos em pares de sizías (geralmente macho e fêmea), e são chamados coletivamente de "o *pleroma*" (plenitude). O mais antigo pode ser o resultado do ato criador de Deus; os outros emanam dele. Há mitos diferentes quanto à origem de nosso mundo; mas todos concordam que foi um erro, um acidente, a obra de um ser ignorante ou a brincadeira de um anti-deus. Uma imagem do universo material é aquela do aborto auto-gerado por um desejo desordenado de um eão fêmea (*Sophia* "sabedoria"); e alguns sistemas tentam reconciliar esta concepção com passagens como João 1.3, descrevendo o Logos na criação como dando forma ao aborto disforme, o qual, desta forma, combina com os princípios de bem e mal. Em outros sistemas, do qual o mais influenciável foi o de Marcião, a criação é obra de um Demiurgo, uma divindade inferior.

b. *O Antigo Testamento.* Claramente este esquema não reflete o Deus Criador/Vingador do AT. Conseqüentemente, mestres como Cerdo e Marcião abandonam francamente o AT, e consideram-se como libertando a Igreja dos grilhões dos judaizantes. Uma vez que uma pessoa consegue realmente ser radical com o AT sendo realmente radical com o NT, muitos dos que desejaram manter contato com os escritos apostólicos foram forçados a tentar acomodar o AT. Uma longa e cuidadosa carta da teologia valentiniana de Ptolomeu (em Epifânio, *Panarion* 33) oferece uma divisão tripartida do AT: parte é de Deus, parte de Moisés agindo como um legislador; parte era dos anciãos; parte é eterna, ainda que incompleta; parte era temporária e agora está abolida; parte é simbólica, e agora está transformada.

c. *A natureza da autoridade.* O Ptolomeu, já mencionado, diz a seu correspondente, "Você aprenderá a ordem e a origem a todos estes (eões) se você se julga digno de conhecer a tradição apostólica que temos recebido por sucessão, juntamente com a confirmação de todas as nossas palavras pelos ensinamentos do Salvador". Isto é, ele está exigindo o acesso à fonte superior do conhecimento secreto. Gnósticos valentinianos e outros de "direita" louvaram da boca pra fora a mesma autoridade que a principal corrente da Igreja: o Senhor e seus apóstolos. Eles tiveram que mostrar que possuíam conhecimento confiável transmitido pelos apóstolos (e desta maneira, por último, do Senhor), o qual outros cristãos não possuíam. Os valentinianos reivindicavam uma tradição de um discípulo de Paulo chamado Teudas; os basilidianos de Pedro através de um Glauquias, e de Matias. Grupos mais exóticos freqüentemente escolheram Tiago, o irmão do Senhor, como sua fonte, ou Tomé (*Didimo*, "o gêmeo" sendo tomado como o gêmeo do Senhor) como estando muito próximo da pessoa do Salvador. O agora famoso Evangelho de Tomé (Ditos 12) insinua que Tomé é a fonte de tradição superior a Mateus e Pedro, os apóstolos associados aos primeiros dois evangelhos.

d. *Encarnação e expiação.* Se a transcendência de Deus implica na impossibilidade de seu contato com a matéria, como poderia Deus tomar um corpo humano, ainda menos sofrer em um? Há várias respostas gnósticas, dependendo do grau de aproximação à tradição cristã central. Alguns rejeitam a idéia de encarnação como um todo: Cristo era somente uma "aparição" de Deus em forma humana. Ele somente *pareceu* sofrer. Outros falaram do Logos divino repousando no justo, mas humano, Jesus — mas sendo levado à Paixão (o grito de abandono, Mc 15.34, foi considerado ser evidência disso). Outros novamente usaram a linguagem tradicional, mas não enfatizaram os eventos históricos da encarnação, mas as relações entre os elementos desordenados do *Pleroma*, que a encarnação corrigiu. Para Basílides o fato

importante parece ser que Jesus tinha dentro de si todos os elementos da criação; sua paixão está relacionada à ordem desta confusão (Hipolito *Refutation* 7.27). Ele está basicamente interessado na questão, De onde vem o mal? ao invés da questão, Como o pecado é perdoado? Igualmente, Valentino, no *Evangelho da Verdade* (descoberto em Nag Hammadi), usa a linguagem tradicional sobre a cruz sem encontrar um lugar limpo para este evento muito mundano neste complexo drama da redenção entre os eões.

e. *Pecado e salvação.* O mal está associado à matéria, ignorância, deformação, deturpação. Conseqüentemente, a salvação é lançar fora a profanação em vez de receber o perdão por ofensas. A salvação vem como uma iluminação que dissipa a ignorância, triunfando sobre o material. O Evangelho é principalmente um meio do homem *conhecer* a verdade; os corpos cósmicos recebem a mesma instrução.

f. *Julgamento e ressurreição* eram fontes constantes de dificuldades para aqueles que procuravam a *saída* do corpo na imortalidade. A ressurreição, e toda a dimensão escatológica associada a ela, está, obviamente, faltando nos esquemas gnósticos.

g. *A igreja e a vida cristã.* Algumas escolas dividiam a humanidade em três, de acordo com o elemento predominante em suas constituições — o material (que estava sem salvação), a "psíquica" que poderia receber alguma purificação, e a espiritual, a elite capaz de receber os mistérios profundos. Naturalmente a terceira classe eram os gnósticos, a maioria dos cristãos formava a segunda classe. A igreja torna-se o clube dos iluminados, não a sociedade dos redimidos. A concepção de que a matéria é o assento do mal, conduz ao ceticismo, celibato e vegetarianismo em alguns sistemas, e paradoxalmente à licenciosidade em outros, onde a "liberação" da matéria significava que seus efeitos eram inconseqüentes.

5. A origem do Gnosticismo. Pesquisadores continentais têm freqüentemente argumentado que o Gnosticismo possui uma origem pré-cristã, a figura de um redentor cósmico tomada de fontes orientais, especificamente iranianas, que são também a fonte primária de seu dualismo. Alguns até o vêem como a essência do Cristianismo dos gentios (de fato, paulino) como uma sobreposição do Redentor Gnóstico sobre o Jesus histórico. No entanto, ninguém ainda mostrou que o Redentor Gnóstico tenha existido antes da era cristã, e os documentos do Qumrã têm mostrado que a linguagem de Paulo e João sobre o conhecimento estava firmemente enraizada na tradição judaica. R. M. Grant sugere que o Gnosticismo em si é de origem judaica: o fruto da especulação não-ortodoxa trabalhando sobre uma estrutura apocalíptica, queda de Jerusalém, em 70 d.C. fez ser reavaliada. Certamente os documentos de Nad Hammadi sugerem o efeito da especulação judaica. A "heresia colossense" combinou características judaicas e ascéticas, atividades filosóficas e veneração de poderes astrais (Cl 2.16-23), e quando Paulo fala de todo o *pleroma* habitando em Cristo (Cl 1.19), é tentador vê-lo tomando a palavra que os gnósticos usaram em seu esquema de seres intermediários, desinfetando-a e substituindo-a, por assim dizer, por Cristo. Mas nem os colossenses, nem os coríntios, ou os grupos atacados nas epístolas pastorais ou em 1 João, mostram um sistema gnóstico do tipo refletido nos movimentos do 2º séc. Os coríntios deleitaram-se indevidamente no conhecimento (1Co 8.1; 13.8) e na sabedoria (1Co 1.17), estavam infelizes com a idéia de ressurreição (1Co 15), incluindo tanto aqueles que questionavam se um cristão deveria casar-se (1Co 7) como aqueles cuja "liberação" os tornava indiferentes à ação de seus corpos (1Co 6.12-18). Outros possuíam "a falsamente chamada" *gnosis* (1Tm 6.20), mitologias e genealogias (1Tm 1.4), espiritualizavam a ressurreição (2Tm 2.18), brincavam com as "fábulas judaicas" (Tt 1.14) e conheciam tanto o asceticismo austero (1Tm 4.3) como complacências sexuais (2Tm 3.6). Os anciãos temiam que os mestres de um "fantasma" docético de Cristo (1Jo 4.1-3). Tudo isso mostra quão fértil solo a Igreja Primitiva forneciau para o ensino gnóstico; mas não mostra nenhum sinal do Gnosticismo sistematizado do 2º séc.

A literatura hermética, dentre a qual há algumas características pré-cristãs, com a sua busca mística por iluminação e renascimento, também lembra freqüentemente um dos documentos gnósticos; e as religiões de mistério (com problemas notórios de materiais datados que as apresentam) fornecem outros paralelos. Tudo isso simplesmente reflete o que foi indicado anteriormente, que o Gnosticismo foi um fruto natural do 2º séc. de buscas religiosas do mundo helênico, com suas suposições gregas, religião oriental e fatalismo astrológico. Essas tendências não constituíam um sistema, mas, no contato com um sistema ou pregação articulada, eles eram capazes de formar

um. Entrando em contato com o Cristianismo, eles tomaram o Redentor cristão e *gnosticizaram-no*, pegaram a pregação cristã e tiraram-na das raízes do AT, pegaram a tradição bíblica e procuraram fazê-la responder os problemas da filosofia grega, pegaram as convicções cristãs sobre o fim e expurgaram características judaicas ofensivas como a ressurreição e o julgamento. O Gnosticismo era parasita, e tomava a sua forma de um sistema ao qual se fixava. Observado por um outro ponto de vista, era cultural, um resultado de uma tentativa de digerir e "primitivizar" o Cristianismo. Não deve nos surpreender, portanto, que algumas das mesmas tendências apareçam em outros cristãos do 2º séc., mesmo entre aqueles que ocasionaram a derrota eventual do Gnosticismo cristão. Pode ser difícil para nós que temos formação em outra forma de pensar, o qual não tem as mesmas suposições inerentes, entender as atrações do sistema gnóstico, ou as agonias e dificuldades de muitos teólogos cristãos da corrente principal. É uma medida de sua grandeza que, compartilhando de muito da intelectualidade gnóstica, pela fidelidade ao Cristo histórico e a tradição bíblica, eles produziram um "primitivo" pensamento cristão greco-gentio, que conservou a pregação primitiva e as Escrituras como um todo.

Sendo um fenômeno crescente, essencialmente a partir de uma situação histórica e cultural particular, o Gnosticismo provavelmente não sobreviveria daquela forma por muito tempo. A crise gnóstica veio com a ascensão do iranianismo genuíno, uma religião de Mani (277 d.C.) radicalmente dualista, a qual foi espalhada pelo Império Romano a o partir do 3º séc. O maniqueísmo certamente enfrentou os cristãos gnósticos com uma escolha crucial: não poderia ser possível ficar no meio termo entre a corrente principal do Cristianismo e os livros de Mani.

6. As fontes do Gnosticismo. Até anos recentes, os escritores gnósticos eram conhecidos quase que exclusivamente por intermédio dos escritos de seus opositores. Dentre eles, temos Irineu, *Against Heresies*; Hipólito, *Refutation of All Heresies*; e Epifânio, *Panarion*, os quais nos oferecem trechos de boms tamanho dos escritos gnósticos. Nos últimos vinte anos tem ocorrido uma gradual publicação de itens de uma biblioteca gnóstica descoberta em Nag Hammadi, no Egito, contendo uma tradução cóptica de obras de caráter bem diversificado. Esta inclui também muitos escritos além da tradição cristã e alguns maniqueanos, como por exemplo, o *Evangelho da Verdade*, provavelmente de Valentino, e o *Evangelho de Tomé*, que consiste em ditos atribuídos ao Senhor ressuscitado e inclui diversas variantes gnósticas sobre ditos sinóticos. Embora ainda haja tanto para ser feito no estudo destes documentos, a conclusão que emerge até então, é que os pais primitivos, com toda sua linguagem afiada, dificilmente nos direcionam erroneamente.

BIBLIOGRAFIA. H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth* (1954); R. Bultmann, *Primitive Christianity in its Original Setting* (trad. ing. 1956); R. McL. Wilson, *The Gnostic Problem* (1958); R. M. Grant, *Reader in Gnosticism* (1961); H. Jonas, *The Gnostic Religion*, 2 ed. (1963); R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, 2 ed. (1966); R. McL. Wilson, *Gnosis and the New Testament* (1968); W. Schmihals, *The Office of Apostle in the Early Church* (trad. ing. 1971) 114-230.

A.F. Walls

GOA (געה). Uma área dentro ou próxima a Jerusalém, aparecendo apenas em Jeremias 31.39. Trata-se de uma das fronteiras profetizadas para a cidade reconstruída. O monte de Garebe é mencionado pouco antes dela, no mesmo versículo.

GOBE (גוב, גב, *gafanhotos*). Uma cidade mencionada apenas em 2 Samuel 21.18 e 19, onde os homens de Davi combateram os filisteus e a família de Golias por duas vezes. Presume-se que ela ficava próxima ao território filisteu, uma vez que Gate é citada nos versos 20 e 22. O paralelo em 1 Crônicas 20.4 localiza a batalha em Gezer em vez de Gobe. A LXX e a Versão Siríaca trazem "Gate" no lugar de "Gobe" no texto de Samuel. Embora o TM de Samuel possa estar corrompido neste trecho, deve-se notar que o nome "gafanhotos" adequa-se à prática que havia de nomear uma cidade de acordo com animais ou insetos.

H. M. Wolf

GOEL (גאל, *redentor*). O particípio ativo do presente da palavra que significa "redimir", "agir como um parente" ou "fazer a parte do parente mais próximo".

Este termo é encontrado freqüentemente no AT descrevendo a pessoa que é o parente mais próximo e suas respectivas responsabilidades.

Uma de suas responsabilidades é comprar de volta o que seu pobre irmão vendeu e por si mes-

mo jamais poderia recuperar (Lv 25.25,26). Ele é o recipiente da restituição que pode ser devida a um parente mais próximo (Nm 5.8).

Ele deve vingar qualquer erro cometido para com algum parente mais próximo, especialmente em caso de assassinato (Nm 35.12,19,21,24,25,27). Como o vingador, ele tem poder de matar o assassino. Foram estabelecidas algumas cidades de refúgio por todo Israel para aqueles que acidentalmente matassem a outros, e naquelas cidades os assassinos estavam protegidos (Dt 19.6,12; Js 20.3,5,9).

O livro de Rute ilustra a responsabilidade do redentor ao comprar a terra pertencente ao parente mais próximo falecido; casando-se com sua viúva e criando os filhos do falecido (Rt 2.20; 4.14).

Deste modo, é bem apropriado que o termo seja aplicado a Deus em sua relação com os homens. Como Redentor, ele compraria de volta o que os pobres pecadores venderam (suas vidas), e jamais poderiam recuperá-las. Deus também se vingaria dos erros cometidos pelos crentes pecadores por intermédio de seu julgamento contra o Maligno e o pecado. Além disso, como um marido, Deus se casaria com a igreja, sua noiva. Todos estes conceitos de Deus são vistos nas Escrituras. Eles começam no AT, mas são desenvolvidos completamente apenas no NT.

Jacó foi o primeiro a falar de Deus como seu Goel de todo o mal (Gn 48.16).

Jó também expressou um conhecimento íntimo de seu Goel, presumivelmente Deus (Jó 19.25).

O salmista chama a Deus de seu Goel e força (Sl 19.14). *Veja também* os Salmos 78.35; 103.4.

O livro de Provérbios chama a Deus de Goel dos pobres órfãos (Pv 23.11).

É Isaías que, de forma mais elaborada, desenvolve o conceito de Deus como Goel. Ele usa o termo em referência a Deus treze vezes. Como o Goel de Israel, Deus irá: resgatar o desamparado Israel (Is 41.14); destruir a Babilônia (43.14); ser o rei de Israel (44.6; 47.4); ensinar o que é proveitoso e guiá-los no caminho (48.17); ser seu Salvador (49.26; 60.16), ser seu marido (54.5); mostrar a eles o amor e a compaixão eternos (54.8); ser seu Pai (63.16). Tudo isto está condicionado a sua conversão da transgressão (59.20).

A LXX usa vários termos diferentes para traduzir o hebraico גאל. Três destes são λυτρού μενος, ῥυσάμενος e ἐξαιρουμενός. Todos são particípios quanto à forma.

Estas palavras aparecem no NT apropriadas em referência a Deus, e especialmente a Jesus Cristo.

Cristo é mostrado como aquele que dará sua vida em resgate (λύτρον) por muitos (Mt 20.28). Ele deu-se a si mesmo como redentor (λυτρόω) da iniqüidade (Tt 2.14).

Pedro nos diz que fomos redimidos (λυτρόω) não por ouro nem prata, mas pelo sangue de Cristo (1Pe 1.18,19).

Note também o uso de ῥύομαι e ἐξαιρέω (Rm 7.21; Gl 1.4; Cl 1.13; 1Ts 1.10).

Pelo uso deste termo está claro que, desde cedo, o povo de Deus entendeu o conceito de Deus como Goel. Cristo, apropriadamente, em carne, tornou-se o Goel que comprou, com seu sangue, nossas vidas e realizou a vingança contra nosso inimigo, Satanás. Logo, ele se tornou o noivo, e a igreja, sua esposa.

BIBLIOGRAFIA. H. Rowley, *The Old Testament and Modern Study* (1951), 221; Oesterley e Robinson, *An Introduction to the Books of the Old Testament* (1958), 83; W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (1961), 309; C. Pfiffer, *Ras Shamra and the Bible* (1962), 43.

J. B. Scott

GOFER, MADEIRA DE (עצי גפר, Lit. *madeira de Gofer*). Noé foi instruído a construir a arca com esta madeira. גפר ocorre apenas em Gênesis 6.14 e tem resistido às tentativas de identificá-la com alguma precisão. Os estudiosos, freqüentemente corrigem גפר com כפר, "piche", que ocorre no final do verso: "... cubra o lado de dentro com piche". כפר é um *hapax legomenon* mas observe o Acad. *kupru*, "piche". "Piche de madeira" poderia ser uma resina de madeira, como a de coníferas. O cipreste é uma outra possibilidade, uma vez que eles geralmente eram selecionados para a construção de navios.

Se גפר for igual a כפר, isto poderia indicar um fonema estrangeiro inicial, intermediário entre ג e כ. Isso ocorre com a velar plosiva כ e ק em כרבע e קרבע, uma palavra para capacete com uma provável origem hitita (1Sm 17.5,38). Porém, o significado ainda permanece duvidoso.

H. M. Wolf

GOGUE (גוג, significado desconhecido). O filho de Joel, da tribo de Rúben (1Cr 5.4). Em Ezequiel (38.2; 39.1-16) um outro "Gogue", da terra de Magogue, é chamado de príncipe de Meseque e Tubal. Este pode ser o mesmo Giges, rei da Lídia (c. 660 a.C.), o assírio *Gugu*.

GOGUE E MAGOGUE (מגוג, גוג). Gogue é o rei de Magogue e o príncipe de Meseque e Tubal, o

líder demoníaco e sinistro dos povos ímpios distantes de Israel. Ele lidera um ataque final contra o povo de Deus, mas é ignominiosamente derrotado pela intervenção de Yahweh, nas montanhas de Canaã. O conflito está descrito em Ezequiel 38; 39 e, de forma resumida, em Apocalipse 20.7-9.

A origem do nome "Gogue" é desconhecida. Tem sido identificado com Giges da Lídia, acerca do qual ter resistido à invasão dos cimérios com a ajuda da Síria; também é identificado com Gaga, mencionado nas cartas de Amarna; com um outro Gaga, um deus babilônico; e com Gagi, um governante da cidade de Sabi.

Magogue provavelmente localizava-se entre a Capadócia e a Média; Josefo diz que ela se referia aos citas (Jos. *Ant.* I. vi. 1). Em Apocalipse 20.8, Gogue e Magogue representam simbolicamente as nações ímpias do mundo. Com Gogue estão associados vários povos: Meseque e Tubal, de quem ele é príncipe; Pérsia, Cuxe, Pute, Gomer, Seba, Dedã e Tarsis — todas vêm de áreas muito separadas da terra — uma multidão poderosa, como uma nuvem, para batalhar contra Israel sob o poderoso Gogue. Mas o julgamento de Deus acaba vindo sobre os inimigos de Israel. Cada tipo de terror é convocado por Yahweh contra Gogue, o qual terá tão grande derrota que seu vasto armamento servirá como combustível para Israel durante sete anos e de quem as mortes serão tão numerosas que levará sete meses para enterrar a todos.

Gogue aparece novamente em Apocalipse 20.7-9, onde é descrito que Satanás, após o milênio, reunirá as nações de toda a terra, isto é, Gogue e Magogue, contra os santos e a cidade amada, mas serão destruídos e jogados no lago de fogo.

Há três diferentes interpretações principais sobre a história de Gogue. Alguns defendem que este trecho é uma descrição literal de um futuro ataque a Israel, por algumas nações conhecidas, lideradas pela Rússia. Outros consideram que é uma descrição simbólica de algum evento futuro - o conflito final da nação de Israel com inimigos não identificáveis ou a catastrófica luta final entre a igreja e as forças do mundo. Outros ainda enxergam este trecho como uma parábola de ilustração profética que ilustra, não um evento histórico específico, mas uma grande verdade — que em qualquer tempo na história das forças do mal, elas se organização para destruir o povo de Deus, e ele virá para proteger os seus.

BIBLIOGRAFIA. P. Fairbairn, *The Interpretation of Prophecy* (1856) 484-493.

S. Barabas

GOIM (גוים). KJV: "nações, pagãos, gentios"; RSV "nações"; provavelmente uma palavra emprestada do Acad. *gayūm*, "tribo". Nome geográfico associado com o nordeste da Síria.

Goim é o nome do território governado por Tidal (Gn 14.1) e por um rei de nome desconhecido da região da Galiléia (LXX), derrotado por Josué (Js 12.23). O último é semelhante à Galiléia de Goim (Is 9.1; ARA "gentios"). Harosete-Hagoim (Jz 4.2,13) pode ter sido uma localidade específica dentro da mesma área da Galiléia. A localização de Goim geralmente depende da identificação proposta para Tidal. A ligação comum com Gutium (Curdistão) implica em um erro na consoante hebraica e é improvável que queira significar o mesmo. Caso Tidal seja um nome hitita ou sírio (*Thudhalia*), a identificação de Goim com uma região na Síria se encaixaria às referências bíblicas. Mais adiante, esta idéia auxiliará a visão de que os reis formaram uma coalizão de cada uma das regiões do Império Babilônio (Hate e Goim representando o Oeste, Elazar-Assíria o Norte, Elam o leste e Sinar Babilônia o sul). Goim não pode ser entendido como uma referência coletiva ao povo não israelita (cp. Gn 25.23; Is 26.2, Sf 2.9).

D. J. Wiseman

GOLÃ (גולן, talvez significando círculo). Uma cidade atribuída a Manassés em Basã. Era uma cidade levita doada pelos gersonitas (Js 21.27; 1Cr 6.71) e tinha sido escolhida por Moisés como um dos três locais de refúgio a leste do Jordão (Dt 4.43, Js 20.8). Estava localizada ao norte, embora o local exato ainda esteja indeterminado. Josefo des-



creve o distrito de Gaulanite, em Basã, como uma área muito fértil, contendo uma grande população. Golã foi o cenário tanto da derrota quanto, mais tarde, da vitória de Alexandre (Jos. *Ant.* XIII, xiii. 5). Ela fez parte da tetrarquia de Felipe.

Eusébio observa que Gaulã ou Golã era uma vila grande, cujo nome como tornou-se ligado à região adjacente. Provavelmente corresponda à moderna Jaulã, uma área limitada pelo Monte Hermom ao nordeste, o Jordão e o Mar da Galiléia a oeste, e o Jarmuque ao sul. A excelente localização de Sahen el-Jolan, 6 km a leste do Rio el-Allan, pode marcar a antiga cidade de Golã.

H. M. Wolf

GOLFINHO. *Veja* Texugo.

GÓLGOTA (Γολγοθα, *caveira*). O nome aramaico do local próximo a Jerusalém onde Jesus foi crucificado.

1. O registro bíblico. O nome Gólgota, na realidade, aparece apenas três vezes na Bíblia, em passagens paralelas dos evangelhos (Mt 27.33; Mc 15.22; Jo 19.17). A palavra é aramaica גלגלתא, "a caveira", basicamente a mesma em heb. גלגלת, "cabeça" ou "caveira" (cp. Nn 1.2; Jz 9.53; 2Rs 9.35; 1Cr 10.10; et al.). As letras da raiz são as mesmas da palavra "rolo, cilindro" (גלל), e a conexão é facilmente feita com a redondeza da cabeça. Lucas, como de costume, não usa a palavra semita, mas traduz para o termo grego κρανίον, do qual deriva-se o termo português "crânio". Ele é traduzido por "Calvário" (do Lat. *calvaria*), mas como "caveira" na RSV e ARA.

Não há dúvidas que o Gólgota era próximo a Jerusalém, embora sejam poucas as sugestões no registro bíblico. Hebreus 13.12 indicam que Jesus sofreu "fora da porta". Sendo assim, o Gólgota não era dentro dos muros da cidade, nos tempos dos NT, contudo não era tão longe também (cp. Jo 19.20). Mateus 27.39 indica que o Gólgota estava perto de uma estrada bastante usada pelos viajantes (cp. Mc 15.21). Além disso, ele era bem visível, mesmo de longa distância, de acordo com Marcos 15.40 e Lucas 23.49. Isto levou muitos a considerarem-no uma colina, mas em nenhum local na Bíblia isto é declarado.

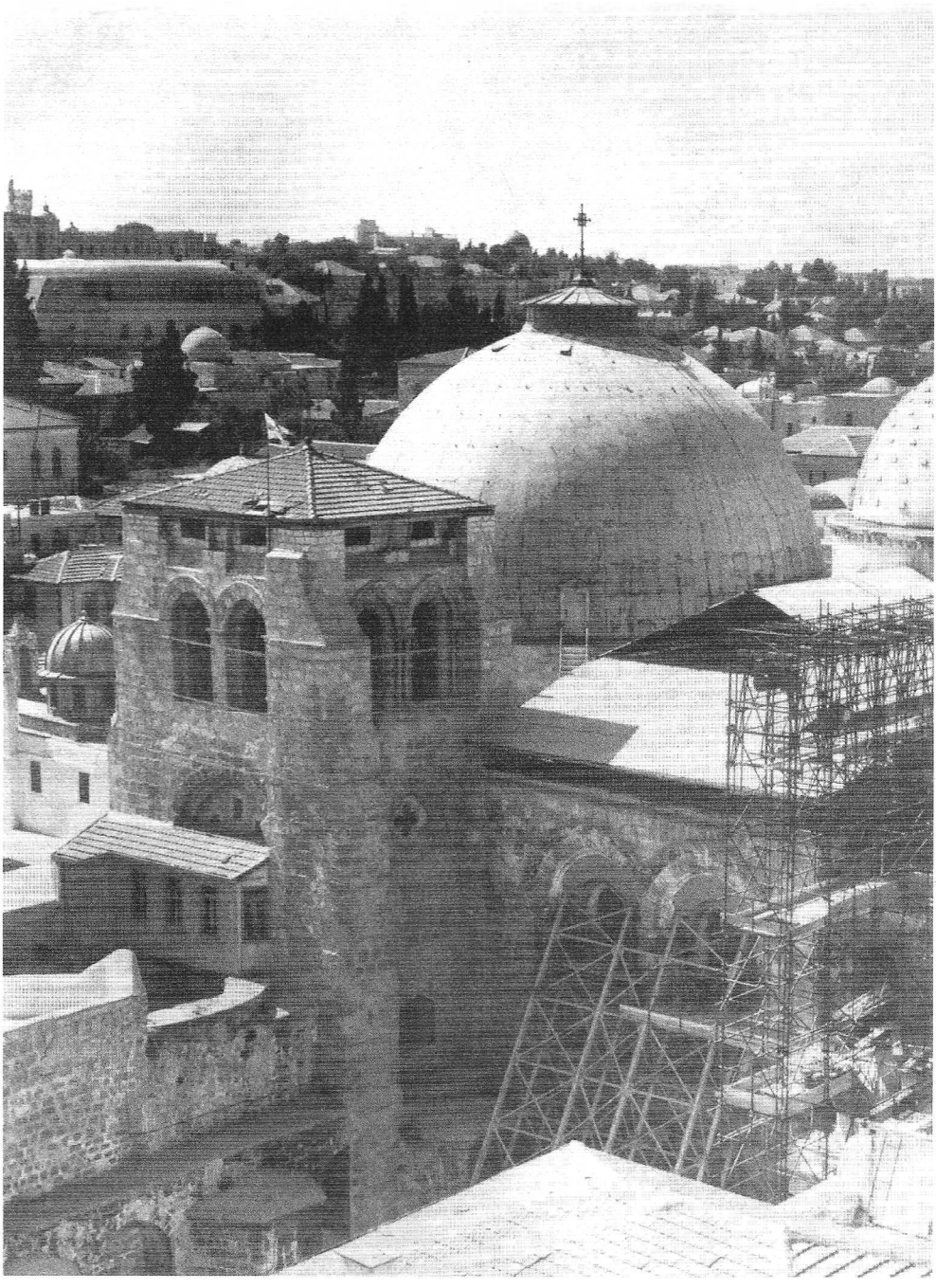
2. A localização do Gólgota. Ainda que muitos locais em volta da cidade santa sejam sugeridos como o local do Calvário, apenas dois são sérios competidores para o lugar tanto da crucificação quanto do sepultamento.

A principal reivindicação para o local é a Igreja do Santo Sepulcro, cuja história remonta ao 4º séc. Hoje ela fica dentro dos muros da cidade velha, mas seus defensores dizem que os muros da cidade do NT manteriam o local fora da cidade. Devido ao fato de que as construções modernas cobrem toda esta área, nenhuma escavação é possível para determinar onde o muro norte realmente se localizava.

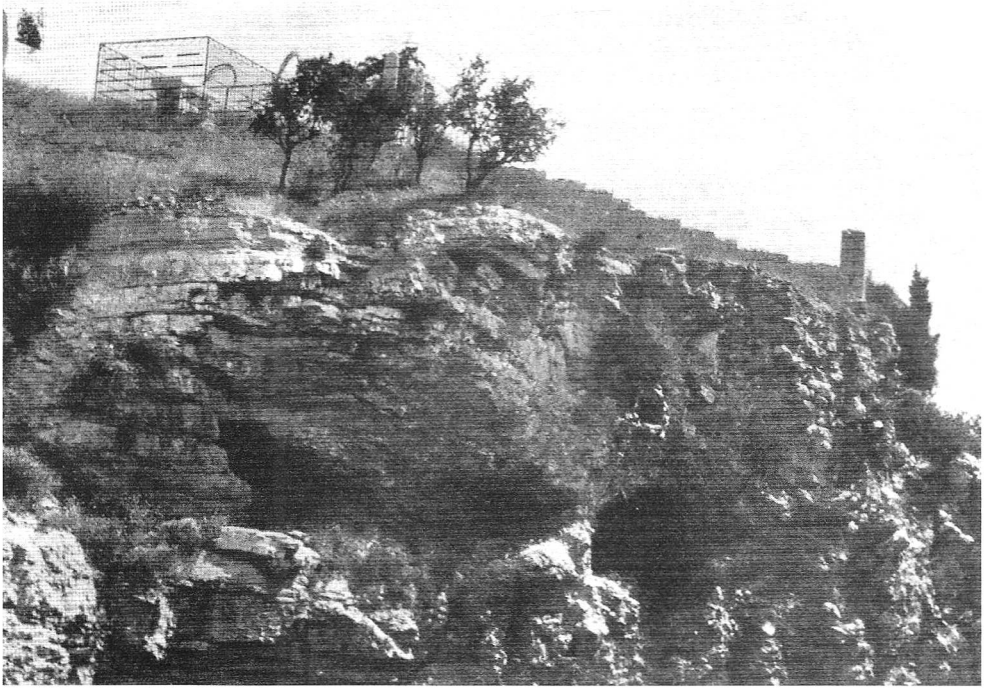
A localização deste lugar pode ser traçada até imperador romano cristão Constantino. Eusébio, um historiador contemporâneo, comissionou o Bispo Macário para descobrir o Gólgota e o túmulo. Isto ocorreu mais ou menos 300 anos após a crucificação. A Igreja de Constantino foi construída no local do templo de Afrodite, contruído por Adriano, e renomeado em honra a Santa Helena, a mãe do imperador. Uma lenda diz que, no decorrer das escavações do túmulo, um fragmento da verdadeira cruz foi descoberto e efetuou alguns milagres de cura, certificando assim o local. A tradição de que este é o local é muito antiga, mas é principalmente tradição. Muito antes, o imperador pagão Adriano deliberadamente obscureceu muitos locais cristãos santos com seus templos.

Um outro importante competidor para o local do Calvário é conhecido hoje como o Jardim do Túmulo e/ou o Calvário de Gordon. Como foi sugerido por Otto Thenios, em 1842, o General Charles Gordon declarou em 1885 que este era o local da crucificação e do sepultamento, descoberto cerca de 230 m a nordeste da Porta de Damasco. Há alguns argumentos que apóiam a localização, bem como algumas críiticas sérias.

O Calvário de Gordon é uma colina, ou um outeiro, e certamente fica fora dos muros da cidade (tanto nos dias atuais como na época do NT). O problema mais sério com a localização do Sasnto Sepulcro não afeta tal escolha. Um jardim e um sepulcro (na realidade, vários sepulcros) situam-se nas proximidades. Aqueles que contestam esta identificação, afirmam que a colina era parte de uma cordilheira que ainda é visível na parte norte do muro de Jerusalém, adjacente à Porta de Herodes. Assim, esta não seria uma colina isolada nos tempos do NT. Os sepulcros são, pelo menos, do período bizantino, mas ninguém pode dizer se eles são mais antigos que aquele. A característica topográfica da colina que faz com que ela se pareça com uma caveira, talvez não fosse real nos tempos do NT. De fato, esta colina, que é chamada pelos judeus de "A caverna de Jeremias", é considerada uma mina em funcionamento apenas durante



A Igreja do Santo Sepulcro, construída sobre o local tradicional do Calvário. © *Lev*



O outro competidor para o local do Calvário, é conhecido como o Calvário de Gordon, retratado acima. © *Har*

dois ou três séculos no passado. Uma explicação melhor do "lugar da caveira" seria a de que, ou a colina era constituída de rocha nua, sem nenhuma vegetação, ou servia como um cemitério.

Os protestantes preferem o último local devido a organização que é proprietária da terra ter ajardinado o local para torná-la semelhante a seu conceito do jardim de José de Arimatéia. A Igreja do Santo Sepulcro é, com certeza, um edifício em cima de um monte. Ela é detalhadamente decorada e bastante visitada. Mas é preciso ter muita criatividade para imaginar um jardim e um sepulcro ali.

BIBLIOGRAFIA. J. Jeremias, *Golgotha* (1926); G. Dalman, *Sacred Sites and Ways* (1935), 341-381; C. Marston, *The Garden Tomb, Jerusalém*, Londres, The Garden Tomb Association (1941); *Jerusalém: The Garden Tomb of Golgotha* [sem autor], Londres, The Garden Tomb Association (1945); L.T. Pearson, *Where is the Calvary?* (1946); J. Simons, *Jerusalem and the OT* (1952), 282-343; A. Parrot, *Golgotha and the Church of the Holy Sepulchre* (1957); C. C. Dobson, *The Garden Tomb and the Ressurrection* (s.d.); L. E. Cox Evans, "The Holy Sepulchre", PEQ (Jul-Dez, 1968) 112-136.

R. L. ALDEN

GOLIAS (גלית). Um guerreiro hitita da época do reinado de Saul (fim do séc. 11). Representando os filisteus, em Efes-Damim, ele desafiou os israelitas no Vale de Elá (cerca de 25 km a oeste de Belém) para que enviassem um oponente. Seu desafio ficou sem ser aceito até que Davi visitasse o local da batalha, para levar comida a seus irmãos. Davi derrubou o gigante com uma pedrada e cortou sua cabeça com a própria espada de Golias (1Sm 17).

A estatura de Golias era de 6 côvados e 1 palmo, mais de 2,7m (17.4). Sua couraça de escamas pesava 5000 siclos de bronze, cerca de 56 kg, a ponta de sua lança pesava 600 siclos de bronze, cerca de 7 kg (17.5,7). Sua espada foi guardada em Nobe, sob a jurisdição sacerdotal e, mais tarde, foi dada a Davi por Aimeleque, o sacerdote, quando Davi fugia de Saul (1Sm 21.9; 22.10).

Em 2 Samuel 21.19, a morte de Golias é atribuída a Elanã, mas em 1 Crônicas 20.5, Elanã matou Lami, o irmão de Golias. As passagens podem ter vindo de alguma fonte e a diferença crítica deve ter vindo de uma cópia errada de algumas consoantes. Caso 2 Samuel esteja correto, como parece, este Golias poderia ter sido um filho do oponente de Davi.

Este evento ilustra as batalhas da época; mostrando que a maioria dos exércitos era mal treinada, não havendo competidores para uma elite melhor treinada, que muitas vezes se engajava em combate individual. (*Note* Batalhas Egípcias e Homéricas). Da mesma forma com que Jônatas combateu a guarnição filistéia sozinho (1Sm 14.6-15), e Moisés resistiu a vários pastores (Êx 2.16-19). Estes homens dependiam de Deus, mas suas tentativas não eram imprudentes; ao contrário disto, eles agiram racionalmente e, portanto, esperavam a ajuda de Deus.

BIBLIOGRAFIA. E. J. Young, *Introduction to the Old Testament* (1963), 197, 198; Y. Yadin, *The Art of Warfare in Biblical Lands* (1963).

C. P. WEBER

GÔMER (גמר, significando talvez *inteireza, perfeição*). Filho de Jafé; esposa de Oséias. 1. Filho de Jafé e neto de Noé (Gn 10.2,3). Pai de Asquenaz, Rifá e Togarma. Sua descendência, provavelmente, são os cimérios (Acad. *gimmirrai*, Gr. Κυμμέριοι). Gômer (os cimérios) é mencionado em Ezequiel 38.6 como apoiando um ataque contra Israel que falharia, porque Deus está defendendo seu povo. (Alguns acham que os "gamaditas", Ez 27.11, é um erro do copista tentando escrever Gômer). Os cimérios foram expulsos do sul da Rússia pelos citas e cruzaram o Cáucaso indo para a Ásia Menor, no final do 8º séc. a.C. No século seguinte, eles lutaram com os assírios, conquistaram Urartu, então subdividiram a Frígia e a Lídia, e lutaram contra grandes cidades na costa oeste.

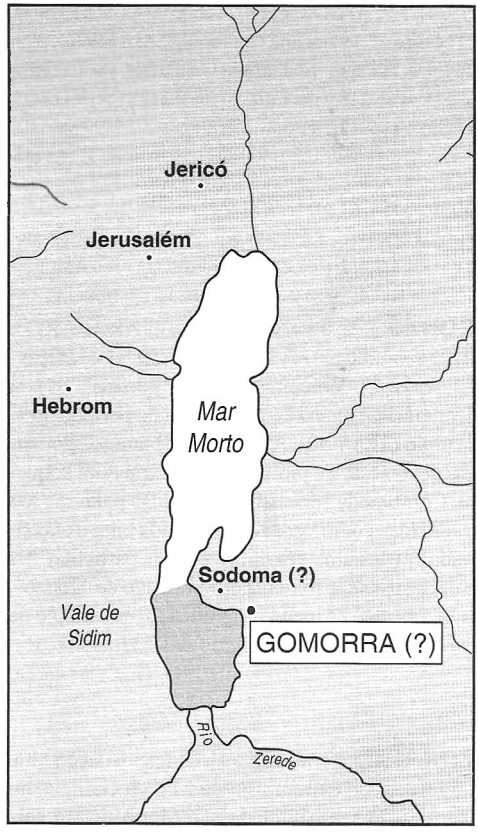
2. Esposa de Oséias, um profeta em Israel no 8º séc., durante o reinado de Jeroboão II. Filha de Diblaim (Os 1.3). O Senhor ordenou a Oséias para se casar com uma prostituta. Ele se casou com Gômer e ela teve filhos que receberam nomes ilustrativos ou simbólicos. O casamento com uma prostituta ilustrava o casamento do Senhor com seu povo, que se desviou para a idolatria. Alguns moralistas questionam a adequação de Oséias ter se casado com uma prostituta e têm proposto a possibilidade de que ela foi pura até o tempo do casamento, mas que tanto o Senhor como Oséias sabiam que ela cairia em pecado. Oséias recebe a ordem de se casar novamente, com "uma adúltera" (3.1); alguns acreditam que esta é a mesma mulher que, após ter sido abandonada por Oséias, foi comprada novamente com a condição de que se abstivesse da prostituição. Quer seja Gômer ou não, este fato ilustra que embora o povo de Deus peque, o Senhor ama seu povo, e quer que eles retornem para ele e que abandonem o pecado. Alguns acreditam que estes não são casamentos reais, mas simplesmente ilustrações.

BIBLIOGRAFIA. N. Snaith, *Mercy and Sacrifice* (1953), 27-38; *The Cambridge Ancient History*, III (1960); G. A. F. Knight, *Hosea* (1960), 27-65; J. M. Ward, *Hosea* (1966), 3-71.

C. P. WEBER

GOMORRA (עמרה, LXX, Γόμορρα; significado desconhecido). Uma cidade localizada no Vale de Sidim, provavelmente ao sul do Mar Morto.

Juntamente com Sodoma, estas cidades se tornaram abomináveis e esta foi a razão pela qual foram destruídas daquela forma. Sodoma e Gomorra se tornaram sinônimo do julgamento de Deus. Isaías se referiu duas vezes no primeiro capítulo ao seu pecado e conseqüente destruição (v. 9s.) e uma vez, depois, (13.19). Jeremias trouxe de volta o horror de sua destruição (Jr 23.14; 49.18; 50.40). Tanto Amós



(4.11) como Sofonias (2.9) pronunciaram ameaças divinas que rondavam as duas famosas cidades da planície. No NT, Jesus, Paulo, Pedro e Judas aludiram a estes exemplos antigos da ira retribuitiva de Deus (Mt 10.15; Rm 9.29; 2Pe 2.6; Jd 7).

Gomorra é mencionada pela primeira vez como estando ao sul ou a leste do território cananita (Gn 10.19). Mais tarde, Ló, sobrinho de Abraão, escolheu morar em Sodoma. Aconteceu então que, sob a liderança de Quedorlaomer, quatro reis do leste atacaram as cinco cidades da planície (Gn 14). Em Gênesis 18 e 19 encontramos a narrativa do encontro entre Abrão e os anjos e seu aviso a Ló da eminente destruição de Sodoma e Gomorra. Ló escapou e "fez o Senhor chover enxofre e fogo, da parte do Senhor, sobre Sodoma e Gomorra" (19.24).

A localização de Gomorra é desconhecida. Há, no entanto, teorias de que ela estava ao norte ou ao sul do Mar Morto. Ambos os argumentos têm partes fortes e fracas, mas o ponto de vista mais aceitável é o de que Gomorra e as outras cidades estão submersas sob as águas rasas do Mar Morto, ao sul da península de Lisã.

BIBLIOGRAFIA. W. F. Albright, BASOR, 14. (1924), 5-7; AASOR VI (1924-25), 58-62; F. G. Clapp, "The Site of Sodom and Gomorrah", AJA (1936), 323-344; J. P. Harland "Sodom and Gomorrah, The Location and Destruction of the Cities of the Plain", BA, V (1941), 17-32; VI (1943), 41-54.

R. L. Alden

GONGO. *Veja* Música, Instrumentos Musicais.

GONZO (ציר, Pv 26.14 "gonzo" ARA, ARC e BJ; "dobradiças" NVI; פּט, 1Rs 7.50 "dobradiças" ARA, NVI; "coiceiras" ARC; "gonzos" BJ). A primeira referência ao gonzo vem do período do 1º Templo (1Rs 7.50). A maioria dos antigos gonzos era de um tipo de pino que encaixaria num soquete. Como pode ser visto acima, duas palavras são traduzidas como "gonzo", mas cada uma é encontrada apenas uma vez em sua forma particular. ציר parece sustentar somente o significado de "gonzo", enquanto que פּט inclui o significado mais amplo de "abertura" ou "fronte". *Veja* Porta; Dobradiça.

G. Giacumakis Jr.

GOR. O termo árabe para a planície baixa do Vale do Jordão, do extremo sul do Mar da Galiléia, no Norte, ao extremo norte do Mar Morto, no Sul. Sua borda ao leste é formada pelos penhascos relativamente retos formados quando as montanhas ao leste da Transjordânia caíram para o vale abaixo junto com a falha do Jordão. Sua borda a oeste é muito mais irregular, sendo formada pelas montanhas à oeste da cordilheira da Cisjordânia, a qual se projeta e recua do Vale de Gor, cortando em vários pontos de vales escarpados. O maior destes vales é o do Rio Jālūd, que entra no Vale do Jordão cerca de 11 km abaixo do Mar da Galiléia, esvaziando a planície de Jezreel à noroeste. Gor é amplo e extenso, na região mais larga (cerca de 19 km, de leste a oeste) ao norte do Mar Morto. Dentro deste vale o Rio Jordão torce e retorce seu curso, do Mar da Galiléia até o Mar Morto (*veja* Grollenberg, *Atlas of the Bible*, ilust. 26, pág. 17).

F. W. Bush

GORDURA (חלב). 1. Gordura é mencionada na Bíblia, pela primeira vez, em Gênesis 4.4, onde é dito que Abel ofereceu a gordura dos primogênitos do seu rebanho ao Senhor. Conforme a lei mosaica, toda a gordura de animais sacrificados pertencia ao Senhor, e era queimada como uma oferta e cheiro suave a ele (Lv 3.14-16; 7.30). As porções gordurosas são especificadas em Levíticos 3-7 como a gordura das entranhas, dos rins e do fígado e também o rabo da ovelha. A gordura tinha de ser oferecida no dia em que o animal fosse sacrificado (Êx 23.18). É afirmado, algumas vezes, que o comer qualquer gordura era proibido aos israelitas. Deuteronômio 12.15,16,21-24 mostra que a proibição não se aplica a animais mortos unicamente para alimento, mas somente a partes especificas de animais sacrificados. A palavra "gordura" é, algumas vezes, usada em sentido figurado, significando a melhor parte de alguma coisa, e.g. "a fartura da terra" (Gn 45.18), o "trigo mais fino" (Sl 81.16).

2. A KJV usa "gordura" em lugar de "barril" (RSV) em Joel 2.24, 3.13, e "vinha" em lugar de "prensa de lagar" (RSV) em Isaías 63.2 e Marcos 12.1.

S. Barabas

GÓRGIAS (Γοργίας). Um general escolhido por Lísias (regente sobre a Síria sob Antíoco Epifanes), juntamente com Ptolomeu e Nicanor, para destruir Judá (1Mac 3.38). Ele era um "general de profissão e experimentado em assuntos de guerra" (2Mac 8.9), um amigo do rei (1Mac 3.38), e depois um governador (2Mac 10.14) da Iduméia (2Mac 12.32).

Guiado pelos judeus que se opunham a Judas Macabeu (q.v.), Górgias tomou uma vez "cinco mil homens de pé e mil cavaleiros escolhidos" e veio ao acampamento, de noite, para atacar Judas de surpresa (1Mac 4.1ss.). Mas Judas tomou conhecimento disso, e atacou o arraial gentio enfraquecido. Descobrindo que Judas teve êxito, soldados de Górgias retornaram a seu próprio arraial e, vendo-o em chamas, fugiram.

Górgias derrotou José e Azarias "por eles não terem seguido as ordens de Judas, e de seus irmãos", nem serem "da estirpe desses homens aos quais fora dado libertar Israel" (1Mac 5.59-62).

Depois, quando governador da Iduméia, Górgias quase perdeu sua vida quando um Dositeu, a cavalo, o agarrou e começou a arrastá-lo. Ele foi salvo por um cavaleiro da Trácia e fugiu (2Mac 12.32-35). Como resultado disto, os soldados de Górgias foram dispersos (v. 37). (A KJV com alguns manuscritos gregos lê Górgias no v. 36, no lugar de Esdria)

C. P. Weber

GORTINA (Γόρτυνα, Γορτύν). Uma cidade no centro-sul de Creta, na planície de Messara, no Rio Letaeu, cerca de 16 km do mar.

Próximo a Knossos era a cidade mais poderosa da ilha. Conforme Platão, foi fundada por uma colônia de Gortina, na Arcádia (*Laws* 4). No período clássico, ela e Knossos, em aliança, controlavam a ilha, mas em tempos posteriores elas estavam quase em guerra contínua (Strabo X). Gortina aliou-se com Roma, em 197 a.C., contra Felipe V, e logo se tornou a cidade mais importante da ilha. Sob o império, ela foi a capital da província de Creta e Cirenaica.



Muito da antiga cidade tem sido escavada por arqueólogos italianos que, em 1884, descobriram o Código de Lei Gortino. É datado da metade do 5º séc. a.C. e trata principalmente de leis concernentes aos direitos familiares.

Gortina é listada entre as cidades autônomas para as quais os romanos enviaram uma carta por volta de 139 a.C., garantindo os direitos dos judeus (1Mac 15.23). Está claro nas declarações de Josefo (Jos. *Ant.* XVII. xii. 1; *War* II. vii) e de Filo (*Leg. Ad Caium* 36), que existiam judeus em Creta.

A. Rupprecht

GÓSEN (גשן; LXX Γεσσμ, [Gn], Γοσομ, [Js]; significado incerto).

1. Gósen no Egito. Geograficamente, Gósen está intimamente ligada à terra e à cidade de Ramessés. Em Gênesis 47.6,11, o faraó designou Gósen à família de José, o último narrador a descreve como "a terra de Ramessés". Gósen e a terra de Ramessés são assim basicamente idênticas. No período do Êxodo os hebreus ainda estavam em Gósen (Êx 8.22; 9.26), mas começaram seu êxodo em Ramessés (Êx 12.37; Num. 33.3), cidade esta que eles tinham ajudado a construir (Êx 1.11). Como os hebreus também tiveram de trabalhar em Pitom (Êx 1.11), Gósen deveria preferivelmente estar dentro do alcance razoável de Pitom. Além disso, Gósen esta numa rota da Palestina para o Egito, e estava no caminho para a residência do faraó de José (cp. dados em Gn 45.10; 46.28,29; 47.1-6). Como José (em alguma data razoável para os patriarcas) pertence ao período do Médio Império ou dos Hicsos, sua residência de governador deve ser uma das daquela época não muito distante do último Ramsés da 19º dinastia. Finalmente, Gósen era um bom lugar para criar gado (Gn 46.34; 47.6) e tinha espaço para colonizadores.

Ramessés foi localizada em Tanis (Zoã) ou próximo à moderna Qantir (mais provavelmente; *veja* Ramessés). Como Pitom está, indubitavelmente, localizada no Wadi Tumilat, no Delta sudeste (*veja* Pitom), Gósen pode prontamente ser colocada no território entre Saft el Henneh, no sul (na ponta oeste do Wadi Tumilat) e Qantir e El Salhieb no norte e nordeste. Dificilmente poderia ser ampliada até Tanis.

Essa extensão sugerida permitiria a José encontrar sua família na parte norte de Gósen, se eles viessem pela rota de El-'Arish via Qantara, em direção a Qantir; eles talvez encontrariam José

próximo a El Salhieh. Uma série de descobertas, feitas por eruditos egípcios, no Delta leste, torna altamente provável que existiu uma residência real nas 10ª e 12ª-13ª dinastias e dos hicsos (incluindo a cidade de Avaris "hicsa") na mesma região, favorecida séculos depois por Ramsés II para sua residência Delta de Ramessés. Atestada por templos e um palácio, essa residência era o centro administrativo para o Delta leste e negócios palestinos.

A tradição da LXX chama Gósen "Gesem da Arábia", essa "Arábia" sendo um epíteto da 20ª (província), *nome* do Baixo Egito, provavelmente. estendendo-se de Faqus a Saft el Henneh. Não é muito certo se as inscrições egípcias oferecem realmente um equivalente para o hebraico Gósen. Um topônimo no Egito é escrito de modo que poderia ser lido ou *Ŝsmt* ou *Gsmt*. Brugsch e Naville aceitavam a leitura *Gsmt* e igualaram essa com Gósen/Gesem. Gardiner preferiu manter a única leitura *Ŝsmt*, mantendo-a idêntica com um nome conhecido do lugar. Tanto Montet quanto van Seters reviveram a leitura *Gsmt* e sua identificação com Gósen. Um veredicto final ainda não é possível, mas de qualquer forma, a topografia não é afetada.

A função de Gósen como uma área de pecuária se encaixa bem nas condições do Delta egípcio, com seus cultos a touro (Otto, *Beiträge zur Geschichte der Stierkulte in Aegypten* [1938], 6-9, 32, 33) e proeminente economia animal (Kees, *Ägypten* [1933], 10). No último período hicso, os príncipes tebanos ainda enviavam seu gado paa pastar no Delta controlado pelos hicsos (JEA, III [1916], 103). Sob Ramsés III, o Papiro Harris I fala do gado do deus Amun pastoreado pelas Águas de Ra em toda região da Gósen bíblica, ao lado de outros distritos (Gardiner, *Ancient Egyptian Onamastica*, II [1947], 167*).

2. Na Palestina. Josué 10.40,41 registra as campanhas de Josué sobre toda a região montanhosa, região sul (Neguebe), terras baixas (Sefelá) e declives (Asdode) do oeste da Palestina, especificando a área de Cades-Barnéia até Gaza e "toda a terra de Gósen até Gibeom"; Josué 11.16 também menciona Gósen como uma área. Essa "terra de Gósen" é talvez chamada segundo a cidade de Gósen na região montanhosa atribuída a Judá (Js 15.51) ou em Tell el Dhahiriyeh (dessa forma, Abel) 19 km a sudoeste de Hebrom, ou um pouco mais distante a leste (dessa forma GTT, seções 285-287, 497).

BIBLIOGRAFIA. Sobre a Gósen egípcia cp. E. Naville, *Goshen and the Shrine of Saft el Henneh* (1885); A. H. Gardiner, JEA, V (1918), 218-223; Naville e Gardiner, JEA, X (1924), 28-32 e 94, 95; J. van Seters, *The Hyksos* (1966), 146, 148 e referências.

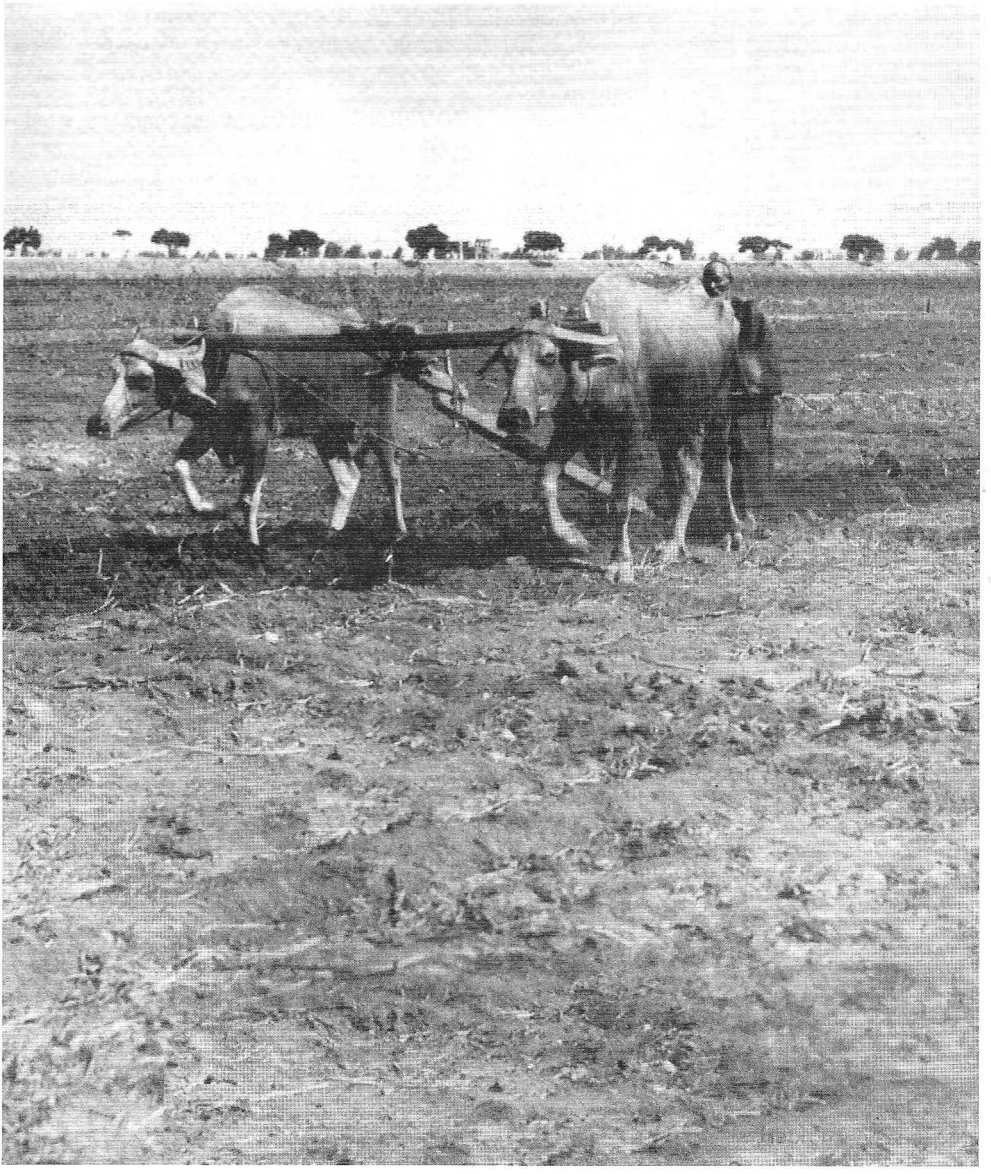
K. A. KITCHEN

GOTOLIAS. Pai de Josias, um dos filhos de Elã que retornou da Babilônia com Esdras (1Esd 8.33).



GOTONIEL (Γοθονιήλ, o heb. עתניאל). Um antigo nome hebraico que remonta pelo menos ao período de Moisés. O Gotoniel mencionado em Judite 6.15 era o pai de Cabris, um ancião da cidade de Betúlia.

GOVERNADOR (נשיא, נגיד, משל, חוקק, לַף, אלנף, סגן, פחה, שד, שליט, תרשתא, ἡγέομαι, ἡγεμών, ἡγεμονεύω, ἐθνάρχης, εὐθυνω, ἀ ρχιτρίκλινος, οἰκόνομος). Uma pessoa designada para governar um país, província ou cidade. No AT, as várias palavras hebraicas para governador são usadas, algumas vezes, de forma vaga para referir-se a qualquer pessoa da classe social mais alta que exercia algum tipo de autoridade; não é observada consistência em seu uso. Embora as palavras hebraicas acima sejam traduzidas como "governador" na KJV, na RSV elas são traduzidas de forma variada: clã, comandante, governador, líder, oficial, oficial principal, prefeito, príncipe, soberano. A palavra hebraica mais comumente



Arando na Terra de Gósen. © *M.P.S.*

traduzida como "governador" é פחה (1Rs 10.15; 2Cr 9.14; Ed 5.3,14; 6.6,7,13; 8.36; Ne 2.7; 5.14,15; Et 3.12; 8.9; Jr 51.23,28; Ez 23.6,23; Ag 1.1; Ml 1.8). Refere-se ao administrador de um distrito sob um rei, e. g. governadores caldeus e persas (Ez 23.6,23; Et 3.12; 8.9), o Tatenai persa, cuja satrapia incluía a Palestina, a Fenícia e o Egito (Ed 5.3; 6.6); e Neemias e Zorobabel, como governadores de Judá (Ne 5.14; Ed 6.7).

As palavras gregas traduzidas como "governador" são usadas, algumas vezes, com precisão técnica, outras um pouco livremente. Ἡγέομαι e seus derivados são as palavras freqüentemente mais usadas, geralmente para governadores romanos subordinados.

No período do NT, os vários territórios sob governo romano eram constituídos de várias formas, e seus governadores eram de classes diferentes. Os governadores das províncias senatoriais, que eram mantidos sob controle sem dificuldade, eram nomeados pelo senado e chamados "pró-cônsules", seus períodos de cargo geralmente era de um ano. Governadores de províncias imperiais, que eram propensos a causar problemas para Roma, eram nomeados pessoalmente pelo imperador, para um exercício de cargo indefinido, chamado "legado". O governador de uma subdivisão de uma província imperial também era nomeado pelo imperador e chamado "procurador". O NT menciona os seguintes governadores que eram pró-cônsules: Sérgio Paulo, governador de Chipre (At 13.6s.); Gálio, governador da Acaia (18.12); e os governadores não chamados pelo nome da província da Ásia, que viviam em Éfeso (19.38). Quirino, governador da Síria era um legado (Lc 2.2). Os governadores da Judéia, que era uma parte da província imperial da Síria, foram Pilatos (Mt 27.2; 28.14), Félix (At 23.26) e Festo (At 26.32) todos procuradores.

A KJV usa, algumas vezes, a palavra "governador" em um sentido obsoleto. No relato do casamento em Caná da Galiléia, "o governador da festa" e "o administrador da festa" (Jo 2.8,9 KJV) são a mesma pessoa. Ele era o ἀρχιτρίκλινος, o mordomo, cujo dever era tomar conta de toda a organização do banquete — as mesas, assentos, comida, etc. Em Gálatas 4.1,2 "tutores e governadores" é melhor traduzido na RSV e ARA como "tutores e curadores". A palavra "governador" em Tiago 3.4, refere-se ao piloto ou timoneiro de um navio; a RSV tem "piloto".



Moedas de Herodes e César

BIBLIOGRAFIA. J. Finegan, *Light from the Ancient Past* (1959).

J. L. Kelso

GOVERNO. A Bíblia começa com Deus, e todos pensam que governo humano também deve começar ali. Ênfase exclusiva sobre a autonomia e a auto-suficiência humana no governo leva à tirania cruel ou à anarquia. O ideal é uma sociedade em boa ordem sujeita à lei com a conseqüente possibilidade de uma vida normal na comunidade — isso torna-se possível, na medida em que a concepção bíblica de estado é, em alguma medida pelo menos, realmente compreendida.

1. Sua fonte
2. A natureza do estado
3. Governo em Israel
4. Governo em geral
   a. Sua autoridade divina
   b. O dever da obediência
   c. Os limites da obediência
   d. Os limites da desobediência
   e. Oração em favor do governo
   f. Participação no governo

1. Sua fonte. Soberania humana, quando exercitada no estado, tem sua fonte na soberania divina. O ponto de partida é a doutrina da criação. Deus, o Criador, fez todas as coisas. Tudo deve seu início à sua ação criadora e ao seu poder sustentador. Isso envolve, inevitavelmente, a soberania de Deus sobre sua criação. Visto que tudo depende dele, dessa mesma forma tudo está sujeito a ele, seja o sistema solar, o mundo da natureza ou a sociedade humana.

Esta atividade criadora é a obra da Trindade. Deus criou (e cria) através da agência da sua palavra e o Espírito de Deus estava (e está) presente no poder vivificante (Gn 1; cp. Pv 8.22-31; Jo 1.1-4; Cl 1.15-17; Hb 1.1-3). O Filho não é apenas o Único através do qual o Pai criou todas as coisas,

mas "nele, tudo subsiste" (Cl 1.17). Portanto, a soberania de Deus na criação é exercida através de Cristo. Ele não é somente o Salvador do seu povo, mas também o Senhor de toda a criação.

Esta autoridade soberana de Deus sobre os homens está expressa na lei. Antes da queda, Deus lidou com Adão nos termos da lei. A proibição do fruto proibido foi a expressão, em termos legais, dos direitos absolutos do Deus soberano. Assim, a desobediência de Adão foi a quebra da lei e, como tal, devido a lei ser a expressão da vontade de Deus, foi uma afronta pessoal ao próprio Deus.

Porém, o pecado não é apenas culpável, de modo que todo o mundo seja culpado diante de Deus, mas ele tem conseqüências adversas na esfera do relacionamento do homem com seu próximo. O propósito de Deus na criação era que os homens deveriam se sujeitar à ordem criada para seu controle e vivessem em harmonia um com o outro. Contudo, o pecado entrou como uma influência divisora, de modo que homens pararam de contribuir para o bem-estar uns dos outros. Como substituto, eles afligiam uns aos outros. Por isso, está no curso natural dos eventos que, no lugar de uma sociedade harmoniosa, assassinatos e concupiscências, roubos e guerras apareçam como sintomas de uma humanidade que perdeu espiritualmente seus propósitos.

A lei de Deus, declarada ao homem em sua condição decaída, é seu corretivo gracioso. Isto se aplica tanto à lei escrita na consciência de todo homem quanto à lei revelada do AT. Visto que a lei tem uma função redentora, na qual ela mostra aos homens seus pecados, levando-os assim ao Salvador, ela também tem uma função secundária, mas não menos importante, de impedir homens de colherem as conseqüências de sua própria pecaminosidade.

Deus permanece o Deus da Graça, mesmo em face do pecado de Adão e a persistência dos homens na oposição intencional a seu Criador. Esta graça não é vista apenas na sua obra redentora, pela qual ele salva seu eleito, mas também nos seus procedimentos graciosos para com os homens em geral, "porque faz nascer o seu sol sobre maus e bons, e vir chuvas sobre justos e injustos" (Mt 5.45). Se os homens fossem deixados à sua própria vontade, eles se destruiriam uns aos outros. Com toda certeza a vida social seria impossível. Assim, Deus tem imposto, graciosamente, restrições para que a vida social em boa ordem seja possível.

Essas influências restringentes podem ser vistas nas várias sanções às quais os homens se submetem — a pressão da consciência, a influência da família, os costumes e normas da comunidade. Porém, a preocupação neste artigo é com uma esfera particular, na qual a restrição graciosa de Deus é vista; a saber, o estado, que na Escritura é sempre considerado como instituído divinamente.

2. A natureza do estado. O termo "estado" nesse artigo é empregado em seu sentido mais amplo. Há um largo abismo entre a tribo primitiva da selva e a comunidade altamente sofisticada de uma sociedade tecnológica; há um abismo profundo entre o regime totalitário de uma ditadura fascista ou comunista e a liberdade de uma democracia. Entretanto, todos esses têm algumas características fundamentais. Cada grupo é uma comunidade e não simplesmente uma coleção de indivíduos rivais. Eles não são ligados necessariamente por laços nacionais, pois muitos grupos étnicos diferentes podem estar unidos sob um estado, enquanto que, por outro lado, um único grupo étnico pode estar dividido em dois estados. O que constitui um estado, no nível tribal rudimentar e no nível mais avançado, é a submissão comum de uma comunidade à lei. Seja um chefe tribal, um ditador ou um parlamento eleito democraticamente, há um órgão de governo e este governo exerce autoridade sobre aqueles que estão sujeitos a sua jurisdição. Essa autoridade é expressa através de leis que são promulgadas (seja o código oral da tribo ou a legislação precisamente redigida do estado moderno). A lei não é mera exortação para o povo se conformar; ela é impingida. O governo deve ter os meios de levar seus súditos a obedecerem à lei e deve ter o poder de impor penalidades àqueles que desobedecerem.

Não há descrição explícita do estado na Escritura. Não há tentativa de definir precisamente o que constitui as prerrogativas do governo. Tudo que foi dito acima está implícito no ensino bíblico, quer expresso nas narrativas do comportamento de Deus, quer na misericórdia ou julgamento para com nações; no registro da palavra de Deus a reis e àqueles em autoridade, ou na atitude ao estado, quer adotado pelo povo de Deus, quer prescrito para eles pelos profetas e apóstolos e pelo próprio Cristo.

Existem duas esferas nas quais a autoridade humana está exercida na Escritura — entre o povo de Deus e entre homens em geral. No AT, Israel aparece como uma nação sujeita a Deus em um sentido especial, mas as outras nações também estão sujeitas a ele e, embora elas não possam reconhecê-lo de fato, ainda assim a autoridade exercida, mesmo por reis pagãos, era confiada a eles pelo Deus de Israel. Semelhantemente, no NT

há o grupo dos redimidos, onde o governo real de Cristo é aceito de boa vontade. Existe também o Império Romano, no qual os crentes se encontram sob controle civil. Porém, esse não é um reino onde o poder soberano de Deus não está presente; pois os escritores do NT repetem os profetas do AT de que "as autoridades superiores... foram por ele atribuídas" (Rm 13.1).

A autoridade de Deus, exercida entre seu povo, é uma antecipação da consumação final dos propósitos de Deus, quando todo joelho se dobrará. Aquela mesma autoridade mediada através da agência de governadores humanos é uma testemunha constante da graça comum de Deus, mesmo para homens em um estado de rebelião contra ele. Embora algumas características do governo, como exercidas em Israel, sejam comuns a qualquer estado corretamente ordenado, por causa da posição peculiar do povo escolhido, é melhor considerá-las separadamente, antes de olhar os aspectos mais amplos do conceito bíblico do estado.

3. Governo em Israel. A antiga nação de Israel era única, uma vez que estava organizada como uma teocracia. Embora a forma precisa de governo tenha variado durante a história da nação, a convicção básica estava sempre ali no AT, de que o Senhor era o verdadeiro governador do seu povo. Quem quer que governasse a nação, a autoridade máxima pertencia a Deus.

O senhorio de Deus sobre seu povo é visto na forma com que líderes e reis deviam sua escolha a ele. Moisés foi comissionado diretamente por Deus para guiar o povo para fora do Egito. Foi sob a liderança dele que eles pararam de ser uma coleção de tribos e foram constituídos em nação, o povo da aliança. Josué, seu sucessor, devia sua posição à mesma comissão divina, e nos dias turbulentos após sua morte, os juízes que governaram foram levantados por Deus — "Suscitou o Senhor juízes, que os livraram da mão dos que os pilharam" (Jz 2.16). Na origem da monarquia houve a mesma insistência firme sobre a escolha divina, quando Saul foi primeiro escolhido e depois rejeitado, e quando Davi foi convocado ao trono por Samuel, profeta de Deus. O rei em Israel era "o ungido do Senhor". Ele não era simplesmente o chefe da administração civil ou o comandante do exército. Ele era essencialmente o representante do governo majestoso de Deus. Seu governo de Israel personificava e ilustrava a autoridade soberana do Senhor.

Isso significou que em Israel o ideal da criação começou a ser cumprido. Por causa da pecaminosidade dos homens chamados para governar a nação, essa realização foi também muitas vezes tristemente prejudicada. Entretanto, a nação foi estabelecida diferentemente das outras nações que a cercavam, na qual os propósitos de Deus para o homem que ele tinha criado eram manifestos em algum grau. O propósito original de Deus para o homem era que ele devia viver em submissão ao seu Criador, em harmonia com seus semelhantes e no gozo da generosidade da natureza. O pecado, ao contrário, trouxe rebelião contra Deus, divisão entre homens e desacordo em toda ordem criada. Visto que o propósito original tencionava a comunhão dos homens com Deus, a triste conseqüência do pecado do homem foi o julgamento de Deus, levando à exclusão da presença de Deus e à miséria.

Tudo isso estava refletido no antigo Israel. Na medida em que eles submetiam-se à lei de Deus, o modelo original da criação começava a ser visto. Quando um governador piedoso subia ao trono, ele guiava seu povo na submissão à lei, o resultado era unidade na terra entre as diferentes tribos. Havia paz e segurança contra as forças destruidoras de fora. "... cada um debaixo da sua videira, e debaixo da sua figueira..." (1Rs 4.25) gozava do fruto da terra, mas quando eles se rebelavam contra Deus os avisos de Deuteronômio eram cumpridos. A nação foi dividida; eles enfrentaram praga, pestilência e fome; eles tornaram-se sujeitos a seus inimigos e, finalmente, foram banidos da terra.

Havia também o elemento escatológico. Os vislumbres da glória desfrutados na terra eram sinais oscilantes da glória superior a vir no final dos tempos, quando o Israel de Deus seria trazido em perfeita submissão a seu governo. Por outro lado, o pecado e os julgamentos conseqüentes eram sinais da solene conseqüência do decisivo "dia do Senhor", quando as nações que não conheceram a Deus serão consumadas pelo fogo da sua ira.

É claro que existe o importante elemento messiânico na história do governo em Israel. Exatamente como o profeta e o sacerdote ungidos prefiguravam o Verbo feito carne, o grande Sumo Sacerdote no Calvário, do mesmo modo o rei de Israel era uma prefiguração do rei messiânico. Assim, Jesus começou seu ministério pregando o evangelho do reino. O governo exercido pelos reis de Israel falhou ao declarar adequadamente a soberania do Senhor por causa da pecaminosidade até mesmo do melhor dos reis. No Messias não há tal imperfeição, nele o governo de Deus é perfeitamente manifestado.

Dentro da igreja, a majestade de Cristo é a verdade dominante. O governo que é exercido pelos

líderes espirituais dentro da comunidade redimida é realmente a mediação do governo real de Cristo. Com um grau maior do que em Israel, o ideal da criação é cumprido. Todavia, devido à igreja ser composta de homens que, embora justificados, ainda são pecadores, a realização final ainda é futura e o cristão ainda ora, "Venha a nós o teu reino".

Essa consideração sobre o governo em Israel e na igreja de Cristo não tem sido um simples parêntese na discussão do conceito bíblico do estado. Ao lado de seu valor positivo ao enfatizar a autoridade máxima de todo governo humano, precisa ser associado de um modo bíblico às questões mais amplas, pois é neste ponto que historicamente tem havido muita confusão. Ali houve uma falha em ver o caráter único da teocracia em Israel, com a subseqüente tentativa mal orientada de organizar nações sobre uma base teocrática. De uma forma similar, alguns cristãos têm considerado o governo de Deus, exercido dentro da igreja, como o projeto para a sociedade, de modo que as leis da igreja se tornem o modelo para as leis da terra.

No séc. 16, muitos reformadores foram claramente dominados pelo ideal teocrático. O príncipe piedoso do AT encontrou seu cumprimento no governador luterano, reformado ou anglicano, de modo que o magistrado tinha a responsabilidade de proteger a igreja e impigir os padrões morais que a igreja declarava. Em sua manifestação mais repulsiva, o magistrado também assumia a responsabilidade adicional de defender a "verdade" e conter o "erro" até o ponto da punição dos infratores.

Esse conceito de estado cristão falha em fazer justiça ao entendimento bíblico da Nova Aliança. É verdade que há na Escritura uma Aliança de Graça. Porém, dentro daquela aliança há o período da preparação e do cumprimento. Quando Jeremias alegrou-se nas perspectivas das glórias da Nova Aliança, e quando o escritor de Hebreus discursou longamente sobre as implicações dessa Nova Aliança, eles não estavam usando palavras vazias. O AT foi um período quando Deus estava graciosamente trabalhando, mas ainda era um período preparatório. Aguardava-se a era do Messias, a era do Evangelho, a era do cumprimento.

O caráter nacional restritivo da antiga aliança foi destruído pela inclusão divinamente ordenada dos gentios. Não há mais uma nação teocrática quando homens e mulheres de toda tribo e nação estão reunidos na igreja. O príncipe piedoso do AT encontra seu cumprimento no Messias. Procurar um correlativo moderno para Davi ou Ezequias é perder o conceito da majestade única de Cristo. Pode ser que o governador seja um crente verdadeiro, mas isto não lhe dá o status que o conceito teocrático requer, pois no reino de Deus há apenas um rei, o próprio Cristo.

Por essa razão a ala anabatista do movimento da Reforma (em suas manifestações mais solenes e bíblicas) insistia nas esferas separadas da igreja e estado. A igreja é o reino da graça especial de Deus, onde Deus governa seu povo por meio daqueles que ele ordena e a quem o Espírito dota com presentes pela sua tarefa. O estado é o domínio da graça comum de Deus estendida a todos os homens. O governo, embora de autoridade divina, refletirá padrões cristãos apenas na medida em que os membros daquele próprio governo pratiquem valores cristãos.

Em outras palavras, um homem cristão que alcança uma posição de autoridade no estado será motivado por sua fé, da mesma forma que um homem de negócios é influenciado em suas decisões pelos modelos de integridade e justiça, que são seus porque ele é um cristão. Isso não significa que o político cristão pode submeter uma nação, incluindo tanto crentes quanto descrentes, a um modelo de conduta que pertença exclusivamente aos crentes. A separação da igreja e estado não é um simples *slogan*, mas está enraizada na doutrina bíblica de que existem dois domínios; governo secular e família espiritual de Deus. Deus está trabalhando em ambos, mas cada um goza de uma autonomia relativa, isto é, em vista da ignorância do fato da autoridade final de Deus.

4. Governo em geral. a. *Sua autoridade divina.* Os aspectos mais gerais do governo humano se sobrepõem a alguns dos elementos já discutidos relativos a Israel e a igreja. Toda autoridade é, em última análise, de Deus e, embora os homens possam ignorar ou rejeitar Deus, ele ainda permanece Rei. Homens planejam, conspiram e matam para tomar posse do poder. Nações vão à guerra e fronteiras nacionais mudam. A ditadura dá lugar à democracia ou vice-versa. Mas acima e além de toda mudança política e do fluxo e refluxo dos poderes nacionais, o Senhor Deus onipotente reina.

Daniel, o profeta, insistiu sobre esse caráter derivado de todo governo quando ele lembrou Nabucodonsor de que "o Altíssimo tem domínio sobre os reinos dos homens; e o dá a quem quer, e até ao mais humilde dos homens constitui sobre eles" (Dn 4.17,25). Esse mesmo Nabucodonosor foi humilhado por Deus, e numa outra vez ele foi usado para realizar os propósitos de Deus. "E agora, eu entreguei todas as terras ao poder de

Nabucodonosor, rei da Babilônia, meu servo" (Jr 27.6). A palavra do Senhor a Belsazar declarou que a queda do seu reino e o surgimento do Império Medo-Persa foi pelo decreto de Deus (Dn 5.28). Quando Ciro agiu para libertar os judeus, foi porque o Senhor despertou o espírito dele (2Cr 36.22; cp. Is 44.28).

O julgamento de Deus sobre as nações enfatiza a mesma verdade, que todo governo é derivado de Deus e, por isso, quando governadores empregam mal a responsabilidade confiada a eles, estes estão sujeitos ao julgamento de Deus. Desse modo o Faraó foi derrotado, uma grande ilustração do AT da supremacia de Deus. Os profetas declararam o mesmo tema, como nos avisos proféticos às nações através de Isaías, Jeremias e Ezequiel. Não apenas Judá e Israel, mas nações pagãs também estavam sujeitas à lei moral, e todas, igualmente, passaram sob do chicote da denúncia violenta de Amós.

O NT contém a mesma posição. O estado, para a maioria dos crentes, era o Império Romano, pagão e poderoso. Mas ele foi estabelecido pelo decreto divino. Assim, Cristo aceitou a autoridade de César como a autoridade legal nas questões civis (Mt 22.15ss.) embora César controlasse a Palestina pela força das armas. Pedro recomendou a mesma atitude. Os cristãos deviam "honrar o rei" (1Pe 2.17). Paulo, na declaração enfática já citada (Rm 13), insistiu que toda autoridade humana é derivada de Deus.

Mais importante ainda é o fato de que a autoridade divina sobre o governo é independente do caráter moral dos líderes que controlam o governo. Nero foi um vilão, apesar disso a mesma palavra se aplica — era para ele ser respeitado. Uma instituição, como a família ou o estado, é planejada e estabelecida por Deus e, no entanto, muitos daqueles envolvidos podem não alcançar o alvo do ideal. Porém, destruir a instituição é produzir um caos intolerável. Um pai pode agir como um bruto e perder qualquer direito ao respeito, mas isso não dá motivo para menosprezar ou repudiar a necessidade vital da vida familiar e autoridade paterna. A falha de um governador em administrar justamente não dá o direito à destruição anárquica da autoridade. Deus, a sua própria maneira, lida com tais homens. Apesar da falha individual, a autoridade do ofício ainda permanece.

b. *O dever da obediência.* O resultado óbvio à autoridade divinamente dada do estado é a obrigação de submeter-se às leis do país. Obediência à autoridade civil devidamente constituída está escrita nos cânones da conduta cristã. Honrar ao imperador não significava para Pedro simplesmente prestar devoção da boca para fora à dignidade de seu ofício; significava uma prontidão para obedecer as leis que o imperador promulgava, e submeter-se, se necessário fosse, às penalidades impostas pela desobediência. A questão da desobediência por causa da consciência será discutida depois.

Obediência ao governo foi praticada pelo próprio Jesus. Ele viveu no meio do ressentimento nacionalista para com o governo estrangeiro de Roma (um dos seus discípulos, Simão o zelote, foi tirado deste ambiente). Teria sido fácil para ele inflamar as brasas do amargor em uma chama de oposição à ocupação romana, mas isso ele se recusou a fazer. A moeda possuindo a cabeça de César era uma lembrança dos benefícios do governo estável. O uso daquela moeda era um reconhecimento implícito da autoridade do governo que a tinha emitido. Portanto, eles deviam obedecer a César de forma prática mediante o pagamento do imposto, com a mesma moeda usada para gozar os privilégios do governo romano. Roma era um poder de ocupação estrangeiro, mas seu governo era um fato da ordem providencial do Deus Todopoderoso. Por isso eles deviam obedecer, pois se recusar a pagar o imposto seria rebelar-se contra Deus (*veja* Mt 22.15-21).

Quando em pé diante de Pilatos, o Senhor afirmou a mesma atitude. O homem que o interrogava não era digno do seu ofício, e o julgamento era uma caricatura da justiça. Contudo, Pilatos era o governador e como tal era o representante do governo imperial e, portanto, Jesus submeteu-se a ele. Quando Pilatos começou a fazer protestos, houve uma palavra firme de repreensão — "Nenhuma autoridade terias sobre mim, se de cima te não fosse dada" (Jo 19.11) — mas em sua atitude geral Jesus manteve a mesma atitude que havia tido antes, no jardim, quando repreendeu Pedro por usar sua espada e submeteu-se silenciosamente à prisão.

O apóstolo Paulo seguiu seu mestre nisso, como em todas outras coisas. Sua freqüente afirmação sobre a legalidade essencial de suas ações aos olhos da lei romana é um reconhecimento implícito da autoridade daquela lei. É um padrão ao qual ele se viu chamado a se conformar. Quando nos estágios finais de sua prolongada prisão, em Cesaréia, ele fez seu apelo a César, ele estava reconhecendo a autoridade suprema do imperador cujas leis ele tinha obedecido e a cuja justiça ele agora apelava.

Quando ele falou em termos explícitos sobre a autoridade do estado e a responsabilidade en-

volvida na cidadania, ele expressou um reflexo de sua própria atitude pessoal. Conforme já observado (Rm 13), ele enfatizou a instituição divina do estado.

O propósito de Deus em assim ordenar o poder de governo é gracioso. É para reprimir o mal e punir os transgressores. Conseqüentemente, as exigências da lei por honestidade e preservação da vida reflete as exigências de Deus. A justiça da lei executada sobre o mal reflete, em alguma medida os julgamentos justos do Juiz de toda terra.

Esta compreensão eleva a obediência do cristão a um novo nível. Ele não obedece simplesmente porque é a melhor política e porque a desobediência à lei, se detectada, levará à punição. Ele obedece "por causa da consciência". Vendo a mão de Deus nas exigências do estado, ouvindo a voz de Deus nos requisitos justos dos poderes que existem e acreditando ele mesmo ser um homem, não simplesmente sujeito às leis do estado, mas à autoridade de Deus, ele produz uma obediência voluntária.

O mesmo se aplica (Rm 13) ao pagamento de tributos, um eco do ensinamento de Jesus sobre os direitos de César. Considerando que o estado é divinamente ordenado, e visto que obviamente requer dinheiro para executar sua função divinamente designada, o cidadão deve pagar impostos para fornecer os recursos necessários. O cristão, diz Paulo, pagará impostos por causa da consciência. Não haverá manipulação das declarações de imposto de renda, nem fraude nas contas de autoridades. O imposto que exige nota é uma exigência com selo do céu nele, e deve haver uma honestidade escrupulosa em agir de acordo com isso.

Creta foi famosa pela sua turbulência, mas os cristãos, mesmo em tal atmosfera, deviam mostrar um espírito diferente. Paulo escreveu a Tito (3.1) para lembrar os cretenses de suas responsabilidades, "se sujeitem aos que governam, às autoridades." Essa ordem estava ligada à exigência de que eles deveriam estar "preparados para toda a boa obra." Obediência às ordens do governo significa não apenas uma fuga do que é ilegal, mas também uma participação positiva em alguma tarefa, que é obviamente a responsabilidade de um cidadão leal.

Existe unanimidade no ensinamento apostólico. Pedro, que usou certa vez sua espada no Getsêmani, tinha aprendido a lição. Seja o imperador como autoridade suprema, ou os vários governadores que são seus representantes, todos devem ser vistos pelos cristãos como enviados pelo próprio Deus. O governo é considerado não simplesmente em sua capacidade restritiva e punitiva, mas em sua função positiva de promover o bem público. O estado louva aqueles que fazem o certo (1Pe 2.14). Seu reconhecimento público de valor é uma confissão implícita da responsabilidade do estado em promover padrões morais na comunidade. Se o estado age para promover a educação ou o bem-estar para os cidadãos, o cidadão cristão deveria reconhecer o lado positivo da função do estado e deveria prontamente pagar seus impostos, para fornecer meios para a realização desses programas. Esta submissão é prestada "por amor ao Senhor". Isto envolve não apenas uma condescendência honesta com as exigências do estado, mas uma disposição e obediência de bom grado, visto que não é simplesmente um governo que faz a exigência, mas o próprio Senhor.

c. *Os limites da obediência.* Entretanto, há limites para a obediência que o estado pode exigir. Ninguém está autorizado a qualificar sua resposta com base na inconveniência ou de aversão pessoal a alguma legislação em particular. Assim que tais considerações são colocadas no lugar da submissão, passa a existir uma condição de subjetivismo, a qual se não corrigida leva à anarquia. Porém, uma questão de consciência está numa categoria diferente. É uma coisa quando o estado impõe medidas repressivas que podem ser muito difíceis de aceitar, ou até mesmo quando o estado age injustamente. Em tais casos a submissão é devida. É uma questão muito diferente quando as exigências do estado entram em conflito com a lei de Deus. O que o cristão deve fazer se o governo o manda agir de forma claramente contrária à Escritura?

Onde há um conflito de lealdade, a mais alta deve tomar precedência, "Antes, importa obedecer a Deus do que aos homens" (At 5.29). Embora o Senhor insistisse muito para que se entregasse a César as coisas que eram de César, ele acrescentou uma exigência importante e qualificadora, "e a Deus o que é de Deus" (Lc 20.25). César tinha uma autoridade dada divinamente, à qual a submissão, mas sua autoridade estava sempre sujeita a uma autoridade mais alta, o próprio Deus. Se César, então, fosse além de suas prerrogativas e requeresse dos homens algo que Deus proibia, então César devia ser desobedecido.

Deve ser salientado, porém, que a desobediência deve estar limitada apenas às questões de consciência. Em todos os outros pontos o cristão deve manter-se um cidadão leal. É somente no

ponto onde sua lealdade a Deus está em perigo de ser violada que ele deve assumir sua posição. Esse ponto emergiu na Primeira Epístola de Pedro. Ele escreveu sobre a provável perseguição e sofrimento que os cristãos enfrentariam. Eles deveriam estar preparados para suportar a provação por amor a Cristo. Ao mesmo tempo, ele os lembrou que é apenas por causa da justiça que tal resistência ao estado é permissível. Se um cristão sofresse as conseqüências de outras ações ilegais, ele não precisava esperar nenhuma palavra de aprovação da parte de Deus (1Pe 4.12,13).

d. *Os limites da desobediência.* Surge uma questão adicional: qual forma essa desobediência legítima deveria tomar? Se por causa da consciência ninguém pode obedecer às ordens do estado, como ele deveria mostrar sua resistência? A desobediência deveria ser ativa ou passiva? Não há saída acadêmica, pois isso volta constantemente como um problema existencial. Por exemplo, é certo para um cristão, quando uma ditadura está reprimindo o país em geral, e a igreja em particular, tomar parte em uma conspiração para derrubar o governo? É correto para os cristãos participarem da desobediência civil ou deveria uma resistência de cristãos ser a de apenas sofrer?

Qualquer participação ativa na subversão é aparentemente descartada pela insistência bíblica básica na autoridade divina do governo. Tomar medidas para derrubar um governo existente é negar esse fato. Significa que homens têm rejeitado o que é um fato da providência de Deus, e isto o cristão não pode fazer. Ele deve sofrer por causa da consciência e esperar a hora da libertação de Deus. Pode ser que Deus venha a usar uma revolta armada para destruir a tirania, pois Deus usa tramas e planos dos homens mesmo quando aqueles que os formulam não são seu povo e a ação deles possa ser contrária à sua vontade revelada. Porém, o cristão não pode, ele mesmo, tomar parte no planejamento ou início de tal rebelião. Até que o regime existente tenha sido manifestamente destruído, seu chamado é para submeter-se.

Na questão da desobediência civil, a direção deve vir dos princípios bíblicos em vez dos mandatos ou proibições bíblicos explicitamente declarados. Nem o AT nem o NT têm em mente o tipo de estado como as democracias ocidentais de hoje, mas, pelo contrário, a Bíblia conhecia apenas o regime autoritário, onde a obrigação do sujeito era apenas obedecer. A situação é claramente diferente em uma democracia, onde a oposição às políticas do governo é tanto admissível, quanto desejável. De fato, oposição política ao governo organizada (o partido político no poder) é o sangue vital da democracia. Nenhuma prescrição bíblica é violada aqui. Os "poderes que existem" em uma democracia são as próprias pessoas agindo através de seus representantes eleitos. Se depois, mediante a opinião pública instruída é exercida pressão para sustentar o governo ou se, mediante o uso do voto, o partido político no poder é derrotado, isto ainda é compatível com submissão às autoridades devidamente constituídas.

A desobediência civil, contudo, está numa categoria diferente. Uma coisa é agitar a opinião pública para uma posição particular, ou até mesmo organizar manifestações. Estas coisas estão dentro da lei, mas uma vez que uma atividade vá além da lei, neste ponto ela se torna ilegítima para o cristão. Há vezes em que é difícil chegar a uma decisão clara. Há áreas de ação que não são negras nem brancas, mas um cinza indefinido. Em tais períodos o cristão, cuja atitude para com a lei é governada por frases como "por causa da consciência" ou "por amor a Deus", dará à lei o benefício da dúvida.

Uma dificuldade pode surgir também quando existe uma revolta que leva a uma guerra civil, com duas autoridades em competição exigindo ser o governo legítimo. O cristão deveria tomar partido? Qual deveria ser a atitude dele? Novamente ele deve admitir que, na confusão que prevalece nessa hora, é difícil chegar a uma conclusão firme, por causa da falta de informação e também por causa da propaganda enganosa que geralmente flui de ambos os lados. O cristão permanecerá em sua posição básica. Visto que ele tem aceito o governo existente como o único apontado por Deus, ele continuará a tratá-lo como tal até que fique muito claro que uma situação *de facto* tem feito a situação *de jure* irreal e vazia. Reconhecendo que Deus tem freqüentemente usado a rebelião para eliminar um governo corrupto, ele não se apegará às cegas a um *status quo*, mas estará pronto para submeter-se com obediência igual ao novo governo. Um extremo é a prontidão para tomar o partido de qualquer movimento que provavelmente tenha em vista derrubar um governo injusto. O outro extremo é o conservadorismo, que torna o cristão relutante em aceitar a inevitabilidade de uma mudança que já é um fato, e ter saudades de um dia que já foi. O meio termo entre esses extremos não é fácil de se traçar, mas a menos que o cristão relacione-se constantemente com os princípios bíblicos básicos, o caminho não será simplesmente difícil de se traçar, mas quase impossível.

e. *Oração pelo governo.* Paulo recomendou que orações deveriam ser feitas "pelos reis e por todos os que se acham investidos de autoridade" (1Tm 2.1-4). Claramente ele não estava referindo-se à oração formal, que faz uma breve e indiferente menção ao governo no culto público da igreja. Pelo contrário, ele incluiu todo tipo de oração, como ele denominou "súplicas, orações, intercessões e ações de graça". O cristão deve ser tão fervoroso em suas orações pelo governo quanto ele o é no que poderia ser tentado a considerar como interesses mais espirituais.

Também é importante observar que Paulo não acrescentou quaisquer qualificações morais ou espirituais na designação daqueles pelos quais devemos orar. Ele sabia muitíssimo bem que um vilão como Nero podia estar no trono como imperador. Sua própria experiência comprovava a corrupção que podia existir nos níveis mais inferiores do governo. Seu prolongado cativeiro em Cesaréia foi devido basicamente à expectativa de um suborno por parte do corrupto e imoral Félix, o governador. Mas Paulo não qualificou sua exortação. Se um homem está em uma posição de autoridade, qualquer que seja seu caráter pessoal, deve-se orar por ele. Mesmo que ele fosse um inimigo confesso do Evangelho e um perseguidor severo da igreja, ele ainda deveria ser objeto de orações intercessórias.

Paulo conhecia por experiência a resistência ao Evangelho por parte das autoridades romanas, que sempre viam com suspeita qualquer grupo que considerassem ser uma fonte de deslealdade ou subversão. Os cristãos podiam reivindicar não estarem interessados nas questões políticas, mas o fato de que eles não se conformavam com o padrão social geral os marcava como politicamente suspeitos. A probabilidade de perseguição contínua e intensificada estava presente. Orar pelo governo era realmente orar pelo bem-estar da igreja. Paulo apresentou como objetivo desta oração, "para que vivamos vida tranqüila e mansa, com toda piedade e respeito" (2.2). Ele estava declarando seu cuidado não simplesmente para que os cristãos pudessem desfrutar de paz, mas também para que eles pudessem ser capazes de viver como bons cidadãos, respeitando o governo.

Na paz os cristãos nunca são cristãos em paz. Condições pacíficas na igreja e no estado significam oportunidades para pregar o Evangelho. Paulo seguiu isso em sua própria experiência. As estradas romanas estavam abertas aos viajantes por causa do poder protetor das legiões romanas, colocadas em pontos estratégicos por todo o império. Aquelas estradas forneciam oportunidade para o missionário de Cristo que queria espalhar o Evangelho. Obviamente era uma questão vital que essas linhas de comunicação fossem mantidas abertas. Em tempos modernos, a guerra civil e a conseqüente anarquia são portas de oportunidade que se fecham. Esse chamado à oração pelos governos em todas as partes do mundo é um aspecto contínuo da intercessão missionária.

Paulo também conhecia por experiência o valor da cidadania como uma barreira contra a injustiça. Ele não usaria quaisquer poderes externos para transmitir o Evangelho, pois "as armas da nossa milícia não são carnais" (2Co 10.4). Ao mesmo tempo, quando ele era submetido à injustiça ou à possibilidade de violência ou assassinato pela multidão, ele estava pronto para apelar às autoridades. Em Filipos, ele foi insistente para que as autoridades na cidade estivessem sujeitas à justiça romana que elas reivindicavam administrar. Como recurso final, quando Paulo enfrentou as conspirações dos judeus contra sua vida, ele estava pronto para invocar seu direito como cidadão de apelar a César. Portanto, o governo estável de Roma não era apenas uma condição de existência pacífica, mas também era um instrumento valioso para conter ataques injustos contra a vida de Paulo. Orar pelo trabalho evangelístico de Paulo, orar por sua proteção ao executar aquele trabalho e orar pelo governo não eram áreas diferentes de intercessão, mas aspectos da mesma preocupação básica.

Paulo não tinha em vista simplesmente a estabilidade da ordem social quando recomendou ao povo que orasse pelos governantes. Ele também estava preocupado com eles como indivíduos que estão bastante necessitados do Evangelho, como qualquer outro pecador sem Deus e sem esperança. Sem dúvida, ele reconhecia a possibilidade da desconfiança atingir o limite da incredulidade com a qual muitos cristãos poderiam receber o pedido para que orassem pela conversão do imperador. Eles poderiam ter duvidado se havia alguma probabilidade de tal possibilidade remota ser realizada. Paulo os lembra da extensão dos propósitos da graça de Deus. "Deus nosso Salvador... deseja que todos os homens sejam salvos e cheguem ao pleno conhecimento da verdade" (1Tm 2.3,4). Tomadas em seu contexto imediato, as palavras "todos os homens" seriam referentes a todos os tipos e condições dos homens. O propósito de Deus abrange não somente as coisas fracas do mundo, que inclui a maior parte da igreja, mas também governadores. Quando Paulo enfatizou a escolha

de Deus do humilde para confundir o poderoso (1Co 1), ele não excluiu todos aqueles de uma posição social ou intelectual mais alta — sua frase era "não muitos" em vez de "nenhum". Portanto, ele declarou que o propósito gracioso de Deus estende-se aos reis, de modo que a oração por eles seria por sua conversão.

Pode vir um período em que o governo atual vá mais além dos seus direitos, e iniqüidade e injustiça ruidosa controlem a nação. Porém, o cristão não pode, mesmo nesse caso, recorrer a meios violentos derrubar tal regime, mas ele pode orar. Em Apocalipse este conflito é descrito entre a igreja e o estado perseguidor. Naquele lugar está um traço simbólico das almas daqueles que tinham sido mortos "por causa da palavra de Deus e por causa do testemunho que sustentaram". Eles clamavam a Deus por justiça, "Até quando, ó Soberano Senhor, santo e verdadeiro, não julgas, nem vingas o nosso sangue dos que habitam sobre a terra?" (Ap 6.10). Essa oração no céu pode ser ecoada na terra. O cristão pode estar preparado para sofrer por causa de seu testemunho, mas ele não está inerte. Deus é seu defensor e à Deus ele submete sua causa, pois nesse assunto sua causa não é mais uma questão pessoal, visto que é a causa do próprio Evangelho. Os salmos fornecem inspiração para orar em tal ocasião (Sl 35.1; 43.1; 119.154), e também provê base para a esperança. Os governadores podem desafiar o Senhor e seu Cristo, apesar disso Deus ainda reina. "Ri-se aquele que habita nos céus; o Senhor zomba deles" (Sl 2.4). A solução pode estar na conversão do governador ou em sua saída, mas, em qualquer caso, será o poder de Deus que realizará isso, e orar crendo é colocar a fé sobre esse poder divino.

f. *Participação no governo.* É correto para os cristãos usar o voto? O cristão pode conscientemente entrar na vida política e permanecer como candidato à eleição, seja em nível local ou nacional? Essas são questões que obviamente são pertinentes apenas em uma democracia onde existem tais possibilidades. Uma questão similar confronta os cristãos que vivem sob alguma forma de ditadura. É correto para um crente aceitar emprego que envolva executar a política do governo? A atitude do crente para com o mundo o obriga a uma política de retirada das questões políticas?

Conforme observado acima na questão da obediência ao estado, o contexto político dos escritores bíblicos era diferente de uma situação democrática hoje, embora muito similar àquela de muitas ditaduras contemporâneas. A Bíblia não apresenta preceito ou proibição definida, mas fornece princípios orientadores.

Um apelo à situação em Israel aparentemente está excluído por causa do caráter único da teocracia. O governador ou rei em Israel estava envolvido não apenas em funções civis, mas nas espirituais. Porém, existe ilustração abundante no AT da atitude de homens piedosos para com governos gentios e pagãos. José aceitou uma posição de autoridade no Egito, Daniel na Babilônia e Mordecai (Mardoqueu) na Pérsia. Suas posições são atribuídas à providência de Deus. Naamã continuou a servir o rei da Síria, e Obadias permaneceu a serviço de Acabe, cujo Reino do Norte, apóstata, o aproximou das nações pagãs circundantes. No NT não há insinuação de apelo ao eunuco etíope para renunciar ao ofício que ele mantinha na corte de seu país. O mesmo se aplica a Cornélio, o centurião romano em Cesaréia, Sérgio Paulo, o procônsul em Chipre e o carcereiro filipino. Quando Paulo enviou saudações à Igreja em Filipos, ele associou consigo "aqueles da casa de César". Embora possa ser argumentado que esses eram provavelmente apenas escravos no palácio, não é provável que Paulo escolheria simples escravos do palácio para menção especial. É mais provável que eles tivessem um status oficial que seria de interesse particular à Igreja em Filipos, que era uma colônia romana.

Alguns poderiam aceitar a legitimidade do emprego pelo governo que questionaria a entrada do cristão na vida política. Em último caso é uma escolha tomada livremente, e envolve um homem não simplesmente no cumprimento da política do governo, mas ajudando a formulá-la. Um cristão pode estar envolvido até este ponto? O chamado para se tornar público e ser separado não se aplica aqui?

Um ponto preliminar precisa ser estabelecido. Parecia não haver nenhuma diferença fundamental entre usar o voto de alguém e entrar ativamente na vida política. Em ambos os casos, alguém está tomando uma parte ativa. Um voto pode parecer um dente muito insignificante de uma grande engrenagem, mas poucas centenas destes votos podem mudar todo o futuro de um país. De qualquer modo, permitir que um cristão entre na política é basicamente o mesmo problema que — votar ou não votar.

O princípio mantenedor da submissão aos poderes que existem deve ser novamente o ponto inicial. Assumindo uma situação democrática, em que autoridade está investida no próprio povo, os homens que realmente governam o país estão

ali como representantes do povo. Os meios pelos quais eles alcançam suas posições de autoridade são parte da constituição de ordem social na qual eles vivem. Conforme o NT, o governador tem autoridade divina, e em uma democracia, este poder está investido no povo. Assim, o procedimento para eleger representantes participa da autoridade dada divinamente. Assim, exercer o voto é simplesmente cumprir o requisito permanente da Escritura.

Na medida em que a participação ativa na política está envolvida, um cristão deveria apenas entrar se ele estivesse fortemente motivado pelos princípios cristãos de serviço. Um cristão, ao entrar em uma carreira política, enfrenta problemas especiais. A luxúria do poder, a difamação desonesta dos oponentes, os métodos dúbios usados para financiar o partido, os métodos desleais e, algumas vezes, desonestos empregados, fraude para vantagem do partido — essas são algumas das características da vida política que a torna uma área particularmente espinhosa para o cristão. Todavia, é na escuridão que a luz é necessária para iluminar todo o restante. O sal não deve ser armazenado, mas usado onde a corrupção é provável. Conseqüentemente, os políticos cristãos tornam-se um preservativo moral em uma área onde a corrupção é também muitas vezes uma realidade ofensiva. Também, um político cristão pode exercer influência na formação e passagem para a melhor legislação possível.

Outra questão viva é a atitude da igreja para com o combate político. Muitos afirmam que a igreja tem um papel político e deveria estar pronta para exercer seus poderes em um "lobby" visando influenciar a política do governo. A resposta do NT a isto certamente seria acentuar os respectivos papéis da igreja e estado. A tarefa da igreja, como igreja, é pregar o Evangelho, edificar os crentes e guiar os homens à adoração do Deus vivo. Indivíduos cristãos podem entrar no campo político, mas farão isso primeiramente como cidadãos, não como representantes de um grupo eclesiástico. Porém, suas convicções serão influenciadas pelas pressuposições da fé cristã e visarão realizar-se nos padrões da vida social da verdade e justiça. Nisso eles serão fortalecidos pela membresia da igreja e pelo companheirismo que experimentam ali.

A igreja, como um corpo, não aspira primeiramente a melhoria da ordem social, seu objetivo principal é a salvação dos homens. O aperfeiçoamento social, que pode resultar quando muitos homens são salvos, é desejável, mas quando a igreja abandona sua primeira tarefa, a pregação do evangelho, para envolver-se nos empreendimentos políticos, sua verdadeira missão está perdida.

Uma consideração adicional é a atitude de Paulo para com os padrões na igreja e os no mundo. Lidando com o problema da disciplina em Corinto, ele é muito insistente para que altos padrões sejam mantidos na igreja. Quanto ao mundo, ele não pode julgá-lo, pois ele não está sujeito à Escritura que fornece o critério de julgamento na vida da igreja (1Co 5.9-13). Portanto, a igreja não pode insistir para que o estado se conforme com as normas que são apenas aplicáveis aos cristãos. O cristão, na vida política, conhecerá os padrões, e em sua própria vida ele se empenhará para cumpri-los. Sabendo que os homens não regenerados podem ser reprimidos, mas não regenerados pela legislação, e compreendendo que políticas em uma democracia são a arte do possível, ele deve estar preparado para trabalhar por algo menor que o ideal, para que não faça o melhor tornar-se o inimigo do bom.

Tal função ativa traz, obviamente, seus próprios problemas de consciência. Pode surgir um problema quando o compromisso é impossível e quando uma política à qual alguém está comprometido é uma violação clara da lei de Deus. Em tal eventualidade, o cristão em uma ditadura deve fazer o que Daniel fez em uma situação semelhante e encarar as conseqüências da desobediência, enquanto que o cristão em um país democrático não tem outra opção senão renunciar.

BIBLIOGRAFIA. J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Livro 4 (tr. Beveridge 1943); J. Wesley Bready, *The Evangelical Revival and Social Reform* (1938); H. F. R. Catherwood, *The Christian in Industrial Society* (1964); C. F. H. Henry, *Aspects of Christian Social Ethics* (1964); C. F. H. Henry, *Christian Personal Ethics* (1965); D. Möberg, *Inasmuch* (1965); L. Verduin, *The Reformers and their Stepchildren* (1966); A. G. Dickens, *Reformation and Society in 16th Century Europe* (1966).

H. M. Carson

GOVERNO DA IGREJA NA ERA APOSTÓLICA. Este artigo se restringe aos ensinos bíblicos concernentes à organização e ao governo da igreja durante o período apostólico. Os escritos dos Pais da Igreja, como os de Clemente de Alexandria, Inácio de Antioquia e outros, assim como *a Didaquê* (ou Ensinos) refletem tradições posteriores. Conseqüentemente, nenhuma referência é feita a estas fontes.

I. Ensino de Cristo acerca da igreja e de seu governo

II. A organização e governo da Igreja Primitiva
  A. A Igreja Judaico-Cristã
    1. Organização
    2. Governo
  B. A igreja em expansão
    1. Organização
    2. Governo

III. Liderança na Igreja Primitiva
  A. Apostolado
  B. Liderança nas igrejas locais
    1. Presbíteros
    2. Diáconos
    3. Mestres
    4. Outros líderes

IV. As igrejas e a igreja
  A. Concílios da Igreja Primitiva
  B. Esforço cooperativo.

I. Ensino de Cristo acerca da igreja e de seu governo

A primeira vez em que a palavra igreja foi usada no NT, com um sentido genérico, foi por Jesus Cristo. O ensino de Cristo acerca da igreja foi tanto explícito como implícito. Suas inferências acerca do ministério futuro de seus discípulos como um corpo e a propagação do evangelho através deles foram mais abundantes do que seus ensinos específicos sobre a igreja. (*veja* Mt 18.23-35; 22.1-14; 25.1-13,14-19; Lc 13.24-30; 19.11-27; 24.36-53; etc.)

A declaração de Cristo a Pedro: "Tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei minha igreja, e as portas do inferno não prevalecerão contra ela" (Mt 16.18), é talvez seu ensino mais específico acerca da igreja. Cristo ensinou que sua igreja (*ecclesia*) seria construída e que as forças do mal não seriam capazes de prevalecer contra ela. Cristo também ensinou que homens, os apóstolos (18.18-20) e Pedro (16.18), participariam na administração da autoridade espiritual prometida à igreja (16.19). Mais tarde, em seu ministério, ele se referiu à igreja ou *ecclesia* como o ambiente para a resolução de problemas espirituais que não poderiam ser solucionados de outra forma (18.15-20). Na mesma passagem ele deu a entender que seus discípulos, particularmente os Doze, exerceriam autoridade em tais disputas e suas subseqüentes decisões.

Alguns têm enfatizado o fato de que o termo *ecclesia* era usado de muitas maneiras e pode se referir tanto a qualquer congregação ou assembléia de indivíduos como aos seguidores imediatos de Cristo, como também à igreja no sentido que o termo tem no NT. Está claro que Pedro entendeu estes versos com respeito à sua relação com os seguidores de Cristo (18.21,22). Entretanto, os princípios ensinados nesta passagem aparentemente foram seguidos na decisão sobre casos de disciplina na Igreja Primitiva (1 e 2Co). Muitas afirmativas menos explícitas, as quais alguns interpretam como aplicáveis à igreja, ocorrem nos quatro evangelhos. No entanto, a atenção aqui se volta para os ensinos explícitos de Cristo acerca da igreja ou *ecclesia*.

Parece que Cristo ensinou o seguinte acerca da igreja: (1) Sua igreja seria construída; (2) ela seria marcada por liderança e jurisdição humanas; e (3) seu poder espiritual seria invencível. A confissão feita por Pedro quanto a Cristo como o Filho do Deus vivo é um dos princípios básicos da igreja. Embora o exercício da autoridade e ministério apostólicos tenha sido evidente anteriormente, foi somente após o Dia de Pentecoste que a igreja realmente começou a cumprir seu ministério da forma como Cristo havia predito.

II. A organização e governo da Igreja Primitiva

Logo depois da ascensão de Cristo ao céu, a igreja emergiu como uma comunidade espiritual sob a direção imediata dos apóstolos, e gradualmente se transformou numa organização flexível, mas também com razoável estrutura. Aparentemente, enquanto a igreja era predominantemente judaica e localizada na Palestina, sua organização era relativamente simples. À medida que começou a crescer em tamanho e se espalhou por todo o Império romano, sua organização tornou-se mais complexa e mais claramente definida. No entanto, mesmo no final do período apostólico, a organização da igreja permaneceu relativamente simples.

A. A Igreja Judaico-Cristã. O primeiro encontro de grupo dos seguidores de Cristo, depois de sua ascensão, foi no Cenáculo em Jerusalém (At 1.13). Nesta pequena assembléia, Pedro serviu como o porta-voz, falando sobre a necessidade de se escolher um substituto para o ofício no apostolado deixada vaga por Judas Iscariotes. Esta decisão foi tomada mediante um tipo de sorteio (At 1.26). Esta forma particular de se descobrir a vontade de Deus não foi praticada depois do Dia

de Pentecoste. Entretanto, o ato indicava uma preocupação em descobrir a vontade divina em assuntos relacionados ao preenchimento de vagas da classe apostólica. Logo após a descida do Espírito Santo, os ofícios na igreja foram preenchidos por indivíduos que mostravam evidência de indicação divina, por possuírem dons espirituais ou *charismata* e as qualidades de vida requerida nos ofícios envolvidos. Devemos notar que os pré-requisitos para o preenchimento da vaga deixada por Judas, tais como ser uma testemunha da ressurreição, não foram negligenciados no uso do sorteio. Depois do Pentecoste foi dada proeminência ao papel do Espírito na concessão dos dons, e o uso de tais procedimentos como o lançar sortes diminuiu e, evidentemente, perdeu o favoritismo na igreja (At 6.5,6; Ef 3.7,8).

1. *Organização.* As funções administrativas e governamentais, nas fases mais iniciais da história da igreja, estiveram predominantemente nas mãos dos apóstolos, os quais serviram como pregadores e administradores na Igreja Primitiva (1.15-26; 2.14-36,41-47; 5.1-11).

À medida que a igreja foi crescendo em tamanho, os apóstolos foram delegando certas tarefas administrativas a outros homens na igreja (6.1-7). Estes homens, em número de sete, foram escolhidos com base em seu modo de vida, e acerca deles foi dito que eram "cheios do Espírito Santo". Muitos deles, como Estevão e Filipe, por exemplo, foram ativos na pregação do Evangelho e no batismo dos convertidos (6.8—7.60 e 8.26-40). Evidentemente a administração da ordenança do batismo, na Igreja Primitiva, não estava restrita aos apóstolos ou diáconos; Ananias, um discípulo não mencionado especificamente como apóstolo e nem como diácono, batizou Paulo (9.10-19). A imposição de mãos, um costume judaico, foi evidente nas práticas da Igreja Primitiva. Este costume era praticado em várias ocasiões como em batismos e na escolha de líderes da igreja para tarefas especiais (6.6; 8.17-19; etc.).

Além dos apóstolos e diáconos, que serviram em várias habilidades como pregadores, mestres e evangelistas, é feita menção a profetas (11.27,28) e presbíteros (11.30) no período inicial da história da igreja. Os profetas, é claro, possuíam o dom da profecia e por causa disso eram reconhecidos pela igreja. Tais indivíduos pareciam agir como porta-vozes de Deus às igrejas e a indivíduos. Embora nenhuma menção seja feita ao papel preciso dos presbíteros na fase inicial da história eclesiástica, este ofício era reconhecido na igreja de Jerusalém. Aparentemente estes presbíteros eram responsáveis pela distribuição e supervisão de propriedades físicas da igreja e estavam envolvidos em certas tarefas administrativas adicionais na congregação de Jerusalém. Não é clara a relação precisa entre "diáconos" e "presbíteros" neste estágio do desenvolvimento da igreja.

2. *Governo.* O governo da Igreja Palestina parece ter sido definido de forma menos clara do que o da igreja em outros estágios. Os apóstolos aparentemente exerciam papéis autoritativos na Igreja Primitiva (4.32—5.11; 2.41-47). Sua autoridade não era questionada e, ao que parece, era bem aceita pelos primeiros cristãos. Com o crescimento da igreja, os apóstolos delegaram parte de sua autoridade administrativa, mas permaneceram como as autoridades finais, abaixo de Deus, nos assuntos espirituais (6.1-7; 8.14-25; 9.26-31). Uma das primeiras ocasiões relatadas no NT, onde a autoridade apostólica foi questionada, foi em relação a se Pedro deveria ou não ministrar o Evangelho aos gentios. Parece que naquele período existiam facções e que os "irmãos", juntamente com os apóstolos, estavam começando a exercer uma autoridade maior no governo da Igreja (11.1-18). No tempo em que o Evangelho começou a se espalhar para os gentios, os procedimentos de tomada de decisão, observados pela Igreja Primitiva, incluíam a interação entre apóstolos e irmãos, com os apóstolos mantendo sua autoridade tradicional em assuntos espirituais. Parece que em todas as tomadas de decisão e em todos os procedimentos administrativos a autoridade apostólica e/ou congregacional dependia em grande parte da vontade revelada de Deus.

B. A Igreja em expansão. À medida que a igreja se expandia para várias partes do Império Romano, sua estrutura organizacional mantinha sua forma primitiva, ajustando-se aos requerimentos do seu ambiente variável.

1. *Organização.* Com o Cristianismo expandindo-se através do império, os ofícios e muitos dos costumes da Igreja Palestina foram mantidos e, até certo ponto, mais claramente definidos. Quando escreveu à Igreja em Éfeso, Paulo descreveu funções específicas na igreja, destinadas ao "preparo dos santos... para a edificação do corpo de Cristo" (Ef 4.12). Ele afirmou que apóstolos, profetas, evangelistas, pastores e mestres eram dons de Cristo para a igreja, para o cumprimento de seu propósito. Paulo ensinou que a habilidade

de cumprir tais tarefas na igreja era "de acordo com a medida do dom de Cristo" (4.7), e que os dons espirituais, ou *charismata*, eram dados a indivíduos para capacitá-los a servirem a Cristo e dirigirem os assuntos da igreja. Paulo ensinou que os dons espirituais mais intimamente relacionados à construção ou edificação da igreja como um corpo deviam ser os mais almejados (1Co 12.28-31; 14.1-5,12). O reconhecimento da posse de dons espirituais e o pré-requisito da qualidade de vida para um determinado serviço na igreja eram considerados credenciais para a ordenação pela Igreja (1Tm 3.1-13; 4.14). A prática da ordenação ou da escolha de líderes para tarefas específicas, através da imposição de mãos, foi levada da igreja Palestina para a igreja gentílica (At 13.3; 19.6; 1Tm 4.14; 5.22 e 2Tm 1.6-14).

2. *Governo.* A Igreja Primitiva continuou a reconhecer a autoridade final dos apóstolos, mesmo com sua expansão para além da região da Palestina (1Ts 1.6; 2.13-16; etc.). Entretanto, os apóstolos delegaram o governo das igrejas locais às congregações individuais e àqueles indivíduos em seu meio que possuíam dons de liderança (1Co 12; 14; Fp 1.1; Cl 1.7; etc.). Muitas das epístolas do NT refletem uma interação entre os apóstolos e as igrejas. Freqüentemente os apóstolos escreviam às igrejas expressando suas opiniões acerca dos assuntos de disciplina e forma de governo da igreja. (*Veja*, por exemplo, a correspondência dos gálatas e coríntios). A execução da disciplina eclesiástica e o governo de igrejas locais foram eram basicamente uma função das congregações locais de crentes. Essas congregações exerciam autoridade com respeito aos seguintes assuntos: (1) admissão de membros; (2) o exercício da disciplina da igreja; (3) a administração do batismo e da Ceia do Senhor e de assuntos menores relacionados a estes e que não requeriam decisões de natureza mais elevada, que eram em geral função dos apóstolos. A natureza exata da interação entre os líderes das igrejas locais, os apóstolos e os "irmãos" ou membros das igrejas não está absolutamente clara. Vários grupos dentro da igreja cristã têm enfatizado ou o papel da congregação ou o papel dos presbíteros e outros líderes no que diz respeito à tomada de decisões nas igrejas locais. Parece que a vida corporativa da Igreja Primitiva foi marcada pela interação de todos os grupos acima mencionados. Entretanto, a autoridade final em assuntos espirituais estava predominantemente nas mãos dos apóstolos durante o período coberto no NT. A ampla efusão do Espírito Santo que se seguiu ao Dia de Pentecoste resultou em um aumento na atividade entre os "irmãos" ou membros de igrejas locais no que diz respeito ao exercício dos dons proféticos e outros dons de revelação ou dons de exortação (*veja* 1Co). A participação crescente dos membros de igrejas locais na vida congregacional da igreja levou, algumas vezes, à disputa. Entretanto, as igrejas locais tinham o hábito de apelar aos apóstolos ou às suas direções escritas, no que é hoje o NT, como a autoridade final em tais assuntos.

III. Liderança na Igreja Primitiva.

O Novo Testamento menciona vários ofícios diferentes. Esses ofícios eram funcionais quanto à natureza, no sentido de que foram instituídos com um propósito prático, a saber, a edificação do corpo de Cristo ou igreja.

A. Apostolado. Paulo coloca o ofício do apóstolo em primeiro lugar em cada uma de suas listas ou enumerações de ministérios no NT. A qualificação essencial, requerida de um apóstolo era que tivesse visto a Cristo depois de sua ressurreição (At 1.22; 1Co 9.1). Após o suicídio de Judas Iscariotes, dois indivíduos, Justos e Matias, possuíam esta qualificação e estavam disponíveis dentre os 120 crentes em Jerusalém. Matias foi escolhido para preencher a vaga. Os doze apóstolos foram ordenados por Cristo para pregar o Evangelho e fazer discípulos (Mt 28.19,20). A autoridade apostólica era amplamente reconhecida na Igreja Primitiva e o ministério de um apóstolo era apresentado como um dom espiritual (Ef 1.1; 3.7). A palavra grega para apóstolo significava aquele que servia como um mensageiro ou enviado por outro. No sentido do NT, os apóstolos eram mensageiros especiais ou enviados de Cristo. Eles executavam tarefas como pregação do Evangelho, cura, evangelização em novos campos e organização de igrejas (At 1.8; 2Co 11.28). Neste último sentido, Paulo referiu a si mesmo, especialmente quando escreveu à Igreja de Corinto (1Co 9.1,2). Isto é, ele considerava que seu direito de ser um apóstolo estava baseado no fato de ter visto o Cristo ressurreto e também no fato de estar plantando a congregação de Corinto, como resultado de seu ministério de pregação. Por isso ele se referiu aos coríntios como o selo de seu apostolado.

No NT o termo apóstolo é usado em dois sentidos diferentes. Primeiramente, o termo é usado para se referir aos doze apóstolos que foram designados por Cristo durante seu ministério terreno. Paulo pa-

recia considerar-se em um plano igual ao dos Doze, embora tenha se referido a si próprio como o menos digno de todos os apóstolos para este alto chamado (1Co 15.9). Os Doze eram reconhecidos como líderes da Igreja Primitiva e Cristo os incluiu em muitas bênçãos especiais prometidas (Mt 19.27-30; Lc 22.28-30). Também foram referidos como vitais na fundação da igreja e receberam promessas de bênçãos de acordo com seus papéis (Ef 2.20; Ap 21.14). Suas oponiões eram altamente consideradas pelas igrejas e foram instrumentais na escrita das principais porções do NT. Paulo escreveu que estes apóstolos e certos líderes de outras igrejas foram claramente designados para receberem apoio material por seu serviço nas igrejas. Entretanto, ele e Barnabé, embora também fossem considerados apóstolos, se engajaram em trabalho secular por espontânea vontade. Aparentemente nenhuma restrição ea colocada sobre os apóstolos quanto a tais atividades (1Co 9.6-18).

Em segundo lugar, o termo apóstolo foi usado no NT (e também na Didaquê, embora não citado aqui) para se referir a certos indivíduos como: Barnabé (1Co 9.5,6); Tiago o irmão de Cristo (Gl 1.19), e Andrônico e Júnias (Rm 16.7), que não estavam entre os Doze originais. Alguns acreditam que estes "apóstolos" eram indivíduos que foram chamados para executar uma tarefa de lançar os alicerces no período da Igreja Primitiva. Paulo referiu-se a Barnabé com esta visão. É possível que o termo *apóstolo*, usado neste sentido geral, denote um papel particular que mensageiros especiais, ou apóstolos, tiveram na formação de congregações da Igreja Primitiva (1Co 9.1-18). Apóstolos, possivelmente apóstolos neste segundo sentido do termo, eram testados pelas igrejas locais com vistas a averiguar a validade de suas credenciais (Ap 2.2). Entretanto, nenhuma menção é feita no NT acerca de um teste específico para os Doze. Além disso, também não há menção de tais apóstolos usufruindo as mesmas honras dadas aos Doze e a Paulo. (*Veja* referências anteriores, neste artigo, ao livro de Atos e Ap 21.14). Uma vez aceitos pelas igrejas locais, esses apóstolos exerciam liderança espiritual entre as igrejas, juntamente com outros líderes das igrejas locais devidamente designados. Parece que, com freqüência, seus ministérios eram itinerantes por natureza (At 11.22-30).

B. Liderança nas igrejas locais. As epístolas do NT fazem referência a alguns indivíduos que assumiram posições de liderança nas igrejas locais. De tais líderes era esperada a satisfação de várias condições acerca de suas vidas pessoais e a posse de dons espirituais necessários para seus ministérios (1Tm 3.1-13; 4.14-16; 5.17-22).

1. *Presbíteros.* A palavra grega para presbítero (πρεσβύτερος) é usada no NT para definir indivíduos específicos que ocupavam posições de liderança nas igrejas locais. De tais indivíduos era esperada a manutenção de padrões pessoais elevados e a posse dos dons espirituais requeridos para a tarefa (1Tm 3.1-7; Tt 1.5-9). O termo presbítero é usado nas Escrituras em referência a membros do Sinédrio judaico, selecionados dentre os anciãos respeitados da comunidade judaica, e a um tipo de sinédrio ou concílio celeste, assim como aos primeiros líderes na igreja (*veja* Mt 16.21; Mc 8.31; Ap 4.4,10; 5.5,6,8,11,14; 7.11,13; 19.4). Não há menção de idade como um pré-requisito para o serviço como presbítero na Igreja Primitiva.

Muitos acreditam que os termos bispo ou supervisor (ἐπίσκοπος) e ancião ou presbítero (πρεσβύτερος) são usados de forma permutável no NT. (Cp. 1Tm 3.1-9; 4.14; 5.17-22; Tt 1.5-9. Note especialmente o uso permutável dos termos em Tt 1.5,7). Aqueles que sustentam esta idéia argumentam que o termo bispo ou supervisor refere-se às atividades daqueles que servem como presbíteros, enquanto que o termo presbítero refere-se ao ofício. Os termos bispo e pastor são citados como sendo também sinônimos. Pastores são mencionados dentre os dons de ministério de Cristo para a igreja (Ef 4.11), mas nenhuma menção é feita a pastores na descrição feita por Paulo (1Co 12). Entretanto, nesta última passagem é feita menção aos dons de governo e ensino. Presbíteros não são mencionados especificamente em nenhuma das listas, nem o termo bispo é citado nas duas passagens. Ainda assim, o termo guia ou pastor é incluído na lista de Efésios.

As funções dos presbíteros incluíam os seguintes assuntos: supervisão da distribuição de bens materiais (At 11.30); governo ou administração de assuntos das igrejas (1Tm 5.17); ensino (3.2); pregação da Palavra (2Tm 4.1,2); e o cuidado em geral pela igreja de Deus (At 20.17-35; 1Tm 3.5). Presbíteros que executavam bem seu serviço deviam ser honrados adequadamente e aparentemente tinham o direito a uma remuneração de acordo com suas tarefas (1Tm 5.17,18). Os presbíteros estavam sujeitos à disciplina da igreja local, quando necessário (5.19,20), e deviam ser escolhidos com muito cuidado (5.22; Tt 1.5-9). Em alguns casos muitos presbíteros estavam presentes nas igrejas locais (At 20.17). É amplamente aceito, nos dias de

hoje, que na Igreja Primitiva os termos pastores e bispos eram sinônimos e eram incluídos no grupo referido como presbíteros. Não existe evidência, na Igreja Primitiva, para a função de indivíduos em uma capacidade oficial como bispo, com jurisdição sobre igrejas particulares. João, o apóstolo, entretanto, parecia possuir uma intimidade ministerial e um relacionamento quase paternal com as igrejas mencionadas em Apocalipse (Ap 1.4ss.). Da mesma forma, Paulo parecia usufruir um relacionamento íntimo com as igrejas que estabeleceu (*veja* Gl e 1 e 2Co).

2. *Diáconos.* O termo grego para diácono (διάκονος) descreve um indivíduo que ministra ou que age como um servo. A primeira menção da nomeação de indivíduos para servirem como assistentes na administração dos bens comunitários está registrada em Atos 6. Nenhuma menção é feita, neste ocaasião, ao termo diácono, embora o ministério dos sete homens indicados pela Igreja Primitiva nesta oportunidade seja em geral citado como a primeira função dos diáconos no NT. Quando Paulo escreveu sua Primeira Epístola a Timóteo o ministério dos diáconos já era reconhecido na igreja e as qualificações para este serviço já estavam definidas de forma bem clara (1Tm 3.8-13). Quando se dirigiu à Igreja em Filipos, Paulo saudou os supervisores e diáconos (Fp 1.1).

Os diáconos eram provados ou testados antes do reconhecimento oficial pelas igrejas. Os requerimentos eram um caráter honesto, fidelidade, monogamia (maridos de uma só mulher), e serem homens que dirigissem os assuntos de suas casas com discrição. Suas esposas deviam ser sóbrias de mente e fiéis. O relacionamento preciso entre presbíteros e diáconos não está claro, mas bispos ou supervisores pastorais são considerados como distintos dos diáconos do final do período apostólico em diante.

3. *Mestres.* O ofício e o dom do ensino é mencionado em ambas as listas de Paulo de dons ministeriais para a igreja (1Co 12.28; Ef 4.11). O ministério de ensino se posiciona em terceiro lugar na hierarquia paulina de dons. Nem todos os crentes eram considerados como possuindo este dom (1Co 12.29). Barnabé foi mencionado servindo como mestre antes de ser separado para seu ministério missionário ou apostólico com Paulo (At 13.1-3). O dom do ensino devia ser recebido com sobriedade e paciência (Rm 12.7); ao que parece, falsos mestres infiltraram-se lentamente nas igrejas (2Pe 2.1; Tt 1.11). Tais indivíduos tinham condições de causar dano ao ministério total da Igreja Primitiva e deviam ser evitados (Tt 3.9-11). Os supervisores ou bispos da Igreja Primitiva deviam ser "mestres aptos" (1Tm 3.2). Alguns acreditam que o ofício ou ministério de mestre seja similar ao de catequista da sinagoga, como aqueles que ouviram e questionaram Cristo (Lc 2.41-50). Não é clara a natureza precisa deste dom ministerial no NT.

4. *Outros líderes.* Além dos ministérios acima citados, existia um número adicional de ofícios na Igreja Primitiva. Várias destas funções eram assumidas pelos líderes já citados, ou seja, os apóstolos, presbíteros e diáconos. Profetas eram evidentes na Igreja Primitiv, e parece que residiam em certas localidades ou ministravam de uma forma itinerante à medida que surgia a necessidade (At 11.27; 13.1; 15.32 e 1Tm 1.18; 4.14). Estes profetas eram respeitados pelas igrejas e eram ativos na escolha de indivíduos para ministérios específicos. Eles pareciam servir como porta-vozes de Deus. Todavia, suas afirmações não eram consideradas infalíveis e estavam sujeitas a erro humano (1Co 14.29-33). Profetas eram considerados como estando segundo lugar na hierarquia paulina de dons ministeriais (12.28). Nem todos os crentes eram considerados profetas, embora o dom de profecia estivesse abundantemente presente na Igreja Primitiva.

Como mencionado, diáconos, apóstolos e pastores ou presbíteros pareciam possuir vários dons espirituais e serviam freqüentemente como profetas, evangelistas (ou proclamadores das boas novas) e como mestres. Embora todos os crentes possuíssem um ou mais dons espirituais, parece que nem todos possuíam dons que os capacitariam a ministrar o Evangelho como pregadores, ou evangelistas ou apóstolos; da mesma forma nem todos os crentes possuíam dons espirituais que os capacitariam a liderar ou administrar os assuntos da igreja. Certos dons espirituais de um grau menor são referidos por Paulo, isto é, o dom de socorro e a habilidade de governar. É possível que tais dons estivessem intimamente relacionados aos ministérios dos presbíteros, diáconos e outros líderes da igreja. Na igreja do NT a ênfase era colocada na possessão dos dons espirituais como condição necessária para liderança ministerial.

IV. As igrejas e a igreja

Desde o início do período eclesiástico era evidente que existia uma inter-relação entre as

igrejas. O primeiro centro de autoridade da igreja foi Jerusalém. Nenhuma autoridade particular foi investida na Igreja em Jerusalém, mas sim nos apóstolos que lá residiam. Com a expansão da igreja, a autoridade dos apóstolos ou suas correspondências escritas, receberam mais atenção do que qualquer centro geográfico em particular.

A. Concílios da Igreja Primitiva. Os mais antigos concílios da igreja ocorreram em Jerusalém. Há menção de uma reunião realizada em Jerusalém para decidir o problema da admissão dos gentios na igreja (At 11). Mais adiante, em Atos 15, um encontro similar é registrado em Jerusalém, ocasião na qual o assunto da circuncisão de gentios convertidos foi discutido, juntamente com outros assuntos relacionados. Estes são, talvez, os dois encontros mais importantes registrados no livro de Atos. Nenhuma outra menção é feita de concílios especiais da igreja, que incluíssem representantes das igrejas existentes por todo império. Tais convocações, entretanto, não foram raras no período seguinte à era apostólica.

É evidente que as igrejas costumavam manter comunicação umas com as outras e com os apóstolos toda vez que decisões doutrinárias e práticas o requeriam. Nenhuma menção é feita no NT à comunicação entre as igrejas locais e alguma igreja central ou igreja-mãe, como a Igreja de Jerusalém.

Gradualmente o recurso da convocação apostólica como as ocorridas em Jerusalém parece ter sido substituído pelo recurso dos ensinos escritos registrados nas epístolas do Novo Testamento e nos quatro evangelhos. Nenhuma menção é feita sobre a convocação de concílios de igreja depois de Atos 15, embora os cristãos tenham retornado a esta prática logo após o final do período apostólico. Nenhuma regra é oferecida no NT instruindo igrejas a se voltarem para qualquer autoridade central em busca de orientação; em vez disto, as igrejas são exortadas a confiar na Palavra de Deus como sua fonte de autoridade suprema (2Tm 3.14-17; 4.1-4; Tt 1.7-9). Parece evidente que tais referências à Palavra de Deus são sinônimas das Escrituras.

B. Esforços cooperativos. O NT menciona vários empreendimentos cooperativos entre as igrejas (Rm 15.1,26,27; 2Co 8.19; Gl 2.10). As igrejas tinham o costume de contribuir conjuntamente para fundos especiais para vários propósitos beneficentes (At 11.27-30), e freqüentemente trocavam saudações amigáveis e motivos de oração (Rm 16.3-5,16; 1Co 16.19; 2Jo 13). Uma certa mutualidade de propósito era reconhecida pelas igrejas em tarefas importantes, como o envio de missionários (At 11.22-26; 13.1).

BIBLIOGRAFIA. M. Goguel, *The Primitive Church* (1964), 95-254; H. G. Liddell e R. Scott, *A Creek-English Lexicon*, (9 ed.) 1958; J. H. Mouton, *The Vocabulary of the Greek New Testament* (1949), 70, 149, 535; A. C. McGiffert, *A History of Christianity in the Apostolic Age* (1920), 1-112 e 645-672; F. J. A. Hort, *The Christian Ecclesia* (1914), 76-91, 189-217; J. B. Lightfoot, *Dissertation on the Apostolic Age* (1892), 137-246. Esta lista é necessariamente seletiva e não representa uma lista exaustiva de fontes sobre o assunto.

G. LAMBERT

GOZÃ (גוזן, Acad. *Guzanu*, Ptolomeu Γαυζανίτις). Cidade e região do vale superior do Rio Khabur (Habor bíblico, um tributário do Eufrates). A moderna capital Tell Halaf, está perto do Rio Khabur onde ele atravessa a fronteira entre Siria e a Turquia, uns 320 km a leste da extremidade nordeste do Mar Mediterrâneo. A região foi conquistada pela Assíria (2Rs 19.12; Is 37.12) e Tiglate Pileser III, rei da Assíria, transportou israelitas da Transjordânia para Gozã (1Cr 5.26). Também é uma das áreas para a qual os israelitas foram deportados após a queda de Samaria diante da Assíria em 722 a.C. (2Rs 17.6; 18.11). Gozã foi escavada, começando em 1911, pelo Barão Max von Oppenheim, que descobriu uma nova cultura com excelente olaria.

C. P. WEBER

GRAÇA (χάρις). Resumidamente a mensagem cristã é o "evangelho da graça de Deus" (At 20.24). Enquanto o único termo significativo "graça" expressa sua mensagem central e distintiva, o Cristianismo praticamente criou a palavra "amor", ἀ γάπη, embora o verbo ἀ γαπάω estivesse ali. Foi diferente com o termo "graça", χάρις, pois estava ali uma palavra de valores gerais. Contudo, ela devia virtualmente nascer de novo e ser batizada no espírito de Cristo para expressar tudo que o NT procurava transmitir através dele. Levando em consideração a mensagem de Cristo, a palavra *charis* devia se tornar cheia de um conteúdo novo e enriquecido.

Então, *charis* é um termo freqüente tanto no grego clássico quanto no AT. Sua conotação no primeiro contexto é "atratividade" ou "charme", e nesse sentido ela se liga ao verbo χαίρω, "regozi-

jar-se", "estar alegre". A palavra aparece cerca de 170 vezes no AT em grego com o significado de "favor", onde traduz o termo hebraico *chen* (cp. e.g., Gn 6.8; 19.19; etc.). Enquanto o AT tem muitas expressões para transmitir a realidade dos atos salvadores de Deus em favor dos homens, *charis* nunca é usada em relação a isso. "Nem mesmo a mais alta concepção da *hesed* ou misericórdia divina é capaz, no Judaísmo, de alcançar o lugar ocupado por *charis* no Cristianismo. Enquanto o amor gracioso de Deus para com os homens tinha sido o verdadeiro fundamento da religião profética do AT... deve ser observado que mesmo ali a salvação de Deus não estava baseada sobre *charis*, mas sobre o poder soberano e glória de Deus, sobre sua 'justiça,' ou 'julgamento,' ou 'torá'" ("Grace in the New Testament," W. Manson em *Doctrine of Grace*, org. W. T. Whitley, pág. 37). Dessa forma, até onde diz respeito ao AT, "das duas traduções comuns para o inglês da palavra *chen*, favor e graça, a primeira é quase sempre preferível" (C. Ryder Smith, *The Biblical Doctrine of Grace*, p.8). O processo pelo qual a palavra *charis* veio a se aproximar da idéia do NT se desenvolveu um tanto como segue: (1) a principal referência de *charis* parece ter sido ao estado de estar fascinado ou encantado. Plutarco, por exemplo, fala do "charme" da poesia de Homero e da pessoa faladora, cuja tagarelice excessiva destrói a *charis* das suas ações. (*De Garrulitate* iv, v). (2) A palavra, então, assumiu um sentido subjetivo com a idéia de "amável" ou "cortês", i.e. "uma disposição generosa". Ela é um equivalente virtual para a idéia do desejar o bem para alguém. (3) Disto desenvolveu-se a conotação concreta que sugere um "favor" ou "bênção". Um favor é a expressão da boa vontade. Quando exibir uma atitude de vontade e sentimentos deve ser considerado como um símbolo de bondade. (4) Como a graça implica não apenas um doador, mas também um recebedor, assim ela veio a indicar a gratidão sentida pelo receptor mediante o favor concedido e o agradecimento pelo qual a gratidão é expressa.

Embora o NT reflita todas essas significações, ele usa *charis* principalmente com o significado enriquecido que vem a ela através da obra de Cristo. Graça é quase um sinônimo de salvação.

Porém, *charis* sempre teve a idéia fundamental de uma concessão de ajuda mediante um ato de livre generosidade de alguém. Portanto, Aristóteles poderia definir *charis* como "assistência a alguém em necessidade, não em troca de alguma coisa" (μὴ ἀ ντὶ πινός), nem para que o ajudador possa conseguir algo, mas por amor à pessoa que é ajudada (*Rhetor.* ii:7). Antes de Belém, o conceito de um Deus de graça, que se dá a si mesmo, não aparece em lugar nenhum. Filo fala muito da "graça" de Deus, mas sempre no sentido de dar dons aos homens. Ele confessa que "Muitas vezes, quando eu me livrava de uma sugestão impura em minha mente mediante um ataque de bons pensamentos, é Deus inundando minha alma com sua graça" (τῇ ἑαυτοῦ χάριτι) (*Leg. Allegor.* ii:9). Mesmo aqui, embora a idéia de um favor imerecido é reconhecida, Filo nunca mostra a fé de que a presença de Deus pode entrar em um coração humano. Deus dando-se a si mesmo em Cristo, seu Filho, que encontra moradia na vida do crente, é o "evangelho da graça de Deus".

I. Os evangelhos sinópticos e a graça

II. A doutrina paulina da graça
  A. Graça e a Trindade
    1. A graça de Cristo
    2. A graça de Deus
    3. Graça e o Espírito Santo
  B. Graça e justificação
  C. Graça e lei, obras e natureza

III. Graça nos outros escritos do NT

I. Os evangelhos sinópticos e a graça

A palavra "graça" nunca foi usada por nosso Senhor, exceto em quatro ocasiões, no sentido comum de "agradecimento" (Lc 6.32,33,34; 17.9). Ela está inteiramente ausente tanto de Mateus como de Marcos. Somente Lucas, dos três sinópticos, a menciona em quatro outras ocasiões, três das quais têm o sentido de favor (1.28,30; 2.52). O fato de que Jesus nunca usou o termo *charis* em nenhuma outra forma senão de "agradecimento", é significante por duas razões: (1) isto fala contra o reiterado conceito de que a Igreja Primitiva constantemente extraía um ensino não explícito da própria fé de Jesus e procurava justificar esta fé atribuindo sua declaração a ele, e (2) torna evidente que Jesus não poderia ter usado uma palavra para transmitir o que Paulo, por exemplo, procurou depois expressar pela palavra *charis*, pela razão que a morte e ressurreição de Cristo eram fatos que deviam dar ao conceito seu significado real.

Todavia, o uso de Lucas da palavra em 4.22 pode ser considerado como uma ligação com o significado dela pós-calvário. A KJV tem "eles se maravilharam das palavras graciosas... boca" a ASV e ERV "das palavras de graça," a NEB "pala-

vras de tal graça." À luz dessas traduções variadas, a frase τοῖς λόγοις τῆς χάριτος deve significar mais do que eles se maravilharam do encanto de Cristo como um locutor, ou na sua atração como um orador. Lucas usa o termo em seu significado estético para dar ênfase à qualidade atrativa do que Jesus dizia, mas o Mestre tinha, evidentemente, mais em sua mente. Lucas usa a frase "a palavra da sua graça" (At 14.3), como equivalente a Evangelho (cp. 20.24). Alguma coisa desse sentido objetivo deve ser lido no uso de *charis* em Lucas 4.22. Isto é reforçado por um exame do contexto. O contexto é uma citação de Isaías 61.2, e nosso Senhor defende seu cumprimento em sua vinda. A alusão é feita mais graciosa ainda pela omissão do Senhor a qualquer referência à vingança divina, que a passagem original continha (cp. Is 61.2; Lc 4.22). Lucas pretende comunicar que o povo não se maravilhou simplesmente com a forma encantadora com que Jesus falava, ou com seus efeitos fascinantes. Jesus estava indicando que sua presença no mundo teria um resultado maior e mais profundo que qualquer auxílio nacionalista ao povo de Israel. Isso era mais que uma sugestão do Evangelho como "graça para todos". Embora Lucas, entre todos os escritores sinópticos, esteja impressionado pela maneira graciosa do ensinamento de Cristo, ele quer que seus leitores também estejam cientes da substância graciosa do seu ensino. As palavras do nosso Senhor causavam admiração porque elas vinham como "palavras da graça acerca da graça" (A. B. Bruce).

Por todos os evangelhos, de várias formas, a categoria da graça foi demonstrada nos atos e ensino de Cristo. Ele veio para cumprir uma comissão divina. A frase recorrente "Eu vim" (cp. Mt 9.13; 10.34; Lc 12.51, etc.), acentua essa aceitação. Ele tinha vindo como o Filho amado do Pai, para buscar e salvar aquele que estava perdido. Isto é graça! Mediante sua atitude Jesus demonstrou qual é o significado de graça. Ele procurava o pecador. Essa é a nova nota do Evangelho. O Judaísmo ensinava que Deus estava pronto para ser gracioso, mas estava propenso a deixar o primeiro passo com o pecador. O diferente em Jesus era sua deliberada tomada de iniciativa em favor de Deus. Isto é graça! Toda a tendência do seu ensino era na mesma direção. Há passagens em suas proclamações registradas, cuja direção lógica é que a salvação é uma questão da livre generosidade de Deus. Por exemplo, em seguida a história do jovem rico (Mc 10.17-31), os discípulos admirados perguntaram, "Quem pode ser salvo?" É respondido que o direito supremo para entrar no reino de Deus e ser salvo encontra-se com Deus. Cristo expõe o Evangelho da graça em contraste com o evangelho da lei e das obras. Vários escritores críticos introduzem o termo "graça" nesse ponto, para apresentar o significado essencial da resposta de Cristo. Um lugar em seu reino não é adquirido por alguma coisa entregue para Deus. É dado pelo Pai, e a dádiva do Pai é a graça do Pai. "O que nós devemos receber?" os discípulos perguntam tendo em mente a parábola dos trabalhadores na vinha (Mt 20.1-8). Eles são lembrados da loucura do regateio com Deus. O princípio decisivo do procedimento de Deus para com os homens é uma questão de graça. A parábola do fariseu e do publicano mostra claramente que "graça é graça" porque, embora completamente preocupada com bondade moral, ela absolutamente não depende do quão moral nós somos (John Oman, *Grace and Personality*, pág. 189). O simbolismo da Ceia do Senhor torna claro que Jesus quis indicar que o propósito divino da graça estava focado na sua cruz. O sangue da cruz inaugurava uma nova aliança e era essencial para Deus como o meio e o instrumento da sua obra salvadora. Não era uma explicação *post factum* do que tinha acontecido. Desde o início, a vida e a obra de Cristo eram ensinadas na categoria da graça. A história da cruz não foi dada como um relato de como a vida de Jesus terminou, mas como reveladora da base sobre a qual a graça de Deus está assegurada e garantida.

Dois fatos principais são claros, a partir do registro dos evangelhos. Por um lado, é evidente que a iniciativa salvadora está com Deus; e, por outro, qualquer argumento em favor do mérito humano está excluído. Embora Jesus não seja a fonte do termo *charis*, que descreve esses dois fatos, sua própria pessoa é a fonte da "graça" da qual todo o NT fala. Foi o apóstolo Paulo quem tomou essa idéia dupla e incluiu-a sob um único termo significativo χάρις. Nesse sentido, graça é especificamente um conceito paulino.

II. A DOUTRINA PAULINA DA GRAÇA

Embora todos os tons de significado observados inicialmente devam ser encontrados no NT, a maioria deles não transmite a riqueza que o termo adquiriu na teologia de Paulo. Para ele "graça", não era nada menos que a não procurada e não comprada atividade salvadora de Deus, que o tornou um devedor para sempre. O encontro na estrada de Damasco com o Jesus ressurreto trouxe para o foco as duas idéias básicas que estão unidas na palavra *charis* — que a iniciativa

salvadora está com Deus e que o mérito humano é de nenhum proveito. Pela "graça", então, quer dizer que a salvação, desde o início até o final, é um presente de Deus. A relação salvadora de Deus com o homem tem seu início e término em seu próprio propósito eterno, como o talão de cheques da história. Ele ama porque ele amaria; salva porque salvaria. Deus age em graça; age sem esperar por um sinal ou um aceno de nossa cabeça: isto é graça.

A idéia de incondicionalidade da graça na salvação do homem está especialmente indicada pelo fato de que Paulo nunca começa ou termina suas sem uma referência à graça. Em nenhum exemplo ele está aderindo simplesmente ao convencional (cp. Tg 1.1, o único escrito do NT com uso convencional; *veja* carta do Conselho de Jerusalém, At 15.23 — observe a "despedida" convencional v. 29). Desde o início, como ele faz, Paulo está sugerindo a supremacia da graça como a fonte da qual fluem todas as bênçãos da nova ordem, para a qual o favor imerecido de Deus tem trazido a alma redimida. Tudo descansa sobre a livre graça de Deus em Cristo. Chegando ao fim o uso de *charis* era algo novo na literatura epistolar. Dessa forma, usando-a o apóstolo estava virtualmente autenticando sua posição como um apóstolo a quem a graça de Deus veio em tal abundância. No início, Paulo sempre associa "graça" com "paz", embora em suas saudações a íntima conexão entre os dois conceitos não seja sempre vista imediatamente. Raras vezes o apóstolo conclui sem alguma referência à "paz". As duas palavras parecem sempre estar associadas em sua mente, e o termo "paz" vem em alguma lugar no contexto (cp. 2Co 13.1-13; Ef 6.23,24; 1Ts 5.23-28; 2Ts 3.16-18, etc). Como a primeira palavra de cumprimento e a última de saudação, "graça" resume, para o apóstolo, a totalidade das bênçãos que vêm de Deus por meio de Cristo. "Graça" é a fonte, "paz", o rio. "Graça (χάρις), denota o amor de Deus manifesto na forma de perdão para com os pecadores; e paz (εἰρήνη), o sentimento de profunda calma ou tranqüilidade interior, que é comunicado ao coração pela posse da reconciliação" (Godet, *Commentary on Romans*, vol. 1, pág. 140).

No final de 2 Tessalonicenses, Paulo acrescenta àquilo que ele já tinha ditado, a conclusão da "graça" com suas próprias mãos (3.17,18). Este, ele declara que é seu sinal (σημεῖον) em cada epístola. Não há razão para supor, como Bengel, que ele tinha o hábito de anexar a "graça", em um estilo especificamente pitoresco próprio, embora possamos concordar que, se ele podia fazer isso ele bem tinha liberdade para fazê-lo, pois a palavra estava gravada em muitas cores sobre seu próprio coração. Paulo tinha um propósito diferente do pessoal ao acrescentar sua benção da "graça". Suas cartas eram, como Dryden disse, "sermões ausentes", e a última palavra para qualquer igreja, bem como a primeira, é "graça". Esta deve permanecer a nota dominante da sinfonia celestial, quando uma epístola paulina se extingue.

A. Graça e a Trindade. 1. *A graça de Cristo*. Nas saudações, a relação entre a graça e Cristo não é tão explícita quanto nas bênçãos. A fórmula geral, no último caso, é "A graça de nosso Senhor Jesus Cristo seja convosco" (cp. Rm 16.20; 1Co 16.23; 2Co 13.14; Gl 6.18; etc.). Paulo baseia sua benção trinitariana na ordem da experiência (2Co 13.14). É a graça de Cristo que torna real o amor de Deus — "primeiro a experiência da graça de Jesus e, depois, através desta e apenas através dela, a certeza da paternidade amorosa de Deus (cp. James Moffatt, *Grace in the New Testament*, pág. 151; James Stewart, *A Man in Christ*, págs. 140s.). Em 2 Coríntios 8.9, Paulo vê a graça de Cristo exposta na "pobreza" que, por nossa causa, Cristo aceitou, para que nós pudéssemos nos tornar "ricos". É através da "graça de Cristo" que somos chamados, e pregar qualquer outro evangelho é anátema (Gl 1.8). Em 2 Tessalonicenses 1.12, a graça de Deus e do Senhor Jesus Cristo estão associadas desta forma. Paulo então vê a graça como encontrada na incondicionalidade de Cristo. Apenas um Cristo absoluto pode satisfazer a necessidade absoluta do homem. Paulo nunca coloca diante do homem um Cristo relativo: um Cristo relativo poderia reduzi-lo à nossa condição, mas somente por removê-lo da nossa necessidade. Para ser Cristo absoluto deve ter se originado da parte de Deus; deve ter essa origem e nada menos. Paulo pregava a graça absoluta porque o Senhor proclamava um Cristo absoluto. Para Paulo, o auto-sacrifício de Cristo era o mesmo que a graça de Deus.

2. *A graça de Deus*. Paulo declarou firmemente que graça é dada por Deus (cp. Rm 15.15; 1Co 1.3; 3.10; 15.10, etc.), e de forma alguma insuficiente (Rm 3.24; 5.20; 2Co 4.15; 9.8,14; 12.9; Ef 1.7; 2.7; 1Tm 1.14). A graça de Deus é, para Paulo, "radiante sificiência" de Deus. A frase "a graça de Deus", "significa o amor generoso ou o dom de Deus pelo qual, em Cristo, a salvação é concedida ao homem e um novo mundo de bênçãos se abre" (Manson, op. cit. pág. 43).

3. *Graça e o Espírito Santo.* Na Epístola aos Hebreus, o Espírito Santo é mencionado como "o Espírito da graça" (10.29; cp. Zc 11.10). É pelo Espírito Santo que o amor de Deus, manifesto na graça de Cristo, se torna real aos corações que crêem. Tanto o indivíduo quanto a igreja são a moradia de Deus através do Espírito (cp. 1Co 3.16; 12.11,13; Ef 1.12; 2.22; etc). Em relação a isso, deve ser notada a associação entre "graça" e "poder". "Favor" especial de Deus e "favores" diversificados de Deus também são o resultado da graça divina (cp. Rm 1.5; 12.3; 15.5; 2Co 8.9; Ef 4.7; etc.), entretanto, é natural imaginar a relação entre eles em termos de "poder" (1Co 15.10). É dada ênfase especial a esta associação entre "graça" e "poder" em 2 Coríntios 12.9: "A minha graça te basta, porque o meu poder se aperfeiçoa na fraqueza" (cp 2Tm 2.11; 1Pe 4.10). Ao referir-se a *charis* como o poder ativo de Deus, "graça" pode ser considerada como a presença do Espírito Santo; pois a presença do Espírito Santo é "poder" (cp. Lc 4.14; 24.49; At 1.8; 8.10; 10.38; etc). Entre "graça" como "poder" divino e "poder" como a presença do Espírito Santo existe, então, uma afinidade vital. A experiência de ser "cheio do Espírito Santo" e ser "cheio da graça e poder" é difícil de ser distinguida (cp. At 6.5-8; 1Co 12.4-11; Ef 4.7-13).

Porém, apesar dessa associação, o Espírito Santo não deve ser confundido com a graça de Deus, como é feito, por exemplo, por N. P. Williams. Ele argumenta em favor de "uma franca igualdade da 'graça' com a Pessoa do Espírito Santo" (*Grace of God*, pág. 110). Isto é confundir associação com identificação; e finalmente, lançar dúvida sobre a concepção trinitariana da Divindade, que é autenticamente bíblica. Entretanto, é dito corretamente que "a graça de Deus é a graça do Pai, do Filho e do Espírito Santo". Ela é chamada "a graça do Senhor Jesus Cristo" porque ... a encarnação do Filho de Deus é sua expressão coroada; e está especialmente associada ao Espírito Santo no cristão, porque vivemos sob a nova dispensação resultante da realização da obra redentora de Cristo e sua designação como o "outro Consolador". "Graça é, portanto, a graça da Trindade indivisível e não deve ser igualada a qualquer Pessoa da Trindade" (O. Hardman, *The Christian Doctrine of Grace*).

B. Graça e justificação. Paulo começa sua exposição sobre a justificação referindo-se à "graça de Deus como um presente" (Rm 3.24 RSV). Ser declarado justo diante de Deus em virtude da nossa aceitação em Cristo é algo que depende completamente da compaixão espontânea de Deus. As bases da nossa justificação são declaradas de modo variado (cp. Rm 5.9,18,19; 1Co 6.11). Embora justificação seja baseada na obra mediadora objetiva de Cristo em favor da humanidade, o canal pelo qual este ato salvador torna-se eficaz na experiência humana é a "fé". Fé é a causa instrumental, não a formal: e tem o significado de uma viva confiança pessoal em uma redenção perfeita e em um Salvador presente (*veja* Fé). O esquema resumido da salvação é, então, "pela graça... por meio da fé" (Ef 2.8). A graça aponta para a fonte suprema do ato de Deus de justificar o pecador mediante sua absoluta boa vontade e misericórdia. A fé, como resposta do homem ao ato de Deus em Cristo, é uma obra divina em nós — ela mesma um presente gracioso e gratuito de Deus. Do início até o final a justificação do pecador é uma questão da graça: "E se é pela graça, já não é pelas obras; do contrário, a graça já não é graça" (Rm 11.6).

Paulo vê "a abundância da graça e do dom da justiça" (5.17), como maiores e mais poderosos que a corrupção original da natureza mesmo quando as manchas adicionadas dos atos pecaminosos atuais são levadas em conta, pois "onde o pecado abundou, superabundou a graça." E a graça reina através da justiça para a vida eterna por meio de Cristo nosso Senhor (5.21; cp. Tt 3.5). Isso não permite qualquer idéia de "graça barata" (Bonhoeffer). Paulo não admitirá a perversão da livre generosidade gratuita de Deus em uma direção antinomiana (Cp. Rm 6.1s.; Jd 4). Ele insiste, antes, que a graça de Deus, que apareceu para a salvação de todos os homens, os instrui a renunciar as paixões pecaminosas e a esperar "a bendita esperança e a manifestação da glória do nosso grande Deus e nosso Salvador Cristo Jesus" (Tt 2.11-14). Em vez de pecar "para que a graça abunde", o crente é chamado a "crescer na graça."

A experiência de Paulo tinha lhe ensinado que Deus dá e perdoa. Ele estava certo de que "tudo é da graça" — aqui está a soberania da graça. Essa era a lógica do seu próprio sentido de ser dominado pela misericórdia de Deus. O Evangelho que ele recebeu e pregava, o ensinava que a fé não era algo restringido a seu próprio povo segundo a carne; e fé era, ele sabia, a resposta do homem mediante a ação da graça à iniciativa de Deus. Se a fé não estava limitada a Israel nem graça o poderia estar. Dessa forma, ele estava seguro de que a "graça é para todos" — aqui está a amplitude da graça.

Em nenhum lugar Paulo afirma que graça é dada a todos os homens. Em Romanos (3.22-24; 5.17s.) e Tito (2.11), a palavra "todos" certamente é encontrada. Em cada caso ela é claramente limitada

pela referência ao contexto imediato. Na primeira passagem (Rm 3.23) "todos" significa "todos os homens" em um parêntese acerca dos pecadores. A declaração de que "eles são justificados pela graça como um presente" (RSV), aponta "para todos os que crêem" no v. 22. No cap. 5, a "graça sobre todos os homens, para a justificação que dá vida" (v. 18) deve ser lido em conexão com a segurança que "... os que recebem a abundância da graça e do dom da justiça, reinarão em vida por um só, a saber, Jesus Cristo" (v.17). A RSV traduz Tito 2.11, "a graça de Deus se manifestou para a salvação de todos os homens"; isso também poderia facilmente levar a uma conclusão universalista, se isolada da tendência total do NT. A tradução preferível é: "Porque a graça de Deus se manifestou a todos os homens, trazendo salvação". Nessas três passagens, então, o máximo que poderia ser concluído é que salvação é oferecida a todos os homens: em nenhuma delas é declarado que todos os homens são salvos (cp. Jo 1.16; 3.16; etc.).

C. Graça e lei, obras e natureza. Paulo declara que o homem é justificado pela fé (Rm 3.28), à parte das ações da lei (cp. *Justificação*). Por toda parte ele coloca claramente a lei e a graça em antítese. Seguir a lei como forma de obter salvação é somente aumentar a dívida de alguém (Gl 5.3), e abandonar a graça de Deus. Mas "o fim da lei é Cristo, para justiça de todo aquele que crê" (Rm 10.4 ARA). A lei "encontra sua finalidade em Cristo," no entanto não foi apenas "terminada" por ele. Ele é seu próprio "fim" como um meio de alcançar a justiça aceitável a Deus (*veja* LEI). O Evangelho revela a justiça de Deus pela fé. Ao mesmo tempo a lei não é abolida, mas encontra seu cumprimento nele; aqui está a "graça da lei" (*veja* JUSTIÇA; SALVAÇÃO).

A graça também anula as obras como um meio de alcançar a salvação (Rm 11.6). Uma recompensa não é considerada como graça (4.4); assim, receber "graça" é renunciar as "obras" como meio de justificação. A associação de fé e obras na salvação é impossível, pois assim a "graça não seria mais graça".

Tem sido afirmado que em lugar nenhum o NT em geral e Paulo, em particular, opõem "graça" e "natureza". Isto é demonstrado para justificar a máxima medieval, "*Naturam non tolit gratia sed perficit*" — "A graça não destrói, mas aperfeiçoa a natureza". A argumentação é falsa, pois não é corretamente considerado como graça exceto aquilo que é um presente adicionado, um *donum superadditum*, além dos poderes nativos do homem. Não é graça aquilo que é um simples adicional aos esforços iniciais do homem. Cristo não veio para suplementar o homem no seu melhor, mas para redimir o homem no seu pior. Por todo o NT, e principalmente grifado na teologia paulina, está a afirmação de que o que é considerado ser produto do próprio indivíduo é designado como "natureza", enquanto que "graça" é o que é dado gratuitamente ao homem. É o ensinamento claro do Evangelho que o homem não tem nenhum dom natural e nem realizações morais que mereçam o favor de Deus; pois se ele tivesse graça não seria graça, e o homem teria algo em que se gloriar.

III. Graça em outros escritos do NT

Embora o termo *charis* seja menos usado fora das cartas paulinas, suas ocorrências mostram que o sentido paulino era, por toda parte, o entendimento cristão do método de Deus lidar com os homens. Há uma íntima afinidade de idéias entre Paulo e a Epístola aos Hebreus sobre o tema da graça. A evidência suprema da "graça de Deus" está no provar da morte por todo homem (2.9). Tendo um grande sumo sacerdote, nós podemos vir buscar ajuda oportuna ao "trono da graça" (4.16). O homem deve ter cuidado para não "ultrajar o Espírito da graça" (10.29 RSV), ou falhar em obter a graça (12.15). Pelo contrário, devemos "ter graça" (KJV) ou "ser agradecidos" (RSV), qualquer que seja a tradução de 12.28 preferida. Isso é de pouca importância uma vez que somente é graça aquilo que é recebido gratuitamente; e o que vem gratuitamente requer gratidão (cp. "Grace and Gratitude" em *The Sense of the Presence of God*, John Baillie). Em 13.9 o escritor contrasta o fortalecimento do coração pela "graça", com aquilo que vem do "alimento". É por esse fortalecimento da graça que o crente é equipado com todo o bem para fazer a vontade de Deus (13.21). Por toda a epístola, embora expresso diferentemente, existe a mesma idéia de graça de todo o restante do NT.

As epístolas de Pedro não são menos reforçadas pelo mesmo sentido de dívida para com Deus. Deus é o "Deus de toda a graça" (1Pe 5.10). Ele dá graça ao humilde (5.5; cp. Tg 4.6; Pv 3.34). Permanecendo na "genuína graça de Deus" (1Pe 5.12), homens e mulheres tornam-se "herdeiros da mesma graça de vida" (3.7). Essa graça agora é nossa (1.10), e ainda há graça vindo a nós na revelação de Jesus Cristo (1.13). A essência do objetivo do crente deve ser "crescer na graça e no conhecimento de nosso Senhor e Salvador, Jesus Cristo" (2Pe 3.18).

Tiago também assegura graça para o humilde (4.6). Humildade é ao mesmo tempo um fruto da graça e a razão para "maior graça" (4.6). Cristo é a lei da perfeita liberdade de modo que a liberdade para a qual somos trazidos não é ilegalidade, mas a que é de Deus (1.15,27). Para ser "rico na fé" (2.5) deve-se fazer o que Deus manda. Nenhuma fé inativa e vazia salva (2.14s.). A sabedoria que vem "do alto" produz o "fruto da justiça" (3.17,18). De fato, em todas as coisas o homem pode ser apenas um humilde recebedor de "toda boa dádiva e todo dom perfeito". Dele vem todo "ato de dar" (δόσις). Por sua própria vontade somos levados à salvação por meios da "palavra implantada", que é capaz de salvar nossas almas (1.18,21). É básico para todo homem e, nesse caso, para Tiago também, a aceitação generosa de Deus daqueles que se achegarem a ele (4.8).

O termo "graça" ocorre seis vezes nos escritos de João. Porém, essa escassez não é importante, pois João tende a dar ao "amor" à idéia que a "graça" tem para Paulo. Um uso difícil é o da "graça sobre graça" (no evangelho; 1.16). Mas a intenção parece ser a de enfatizar a novidade e suficiência do favor de Deus: aqui está a graça além da graça, e graça seguindo graça — mais graça sobre o fundamento da graça e mais ondas inundando a praia da vida do oceano da graça. Uma frase equivalente, quase exata, encontra-se em Filo (*De Post. Cain*, 43), com o significado de "benefício sobre benefício". O termo que aparece na saudação de 2 João (v. 3) e Apocalipse (1.4,5) tem um sentido paulino, embora nada poderia ser mais apto que o próprio NT para concluir com a bênção renovada, "A graça de nosso Senhor Jesus Cristo seja com todos" (22.21). Aqui a palavra distintiva da mensagem cristã encontra seu clímax. Em Paulo, a ênfase especial é que a graça alcança nossa necessidade: em Apocalipse, com sua ênfase especial sobre a soberania de Cristo, há a segurança de que a graça reina desde o trono.

A livre generosidade de Deus através da auto-entrega de Cristo é tudo o que significa o termo pela graça. O auto-sacrifício de Cristo é a demonstração suprema da graça (2Co 8.9; cp. Fl 2.5ss.). E para o homem, ele é a graça encarnada de Deus feita acessível à fé. Pela graça somos chamados (Gl 1.15), justificados (Rm 3.24) e santificados (Rm 6.14). Pela graça; temos consolação eterna, uma boa esperança (2Ts 2.16) e a força para resistir (2Tm 2.1). Até mesmo a liberalidade é uma bênção quando conduzida na "graça" de Cristo (2Co 8.1,6,9,19; 9.8,15).

BIBLIOGRAFIA. J. Oman, *Grace and Personality* (1917); L. S. Chafer, *Grace* (1922); E. Jauncey, *The Doctrine of Grace* (cap. 3) (1925); N. P. Williams, *The Grace of God* (1930); J. Moffatt, *Grace in the New Testament* (1931); W. T. Whitley (org.), *The Doctrine of Grace* (1932); O. Hardman, *The Christian Doctrine of Grace* (1937); A. R. Vidler, *Christ's Strange Work* (1944); J. Murray, *The Covenant of Grace* (1954); J. N. D. Anderson, *Law and Grace* (1954); H. Kuiper, *By Grace Alone* (1955); E. F. Kevan, *The Evangelical Doctrine of Law* (1955); C. Ryder Smith, *The Biblical Doctrine of Grace* (1956); P. S. Watson, *The Concept of Grace* (1959); G. A. F. Knight, *Law and Grace* (1962); E. F. Kevan, *Salvation* (cap.2) (1963); E. F. Kevan, *The Grace of Law* (1964); H. D. McDonald, *I and He* (cap. 5, 6) (1966).

H. D. McDonald

GRADAR (שדד). Um processo desconhecido de tratar o solo após arar. Em cada uma dessas três ocorrências está relacionado ao arar (Jó 39.10; Is 28.24s.; Os 10.11). Jó 39.10 diz que um boi gradará. Isaías 28.24s. menciona "abrir" o solo antes de rastelá-lo e nivelar sua face. Talvez este termo se refira a puxar ramos atrás do arado para cobrir a semente uniformemente. Alguns sugerem que ele significa arar ou sulcar. Nenhum instrumento semelhante a este é conhecido no Egito ou na antiga Palestina.

H. M. Wolf.

GRADE (חרכים; שבכה; אשנב). Uma cobertura de janela feita de barras de metal, ripas de madeira, etc. cruzadas, usadas como tela (Jz 5.28; 2Rs 1.2; Pv 7.6, frestas na BJ; Ct 2.9).

GRAL. Um utensílio para moer grãos. 1. Um moinho (מדכה, *aquilo no qual alguma coisa é moída* ou *batida* — Nm 11.8, para moer maná de modo que pudesse ser cozido.

2. Um moinho, um lugar vazado (מכתש, "moinho", "cavidade"). "Ainda que pises o insensato com mão de gral entre grãos pilados de cevada, não se vai dele a sua estultícia" (Pv 27.22) ilustra como esse tipo de moinho era usado. A "cavidade" em Juizes 15.19 é a mesma palavra hebraica (*Veja* Arte, Artes; Moinho, O).

E. Russell

GRALHA (תנשמת, apenas em Lv 11.18; Dt 14.16, significado incerto; *gralha* RSV, ARA e ARC;

cisne, KJV; *coruja de cifre*, ASV; *coruja-branca*, NVI). É impossível sugerir uma tradução para esta palavra hebraica. A LXX e a Vulgata traduzem como *Porphyrio* ou Ibis (não o mesmo pássaro); a primeira é um gênero de galinhas de trilhos e d'água, da qual a Palestina tem oito espécies, mas não há nada para apoiar esta tradução. Driver (PE2 [1955] 15) sugere "pequena coruja". Cisne (KJV) não pode estar correto. O cisne mudo é um visitante de inverno nos lagos e rios, mas era provavelmente desconhecido dos israelitas, especialmente no deserto. Em todo caso, não parece haver motivo pelo qual tal pássaro comedor de planta deveria ser imundo. *Veja também* CORVO

G. S. CANSDALE

GRANDE BÍBLIA, A. *Veja* VERSÕES (INGLESAS).

GRANDE CORUJA. *Veja* CORUJA.

GRANDE LAGARTO. Nenhum réptil é conhecido por esse nome agora. *Veja* LAGARTO.

GRANDE PEIXE (תנין, תנים, *baleia, monstro marinho* [*Veja* MONSTRO MARINHO e DRAGÃO]. דאג, דגה, Jonas 1.17ss., *grande peixe*; κῆτος, *monstro marinho*).

Antes de discutir este assunto dois pontos devem ser enfatizados. (1) O elemento milagroso é sublinhado no princípio, "Deparou o Senhor um grande peixe, para que tragasse a Jonas" (Jn 1.17); (2) O Senhor declarou explicitamente que isto foi fato (Mt 12.40).

A tradução por "peixe" não é possível (nem necessária); algumas baleias dentadas são fisicamente capazes de engolir uma pessoa. Várias espécies podem engolir focas e golfinhos inteiros que pesam várias centenas de quilos. Há casos, de autenticidade razoável, de homens engolidos vivos e liberados logo após. O cachalote desse grupo vem ao Mediterrâneo e aparece de tempos em tempos na costa da Palestina. Pode ter sido um animal como este que foi designado para essa tarefa, mas não há nenhum ponto a especular sobre a explicação física completa de um incidente que é principalmente metafísico, i.e. milagroso.

G. S. CANSDALE

GRANDE SINAGOGA, A. De acordo com a tradição judaica, a Grande Sinagoga era o concílio estabelecido pela primeira vez por Esdras, após o retorno dos judeus do cativeiro da Babilônia, para reorganizar a vida religiosa, as instituições e a literatura do povo. Ela consistiu originalmente em 120 homens e durou até o início do período grego.

A expressão "Grande Sinagoga" relacionada a Neemias 8-10 é encontrada somente nos escritos talmúdicos (e.g.: *Pirke Aboth* 1.1,2) cerca de 200 d.C. A expressão em 1 Macabeus 14.28 (μεγάλη συναγωγή) deve ser tomada simplesmente como uma grande assembléia, e não no sentido técnico envolvido aqui.

Um tanto interessante, a Grande Sinagoga não é citada na Apócrifa ou em Josefo, ou em Filó; nem há menção a ela no AT.

Na opinião de muitos, os estudiosos têm mostrado que a tradição da Grande Sinagoga não é histórica, e é uma distorção da assembléia geral de Neemias 8-10. Parece haver evidência de que tal instituição existia, um concílio de escribas, organizado por Esdras, que talvez por um século e meio ou mais lidou com questões teológicas e assuntos relacionados e, de acordo com tradições duvidosas, até mesmo escreveu alguns livros (Ez; Dn; Et; os Profetas Menores) e posicionou outros no cânon (Pv; Ct; Ec).

Veja também SINAGOGA

BIBLIOGRAFIA. C. Taylor, *Sayings of the Jewish Fathers*, (1877), 124, 125; H. E. Ryle, *Canon of the OT*, (1892), 250ss.; C. A. Briggs, *Study of the Holy Scripture*, (1899), 120-122, 252ss.

R. F. GRIBBLE

GRANDE, GRANDEZA, várias palavras são traduzidas assim. Dois termos hebraicos são traduzidos freqüentemente como: 1. גדול, "grande," "de extensa proporção," aplicável ao homem, animais, montanhas, peso, idade, dimensões, etc. (Gn 1.21, et al.). 2. רב, "muito", numerosos, uma antiga raiz semítica. O Acad. aparece no AT nas palavras compostas Rabe-Mague, "Chefe de Magi" (Jr 39.3); Rabe-Saris, "Eunuco chefe" (Jr 39.3; 2Rs 18.17); Rabsaqué, "Oficial chefe" (2Rs 18.17, et al.; Is 36.2, et al.). O termo refere-se à quantidade de coisas e a severidade da ação (Gn 6.5, et al.). A língua hebraica tem uma peculiaridade que permite que a intensidade dos verbos seja indicada por uma modificação interna ou sufixal. Em muitas passagens essas distinções morfológicas são indicadas pela adição do adjetivo "grande" ou do advérbio "grandemente" na tradução (Ez 30.16; Os 1.2, et

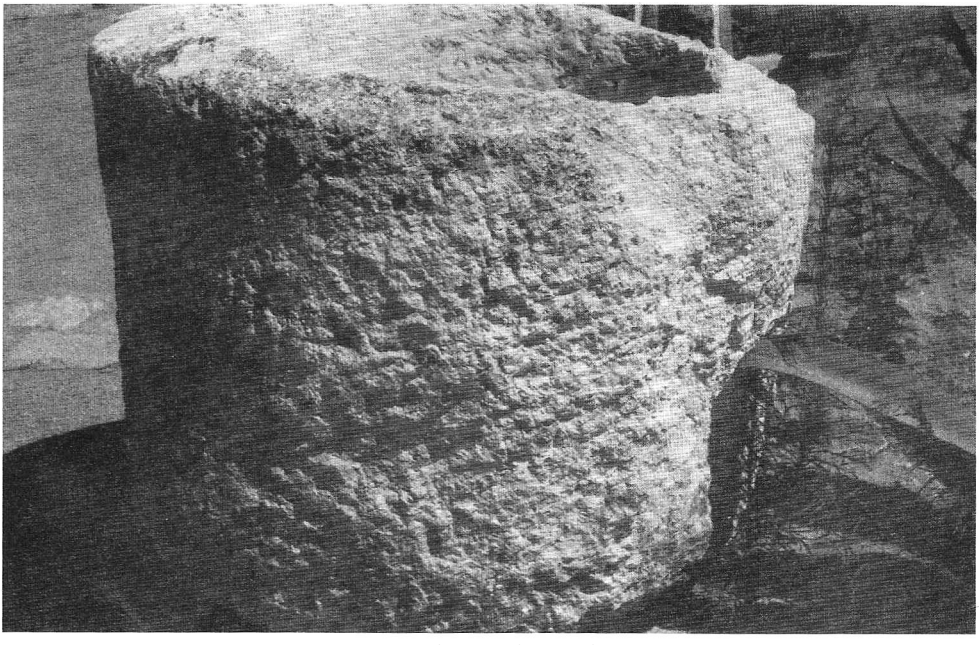
al.). Em relação aos seres humanos o conceito "grande" ou "grandeza" implica em alguma característica da pessoa. Está ligado à reputação, "nome", do indivíduo. Todos esses títulos nas língua(s) semitas são funcionais.

No NT, duas palavras gregas são assim traduzidas: 1. μέγας, "extenso", "grande" pode ser aplicada em um sentido qualitativo bem como quantitativo. Aparece em muitos aspectos, "grande, espaçoso" (Mc 14.15); "mais velho" (Rm 9.12); "grande galardão" (Hb 10.35); "grande voz" (Ap 1.10); "grande" (Ef 5.32) e muitos significados semelhantes. O outro termo grego comum é πολύς, "muito", "numerosos", usado principalmente e muito mais freqüentemente que *megas* em um sentido quantitativo (Mt 7.22, et al.).

W. White Jr.

GRÃO (בר, trigo; דגן, *trigo, grão* (de cereais); שבר, *trigo, grão* (como *gêneros alimentícios*; צרור, *seixo*; κόκκος, *semente, grão*; σῖτος, *cereal*). A palavra "grão" aparece na KJV oito vezes e na RSV 117 vezes. Por outro lado, "cereal" aparece na KJV 101 vezes e nenhuma na RSV. A razão é que na América, cereal significa milho amarelo ou cereal indiano, o qual era desconhecido do mundo antigo, enquanto que na Grã-Bretanha "cereal" é o termo geral para grão, incluindo todas as plantas de cereal, mas especialmente o trigo. Os produtos agrícolas mais importantes no antigo Israel eram o grão, o vinho e o azeite — geralmente mencionado nesta ordem (Dt 7.13; 11.14; etc.). Existem muitas palavras hebraicas ligadas ao cultivo e o tratamento do grão, tais como גרש, "grão esmagado" (Lv 2.14,16); שבלת, "espiga" (Gn 41.5,6); KJV "espigas de cereal"; קמה, "meda de cereal" (Êx 22.6; Dt 16.9); ערמה, "monte de cereal" (Rt 3.7; Ne 13.15; Jr 50.26); קלי, "trigo torrado" (Lv 23.14; Rt 2.13; 1Sm 17.17; 25.18); ריפות, "grãos pilados" (Pv 27.22).

Na Palestina todos os grãos cresciam durante o inverno. Eram plantados logo após o início da estação chuvosa, em outubro. Após a estação chuvosa, em março e abril, a cevada começava a amadurecer e o trigo seguia, de uma semana a um mês ou mais, depois, dependendo da altitude. Por volta da primeira semana de junho começava a colheita, e toda família, inclusive as crianças, participavam. A colheita era feita com uma foice de mão. O grão era debulhado em um terreno plano, circular e descoberto mediante a utilização de um boi ou algum outro animal que arrasta um malho de debulhar, dando uma porção de voltas em torno da área. O grão debulhado era então joeirado, atirando-o ao ar com uma pá para deixar o vento soprar para longe a palha. Após isto, o grão era limpo com uma peneira e armazenado em jarras,



Um tanque de grãos (romano). © *Lev*

para ser moído em farinha com um moinho manual sempre que houvesse necessidade de pão.

Normalmente, o farelo era separado da farinha; quando isto acontecia, era chamado de "flor de farinha". O grão recentemente amadurecido era comido fresco (Dt 23.25; Mt 12.1) ou tostado e comido como farinha grosseira (Lv 2.14,16). Centeio e aveia não são mencionados na Bíblia, embora a aveia fosse cultivada na Palestina. Os seguintes tipos de grãos são mencionados na Escritura:

1. Trigo (חטה). Este era o grão mais estimado e crescia onde quer que o clima o tornasse possível. O melhor trigo crescia nos vales férteis de Jezreel, Samaria, Galiléia e em Haurã na Transjordânia, que em tempos romanos era um dos grandes celeiros do império.

2. Cevada (שערה). Este era o segundo grão mais comum de Israel. Era menos dispendioso para cultivar que o trigo, porque poderia ser plantado no solo mais pobre e também tinha um período de crescimento mais curto. A alimentação comum do pobre era o pão de cevada (Jz 7.13; Ez 4.9; Jo 6.9). A cevada também era usada para alimentar cavalos e gado (1Rs 4.28).

3. Centeio (כסמת). Este era uma variedade de granulado duro de trigo de qualidade inferior. Crescia no Egito (Êx 9.32) e na Palestina (Is 28.25). Algumas vezes era misturado ao trigo habitual para fazer pão (Ez 4.9).

4. Painço (דחן). Esse grão alimentava a aves domésticas, mas também era comido pelo homem. Foi ordenado a Ezequiel usá-lo como ingrediente do pão que lhe foi ordenado preparar (Ez 4.9). É possível que דחן inclua outras espécies associadas de cereais, especialmente sorgo popular, um capim mais alto muito cultivado na Índia e no sudoeste da Ásia.

No NT, vários aspectos do cultivo de grão foram usados como ilustrações por Jesus — as parábolas do semeador (Mt 13.3-23; Mc 4.3-20), do trigo e do joio (Mt 13.24-30), da semente (Mc 4.26-29), do rico insensato (Lc 12.16-21), e a metáfora do grão de trigo enterrado no chão para produzir fruto (Jo 12.24); e por Paulo, que também usou a imagem do grão de trigo enterrado como um símbolo da ressurreição do corpo (1Co 15.37).

O grão armazenado em jarras foi encontrado em uma grande quantidade de cidades escavadas por arqueólogos. Garstang, por exemplo, encontrou jarras cheias de trigo, cevada, painço e aveia nas ruínas queimadas de Jericó; e tem sido sugerido que as jarras cheias são evidência de que a cidade foi destruída após a colheita ter sido concluída.

BIBLIOGRAFIA. M. S. e J. L. Miller, *Encyclopedia of Bible Life* (1944), 1-24; D. Baly, *The Geography of the Bible* (1957); R. Bridges e L. A. Weigle, *The Bible Word Book* (1960), 87; G. E. Wright, *Biblical Archaeology* (1962), 79.

S. Barabas

GRÃO TORRADO (קלה, קלי, קליה, KJV "cereal torrado"). Um alimento universalmente usado na Palestina e Síria, produzido mediante o assar grãos de trigo numa panela de ferro ou pedra achatada, ou segurando um feixe de talos de trigo em cima de um fogo (Lv 23.14; Js 5.11; Rt 2.14; 1Sm 17.17). *Veja* Trigo.

GRAVURA (פתוח, *gravura*; do verbo פתח *gravar*). A arte de entalhar letras ou desenhos numa superfície dura.

Os instrumentos usados incluíam metal, pedra e madeira. Uma placa de ouro gravada era usada por Arão como sumo sacerdote (Êx 28.36,37). Desenhos foram gravados como decorações nas molduras de bronze feitas para o Templo de Salomão (1Rs 7.29). Pedras preciosas (jóias) foram gravadas com inscrições (Êx 28.9, ônix ou coralina; também Zc 3.9). Havia gravações nas paredes internas do Templo (1Rs 6.29), feitas de madeira (v.15), revestidas com ouro (v. 21).

Um termo mais amplo, חרש (Jr 17.1), חרת ("arar", "cortar") como o substantivo חרש ("artesão", "lapidário"), é também usado para a arte de gravar (Êx 32.16, os Dez Mandamentos sobre as duas tábuas de pedra, NT ἐντυπόω, "entalhar", 2Co 3.7; e Jr 17.1, também sobre pedra). Além disso, חצב ("desbastar") é usado para descrever a gravação na rocha (Jó 19.24).

As ferramentas usadas incluíam o buril (עט), "pena", "buril", de ferro (19.24), e ferro com uma ponta de diamante ou abrasiva (Jr 17.1); também חרת, "buril", (Êx 32.4 e Is 8.1), lima, disco e broca. A broca era conectada a uma haste que era girada pelo movimento para frente e para trás de um arco, cuja corda era amarada em volta da haste. A broca era afiada com o auxílio de um abrasivo.

BIBLIOGRAFIA. J. H. Meddleton, *The Engraved Gems of Classical Times* (1891); ANEP (1954); C. Sin-

ger, et al. orgs., *A History of Technology*, I (1954), 189, 190, 648, 649, 663-681.

C. P. WEBER

GRÉCIA.

1. O nome
2. Geografia
3. Pré-história
4. A civilização micênica
5. As cidades-estados
6. Colonização
7. As guerras com os persas
8. A Confederação de Delos
9. A idade de ouro
10. O colapso
11. O quarto século
12. O Império de Alexandre
13. Helenismo

1. O nome. Grécia, do latim, *Graecia*, daí *Graeci* ou gregos, era um termo geográfico aplicado corretamente a um grupo indo-europeu no canto noroeste da península mediterrânea sudeste da Europa, em oposição ao "salto de sapato" da península itálica. É um fenômeno comum de nomenclatura geográfica que uma área e seus habitantes recebam um nome amplamente usado para aquela área, ou do contato da primeira família com aqueles que deram e perpetuaram o nome. Por esta razão, "Palestina" vem do nome de uma tribo filistéia assentada na parte sudoeste da terra, a região conhecida atualmente como "Faixa de Gaza". Os franceses forneceram o termo "franco" para todos os europeus que estavam entre os povos do Oriente Médio, cujo primeiro contato importante com o Ocidente foi com os exércitos de cruzados franceses. Os próprios gregos chamavam seu país de Helas, e o povo de helenos embora pareça haver alguma evidência de que este nome também foi originalmente aplicado a uma pequena tribo ao sul de Tessália (Homero, II. 2.683, 4). Parece que o nome se espalhou para o sul no rastro da invasão dórica, a última onda de migração tribal a se infiltrar na península. Embora Homero, o mais antigo escritor grego, tenha usado os termos helenos e pan-helenos, os gregos geralmente eram chamados por ele segundo os títulos tribais — aqueus, argivos, danidas; deste modo no AT, Java e Dodanim podem estar se referindo aos jônios (os gregos da Ásia Menor) e aos danidas. O nome Grécia ocorre especificamente três vezes em Daniel (8.21; 10.20; 11.2) e uma vez em Zacarias (9.13). Já no NT, o termo 'gregos' é bastante ambíguo, referindo-se algumas vezes aos gregos propriamente ditos (At 11.20; Jo 14.1; 16.1), e às vezes aos judeus que residiam nas cidades helênicas (At 6.1; 9.29).

2. Geografia. A Europa defronta o Mediterrâneo com três penínsulas, duas delas são formadas pela intrusão em direção ao mar do sistema de montanhas continental. Geograficamente, a Grécia é o extremo sudeste despedaçado do núcleo das montanhas do sudeste e centro europeu. J. B. Bury observou que Ilírico, ao leste, se pareceria muito com a Espanha, a oeste, se sua estrutura tivesse sido cortada ao norte de Tessália. Ela seria uma sólida massa de terra, quase tocando no leste da Ásia, como a Espanha quase toca a África no oeste. Mas a Grécia, ao sul e a extensão em direção ao mar desta terra e cadeia de montanhas, tem características próprias que a distinguem geograficamente do sólido quadrado da Espanha e da cordilheira pontiaguda da Itália. A Grécia é um promontório montanhoso de solo acidentado, vales de planícies estreitas, cordilheiras, picos, dividida de oeste para leste, cruzando-a ao meio, por uma grande fenda entalhado por um mar intruso, e espalhado por vários grupos de ilhas, especialmente as no Mar Jônico (de modo impróprio na margem adriática embora Jônia fique a oeste da Ásia Menor) e do Mar Egeu (as Esporadas e as Cíclades. As Ilhas Dodecanesus e Creta, embora não sejam parte da Grécia propriamente dita, estão geográfica, etnológica e historicamente associadas ao continente. A geografia de toda a área foi determinada pela submersão no Mediterrâneo de um complexo montanhoso que começa nos Alpes, flui para o leste, norte e sul, e encontra sua ênfase final na Cordilheira de Taurus da Anatólia, e na forte formação leste-oeste de Creta. Na península, no planalto e na ilha, como Bury afirmou (*History of Greece*, pág. 1), pode-se traçar as vigas de uma estrutura, "que uma convulsão da natureza torceu e fragmentou, à serviço, como apresentado, da raça humana".

É um fato notável que a história grega não possa ser desprendida de seu cenário. A península escarpada, onde as tribos dos helenos encontraram local de residência precário, não era uma terra feita para unidade. Ela impeliu seus habitantes em direção aos braços do mar. A ilhas, as estreitas planícies costeiras e os vales dos rios proveram a base de apoio e a moradia. As convulsões da natureza que retorceram a terra, a quase a dividiu em duas, há tempos decretara que os gregos deveriam inventar a cidade-estado, e por meio dela a

democracia e a filosofia dialética, e que a história na terra pouco dinâmica seria fragmentada, variada e cheia de conflito.

A própria mesquinhez da natureza, privando-se de solo arável e cultivável mesmo antes da insensatez do desflorestamento pela ação do homem, estabeleceu uma antiga limitação ao tamanho e crescimento das comunidades, e voltou os olhos dos homens para o mar, para abrir caminhos para o comércio e a colonização. Como os fenícios, cercados entre as montanhas e o mar, com o incomparável cedro do Líbano crescendo na retaguarda, e águas navegáveis à frente, os gregos tornaram-se inevitavelmente marinheiros, colonizadores e internacionalistas. Era a ordem da geografia nascida da geologia.

3. Pré-história. Talvez o início da história grega possa ser corretamente colocado por volta do ano 800 a.C., a data dos poemas épicos, quando o mundo egeu estava emergindo de uma Idade das Trevas de cerca de quatro séculos. A "pré-história" cobre os vinte séculos precedentes, e as civilizações que deixaram seus ricos remanescentes para a arqueologia recuperar e deixar traços de sua histórias, sua ascensão e queda, e suas personalidades dominantes nos mitos, lendas e tradição.

As culturas da Idade da Pedra deixaram traços desde a planície de Tessália ao norte até Creta ao sul. A Idade do Bronze chegou ao Egeu talvez por meio da Ásia Menor, no terceiro milênio a.C., e uma migração em massa, provavelmente de povos indo-europeus que colonizaram a maior parte da Europa, iniciou-se neste período com os grupos nômades seguindo o sol e se infiltrando no continente e no arquipélago.

A primeira civilização de importância alcançou sua plena florescência na ilha de Creta, que por sua posição geográfica estava em contato com o extremo leste do Mediterrâneo e o Egito, assim como exposto à pressão humana do norte e do Egeu. Esta, a chamada "civilização minoana", um nome derivado do lendário rei, Minos, estava baseada no poder e comércio marítimo. Ela foi cultural, artística e influente. Palácios espaçosos e sem muralhas testemunham acerca da riqueza, habilidade e segurança dos insulanos. Na excelência do trabalho do arquiteto, do pintor e do ourives, a cultura minoana se tornou rival da egípcia. Duas formas de escrita sobreviveram. A "Linear B" foi decifrada, e prova ser um grego primitivo, porém é impossível dizer se este fato faz mais que indicar a raça de uma minoria dominante, ou mesmo uma linguagem de comércio. Se os cretenses foram uma onda primitiva de invasão indo-européia, talvez cobrindo uma descendência nativa neolítica ou "mediterrânea", isto pelo menos sugeriria um padrão que a história tem o hábito de repetir



O templo de Apolo, em Corinto (Grécia). Corinto comandava todas as rotas terrestres da Grécia central para o Peloponeso. © *Lev*

— por exemplo, as sucessivas ondas de infiltração na Grã-Bretanha — os belgas, os romanos, tribos germânicas, os escandinavos, cada uma dividida em várias ondulações. A costa oeste da América e as ilhas do Pacífico Sul podem demonstrar a mesma periodicidade de ocupação. A civilização de Creta entrou em colapso em cerca de 1400 a.C., um tanto misteriosamente e, talvez, devido a um complexo de desastre natural, revolta social e a invasão vinda do norte.

4. A civilização micênica. As tribos do terceiro milênio a.C. que se infiltraram demoraram muito mais tempo para se organizar no continente. Em Creta, quer ela tenha sido colonizada primeiro, ou apenas tomada e governada pelos membros deste povo indo-europeu nômade, a ilha impôs a si mesma uma certa unidade, e uma estrutura de desenvolvimento, que foi tão rápido quanto a evidência distante pode ser registrada, e certamente distinguida.

As primeiras colônias no continente foram ao redor de Corinto, a Argólia, e na Egina. A partir destes pontos focais eles se espalharam para o norte, até a fértil planície Beócia, onde Tebas seria mais tarde predominante, para o sul até Messenia e para o oeste até as Ilhas Jônicas, principalmente até Ítaca. Esta chamada civilização heládica não foi superior ou muito rica, exceto que sua cerâmica era da mais fina qualidade. Não é certo se estes aldeões ou criadores de animais falavam um dialeto indo-europeu. Eles não eram letrados.

Os primeiros gregos reconhecíveis vieram com a espada e o fogo, se o registro arqueológico da conflagração e ruína está correto, 2000 a.C. Eles podem ser chamados de "aqueus", e não é certo se eles vieram através da Ásia Menor ou se desceram a península balcânica. Foi o contato desta civilização heládica média com Creta que, de 1600 a.C. em diante, produziu a civilização micênica. Foi uma união frutífera, na qual alguns procuram ver "um conceito minóico unido ao heládico moderado e ordeiro". A frase poderia significar mais, caso existisse algum conhecimento sobre os relacionamentos étnicos das tribos e dos povos envolvidos.

A civilização micênica ficou com este nome devido à grande fortaleza de Micenas no leste do Peloponeso, e o período de sua grandeza é notável devido à construção de grandes palácios e poderosas fortalezas, o desenvolvimento de um forte feudalismo militarista e uma vasta riqueza. O fato de que a escrita Linear B seja encontrada no continente e em Creta pode significar que, por volta do 15º séc., os micênicos haviam de fato conquistado Creta. Certamente a destruição da civilização cretense em cerca de 1400 a.C., que provavelmente seguiu a ruína de Creta por causas naturais, como terremoto e conflitos internos, dificilmente pode ter tido outra causa que não a da invasão micênica.

Em cerca de 1200 a.C. ocorreu um evento bastante difícil de avaliar, a Guerra Troiana, a qual, como escreveu o romano Horácio, descobriu um poeta que vivia na imaginação do mundo. Tróia situava-se numa escarpa, com uma estreita planície costeira interveniente, na margem asiática do Estreito de Dardanelos. Era um antigo posto de controle, como indicam os remanescentes estratificados de nove Tróias empilhadas no sítio. A história de Helena e a grande expedição para resgatá-la, não interessa ao leitor. O conflito troiano certamente diz respeito a um conflito de nações, ou a uma grande revolta destrutiva, a interpretação depende de quem eram os que defenderam a fortaleza troiana. O conceito ortodoxo é de que o subseqüente declínio da civilização micênica foi devido à sangria, a destruição e o esforço social desta grande aventura militar. A cultura dividida, quebrada e enfraquecida estava pronta para a assim chamada invasão dórica.

Esta foi uma outra onda da mesma migração que já tinha marcado o último milênio. O conceito ortodoxo é de que os dóricos mais primitivos, como os saxões, que atacaram a enfraquecida Grã-Bretanha romana, vieram como uma força destrutiva, e deram aos gregos e aos egeus uma Idade das Trevas de quatro séculos, através dos quais os poemas de Homero olham, preservando para uma outra época as memórias folclóricas de uma disputa épica, na qual os micênicos renderam-se diante dos dóricos.

O professor Rhys Carpenter, sucessor de Bryan Mawer, sugeriu um outro ponto de vista. Seus estudos climatológicos, ligados à arqueologia do período, parecem indicar que a civilização micênica morreu devido a uma seca, quando os cinturões de chuva do sul da Europa, determinados pelas condições meteorológica e climatológica na área do Saara, moveram-se para o norte. Como conseqüência, os grandes centros micênicos foram lentamente desocupados, na medida em que um povo enfraquecido procurava regiões costeiras mais chuvosas e os declives orientais abastecidos pelos ventos de Zefir. Os dóricos herdaram uma terra completamente vazia, se esta tese puder ser sustentada, e uma boa terra, como o padrão de tempo mais favorável e úmido gradualmente

se restabeleceu na Grécia e no Egeu. A resposta final a esta questão da história ainda aguarda por mais informações.

5. As cidades-estados. A partir de 800 a.C. a Grécia começou a se reorganizar. A civilização, recuperando-se do trauma da invasão, construiu novos padrões de vida. As cidades-estados aparecem como vilas espalhadas e sintetizadas para proteção. As vilas da Ática, por exemplo, fundiram suas forças sob os mestres da Acrópole, e o poder de Atenas começou seu momentoso crescimento; assim, também, Tebas e Esparta. Neste processo, a monarquia passou para a ser oligarquia. Neste processo, também, surgiram "tiranos" individuais. No sentido grego desta palavra, que parece ser meramente um termo lídio para "governador", um tirano não era necessariamente um déspota cruel. Mas visto que "o poder corrompe", como o Lorde Acton o coloca, "e poder absoluto corrompe absolutamente", a palavra ganhou este significado que inevitavelmente existe desde então.

Neste período, a história da Grécia é necessariamente variada e fragmentada. Atenas resistiu à "tirania" com sucesso em 630 a.C., e em 594 a.C. foi dado poder a Sólon, um rico membro de uma classe industrial emergente, para instituir reformas constitucionais em linhas amplamente democráticas. Após mais uma outra crise de tirania, de 561 até 528 a.C., finalmente em 507 a.C., um certo Clístenes introduziu uma constituição genuinamente democrática, na qual a assembléia de cidadãos tinha poder soberano. Esparta, entretanto, na qual um grupo dórico procurou, por um longo período, manter uma espécie de "separação" sobre uma população vassala, organizou-se com base nos códigos selvagens do quase lendário Licurgo — uma sociedade rígida, sem cultura e militar, cuja mais lamentável façanha foi a destruição de Atenas na grande guerra de 431 a 400 a.C., um conflito do qual Atenas jamais se recuperou completamente.

Todas as cidades-estados agiam independentemente em todos os processos e relacionamentos tanto de paz quanto de guerra. Elas apresentam uma figura da história universal em um microcosmo. Embora seja verdade que não existe propriamente uma história da Grécia, mas antes a história dos estados gregos, é também verdade que, apesar desta desunião e desmembramento político fatal no final das contas (com o ciúme local e o debilitante nacionalismo mesquinho que tornou impossível aos gregos enfrentarem a Pérsia, a seguir a Macedônia e, finalmente, Roma, como uma unidade de poder), havia uma consciência de unidade espiritual. Os grandes santuários de Olímpia, com seus jogos pan-helênicos, e Delfos, com seus oráculos, chamados de "o coração comum da Grécia" eram responsáveis por um senso de origem, herança e destino comuns, que, se tivesse encontrado expressão política mais ampla, poderia ter mudado a história da Europa. O mundo hoje enfrenta o mesmo problema, e a história dos gregos assume importância desafiadora.

6. Colonização. A migração grega para as ilhas e para os locais mais remotos ao longo da costa do Mediterrâneo começou com a pressão das invasões dóricas, ou com as mudanças climatológicas que alega-se terem exercido influência simultaneamente. Ao se discutir a geografia da Grécia, foi apontado que os limites impostos pela natureza na terra arável disponível, compeliu à emigração. O processo continuou em várias outras regiões. Afinal, foi apenas mediante a expansão e projeção marítima dos movimentos migratórios que a bacia do Mediterrâneo foi povoada.

De 770 a 550 a.C., com um comércio vigoroso nos mares interiores, o processo de colonização assumiu um imenso significado para a cultura humana e para o futuro da história européia. Colônias foram plantadas, na forma familiar de cidades-estados, no litoral da Espanha, no sul da França, todo o sul da Itália e Sicília, no Mar Negro e na costa africana até o Golfo de Sirtis quase no Delta do Nilo. As colônias gregas geralmente não penetravam ou procuravam conquistar o interior. Elas se mantiveram independentes, e algumas delas, Massilia, Tarento e Siracusa, por exemplo, tornaram-se estados poderosos. Roma, em seu desenvolvimento inicial, e o sul da Itália em geral, foram fortemente influenciadas pela civilização grega transplantada, que vieram a ser chamadas de Magna Grécia, o complexo de cidades-estados grego ao redor da costa oeste e sul da Itália, de Cumas a Tarento.

7. A guerra com os persas. Jônia era o nome dado às colônias gregas na extremidade ocidental da Ásia Menor. No 7º séc., estas cidades-estados, nas quais a arte, a ciência e a filosofia gregas tinham lançado suas primeiras raízes, caíram sob o controle e domínio da Lídia, um império do interior com capital em Sardes. Em 546 a.C. a Lídia caiu sob o poder expansivo da Pérsia, o qual já estava se estendendo para o Egeu, como também estava fazendo pressão sobre a Índia e o Egito, em um dos grandes movimentos de imperialismo. Em 499 a.C. as cidades jônicas se rebelaram contra a

Pérsia, e Atenas, auxiliando aos rebeldes nessa batalha desesperada, provocaram a ira de Dário, o rei persa. Ele atacou Ática pelo mar em 490, mas foi repelido em seu ponto de desembarque, em Maratona, pelos atenienses.

Dez anos mais tarde, Xerxes, o sucessor de Dario, despachou por terra e mar um poderoso exército, determinado a subjugar a Grécia. Impedido, por um curto tempo em Termopila, pelos famosos Trezentos de Esparta, o grande exército entrou na Ática e incendiou Atenas, cuja população tinha se retirado para a Ilha de Salamina. No estreito de Salamina, em uma das mais decisivas batalhas da história mundial, a esquadra grega, com cerca da metade composta de atenienses, destruiu a força naval persa, da qual a grande expedição dependia para comunicação e suprimento. Xerxes não pôde fazer outra coisa senão retirar-se. Ele deixou um forte exército na Beócia, e os gregos, atingindo uma medida incomum de unidade, reuniram 110.000 homens e destruíram o restante da invasão persa em Platéia. Salamina e Platéia foram decisivas. A Ásia jamais conseguiu dominar a Europa. Vinte séculos mais tarde, os turcos foram os únicos inimigos de peso. Um remanescente da esquadra persa foi destruído em Micala, ainda em 479 a.C., e a Grécia estava livre para continuar seu sistema de governo, que teve sua expressão mais significante em Atenas.

8. A Confederação de Delos. Após sua vitória em Micala, os gregos confederados decidiram continuar a guerra contra a Pérsia e libertar os gregos asiáticos. Uma esquadra foi preparada e colocada sob o comando do espartano Pausânias. Desde o começo os espartanos demonstraram má vontade em aceitar responsabilidades em favor dos gregos da Ásia, ou envolver-se em um empreendimento marítimo. Em 476, os aliados, aborrecidos com a arrogância de Pausânias, transferiram o comando para os atenienses, e Pausânias foi chamado de volta para responder a acusações de correspondências traiçoeiras com a Pérsia. As ordens do seu sucessor foram desconsideradas, e Aristides, o ateniense, foi reconhecido como almirante, um arranjo em que os espartanos foram obrigados a aceitar. A esquadra peloponesiana voltou para casa, e Atenas, agora com a liderança,



A acrópolis de Atenas, com o Partenom que domina o cenário. Paulo visitou Atenas em sua Segunda Viagem Missionária e discursou ao Concílio do Areópago ali (At 17.18). © *M.P.S.*

fez um acordo com os aliados. Esta foi a origem da Confederação de Delos. Seus objetivos eram a expulsão dos persas da Europa e a segurança dos gregos da Ásia Menor e das ilhas adjacentes. Uma obrigação, quer em navios, em homens ou em dinheiro, foi imposta sobre todos os membros, e condições gerais foram regulamentadas num sínodo comum, com reuniões anuais no templo de Apolo, em Delos, onde o tesouro foi colocado. Oficiais especiais recolhiam o dinheiro, navios eram enviados em torno do Egeu toda primavera com esse propósito. A primeira contabilização do tributo somou a quantia de 460 talentos, pagáveis parcialmente em navios e parcialmente em dinheiro.

Assim a Confederação foi, à princípio, sem dúvida apenas para resistir à Pérsia e proteger o Mar Egeu contra a pirataria — uma liga devida ao medo dos jônios, não devido à ambição de Atenas. Não é difícil conjeturar como a transição da liderança para o império ocorreu, pois em qualquer confederação onde há um membro surpreendentemente proeminente, não se pode esperar outro resultado.

Num prazo de dez anos os persas foram expulsos da Europa e confinados ao interior da Ásia Menor ocidental. A seguir, como o perigo dos persas tornou-se mais remoto, a necessidade de um serviço militar pareceu não ser mais essencial a muitos dos aliados, e sua repugnância por tais deveres fez com que a maioria o trocasse por um pagamento em dinheiro. Como resultado disto, Atenas se encontrou de posse de uma receita estável para um aumento naval constante e para inspirar seus cidadãos com a idéia de que eles eram o exército dominante sobre um grupo de vassalos pagadores de tributos. Esta mudança nas relações entre Atenas e os aliados tornou-se mais forte quando o tesouro foi removido de Delos para Atenas, em cerca de 455 a.C., e a administração dos negócios da Confederação ficou quase que exclusivamente nas mãos dos atenienses. Mesmo antes disto, contudo, ocorreram algumas revoltas e tentativas de abandono, todas suprimidas severamente pelos atenienses; elas tornaram-se cada vez mais freqüentes à medida em que o governo de Atenas crescia mais despótico e seu desvio



Uma outra visão do Paternom. © *Walvoord*

dos tributos para suas próprias necessidades se tornava mais perceptível. Sob a administração de Péricles, o descontentamento atingiu um auge perigoso. O tributo agora atingia a quantia de 600 talentos, não se tratava de uma soma excessiva se considerarmos o número de membros. Os únicos gastos, por muitos anos, foram o sustento de sessenta trirremes (galeras) atenienses no Mar Egeu; havia um excedente de aproximadamente 10.000 talentos na acrópole ateniense, e grandes quantias haviam sido gastas por Péricles no embelezamento de Atenas e em outros interesses puramente áticos. Foi inútil Péricles argumentar em resposta que, contanto que Atenas garantisse a segurança dos aliados, era justo ela lidar com a receita excedente como quisesse. Evidentemente, o objetivo original da Confederação havia se perdido, e Atenas tornou-se — em parte por força das circunstâncias e, mais tarde, propositadamente — a senhora das 249 cidades cujos nomes se encontravam em sua lista de tributos nos tempos de Péricles; destas apenas Quíos, Samos e Lesbos ainda possuíam forças navais.

Desta forma foi preparado o cenário para o conflito com Esparta, que inevitavelmente veio em 431 a.C. e pôs fim ao período da grandeza ateniense, e a meio século de espantosa criatividade, ao qual um parágrafo deve ser dedicado.

9. A idade de ouro. É o destino dos impérios serem vistos de modo diferente por seus beneficiários imediatos e por aqueles que pagam ou imaginam que pagam a conta. Assim foi com Roma, Grã-Bretanha e com Atenas. Atenas, a princípio aceita com gratidão como líder, tornou-se a opressão imperialista. Ao mesmo tempo, aos olhos dos atenienses, e de todos que desde então a extasiaram-se com o espetáculo de sua conquista nos campos da arte, pensamento, literatura e da criatividade da mente, uma Idade de Ouro foi desfrutada.

Os gregos emergiram de uma época do mais terrível perigo nas guerras contra a Pérsia. A resposta ateniense a este desafio foi uma explosão de energia espiritual raramente equiparada na história. Em um momento de exaltação onde acreditavam ser todas as coisas possíveis aos conquistadores da Pérsia, o povo da Ática começou a trabalhar. Eles equiparam suas fazendas com construções que, três gerações mais tarde, seus inimigos de Tebas acharam que valia à pena desmanchar e transferir o material para a Beócia. Eles reconstruíram suas cidades destruídas e as encheram com monumentos, alguns dos quais sobreviveram ao ataque de vinte e três séculos, e continuam hoje um monumento ao valor do esforço humano quando se deseja que todos trabalhem como sob a inspiração de um grande ideal. "Nesta obra", diz um historiador moderno, "Péricles de Atenas mostrou uma vitalidade muito superior à da França do pós-guerra. Quando os franceses recuperaram a estrutura danificada da Catedral de Reims, eles realizaram uma restauração piedosa de cada pedra danificada e de cada estátua estilhaçada. Quando os atenienses encontraram o Hecatompedom queimado até às bases, deixaram as fundações repousarem e seguiram para um outro lugar, para criar o Pártenon" (A. J. Toynbee, *The Study of History*, II, pág. 110).

Socialmente, eram duas as características daquela época. Primeira, havia uma notável união entre a cultura e a democracia (não estamos preocupados no momento com as diferenças entre a democracia ateniense e a nossa, nem em avaliar o papel que o trabalho escravo desempenhou na cultura e auto-expressão ateniense). Na Atenas do 5º séc., a democracia, de uma forma real e significante, certamente era conhecida. Esta realidade encontrou uma voz na literatura. A parceria entre a cultura e o estilo de vida ateniense não foi um produto artificial deste patrocínio como a pela qual os mecenas reuniram os escritores de Roma à serviço de um novo regime. O louvor era espontâneo, uma corrente subterrânea ao invés de um rio.

Quando Ésquilo, por exemplo, escreveu *Prometeu acorrentado*, ele não tinha em vista qualquer fim político. Seu tema foi o grande problema do sofrimento e da dor. Ele estava se arriscando a dar a ousada solução de uma doutrina de perfectibilidade aplicada ao próprio Deus. Era a antiga questão do profeta Habacuque que o poeta tinha em mente em seu tremendo drama do atormentado semideus. E ainda, as noções de liberdade que preenchiam o ar e a mente do escritor deram cor a todo quadro e encontra expressão involuntária na observação de passagem, exceto, a exclamação. Por exemplo:

Pois a tirania, parece, nunca está livre
Deste destempero — infidelidade para com os amigos.
Remarás contra a maré, consciente
Nosso cruel monarca não deve a ninguém?

* * * *

isto soa comum a você? —
O tirano dos deuses é violento
Em todos os seus caminhos

* * * *

Mas quem tirará seu cetro tirano dele?
Ele mesmo por seus próprios conselhos
cabeça oca...

* * * *

Não, deixem-no reinar supremo e realizar
a sua vontade
Por seu breve dia — ele não reinará por
muito tempo.

A mesma paixão pela liberdade e aversão a todos os tiranos dá cor à caracterização. Hermes é apresentado como o criado astuto de uma corte real; Io como a donzela vítima do egoísmo desenfreado dos reis; Oceano, tão confiante e à vontade, como o amante comprometido de gentil tranqüilidade, sobre cuja aquiescência toda a ditadura é construída; e a filha de Oceano como a oposição inesperada, cuja inocência e ignorância, quando estimulada com conhecimento, estão prontas para enfrentar a morte por um nome e um ideal.

Os primeiros dois livros de Tucídides apresentam o mesmo fenômeno. Nas palavras relatadas do amigo e do inimigo, este historiador descreve Atenas. O clímax é a oração fúnebre, cujas palavras estão gravadas em milhares de memoriais de guerra. Era o primeiro inverno da Guerra do Peloponeso, aquele conflito de uma longa geração que encerrou o capítulo sobre a grandeza de Atenas. Os ossos daqueles que morreram na batalha foram levados para o Cerameico fora do Portão Dipilom. Lá, como era de costume, um orador falou em louvor aos mortos. Nesta ocasião, Péricles levantou uma plataforma. Pouco importa se Tucídides relatou, parafraseou ou transformou seu discurso. Sob o nome de Péricles, suas comoventes sentenças encontram-se nas páginas dos historiadores como um tributo de amor e patriotismo sem igual na literatura. "Atenas, sem cidades, quando testada sobrepuja sua reputação. Ela sozinha não dá razões a seus inimigos par invejarem sua vitória, e a seus súditos, nenhum motivo para reclamarem de uma senhora indigna... nós não precisaremos de Homero para cantar nossos louvores nem de poetas, cujos versos podem deleitar no momento, mas cujas fantasias serão destruídas pelos fatos... Por esta cidade estes homens lutaram nobremente... Esta terra, na qual por gerações o mesmo povo sempre habitou, foi-nos legada por mérito de nossos ancestrais como uma terra de liberdade... Nós vivemos sob um sistema político que não procura imitar as instituições de nossos vizinhos... Nós somos, de fato, um exemplo para alguns, mas não somos uma imitação para ninguém...Temos um respeito profundo para com as autoridades e para com a lei, especialmente aqueles que foram ordenados para o benefício dos oprimidos, e aquelas leis não escritas que desgraçam aqueles que a violam diante dos olhos de seus companheiros... Colocamos nossa confiança na prontidão de nossos vigorosos corações para as ações que nos foram solicitadas... Em resumo, eu declaro nossa cidade como sendo a educação de Hellas" (Tuc. 2).

A ilustração podia prosseguir. As primeiras peças de Eurípedes mostram o mesmo patriotismo ardente. Atenas, nestes dramas, é sempre o refúgio para o arruinado e oprimido. Se até mesmo um Medéia pode encontrar asilo ali, muito mais os filhos perseguidos de Heráclés e o próprio arruinado Heráclés. A maioria do povo ateniense é mais nobre:

Os filhos de Erectéion, do passado
A quem os deuses supremos abandonaram
no passado,
Em uma antiga terra sustentada pelo céu,
Uma terra magnífica não tocada pela
guerra.
Eles estão famintos e, veja, seus desejos
Com sabedoria são alimentados como que
com carne;
Em seus céus há um brilho de fogo,
E gozo em baixo de seus pés.
(Eurípedes, *Medéia* 824-833 [Murray])



Templo de Nike de Atenas, na Acrópole de Atenas (c. 426 a.C.)

Ideais como este santificaram a luta ateniense com Esparta em seus primeiros anos. Eles não podiam falhar em encontrar uma resposta no coração de Eurípedes. A forte consciência das falhas da democracia, de sua própria democracia em particular, que mais tarde inspirou as descrições satíricas dos soldados, e o horror dos próprios crimes de Atenas que encontraram expressão na *Mulheres Troianas* e, finalmente, na separação do próprio Eurípedes, ainda não havia obtido controle. A disposição de *Medéia* era imutável. Nessa peça, o homem amável de Atenas, seu coração mais rápido que sua cabeça quando o direito moral tornou-se um desafio, deu refúgio irrefletido a um criminoso. A *Heráclidas*, escrita no quarto ano da guerra, passa-se no templo de Zeus, na famosa Maratona. Nestes arredores, tão agradáveis às memórias atenienses, os filhos de Heracles sentam-se como refugiados suplicantes. Um mensageiro grego exigiu sua rendição. A realidade foi tão simples quanto na narrativa. Por esse motivo Atenas foi para a guerra. A peça é vibrante com o patriotismo. Atenas move-se por trás das cenas lavradas no ouro e no marfim de toda a excelência democrática. Atenas aparece como o berço da liberdade.

Jolau, guardião dos refugiados, diz:

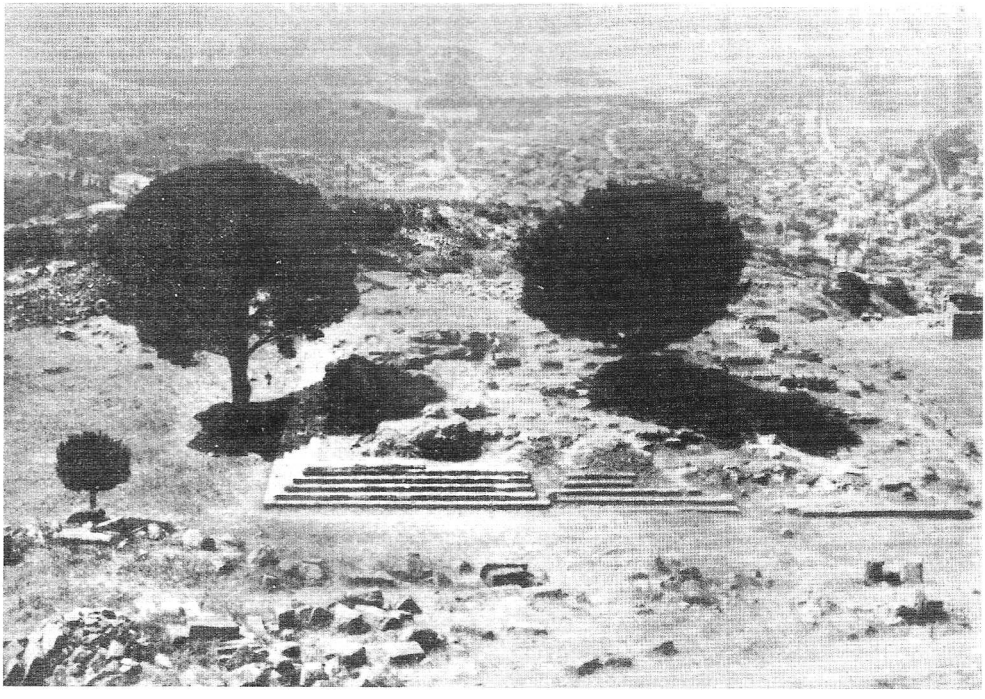
O altar de Deus prevalecerá, e a nação livre
para onde nósviemos...
E o coro para o embaixador arrogante:
Vós deveríeis ter mostrado respeito por esta
nação livre...

E novamente Jolau:

Se isto vier a ser, se ela apenas sancionar
Tuas ordens, então eu não conheço mais
Atenas livre.
Não, eu conheço a natureza de teus filhos,
conheço sua disposição:
Eles morrerão logo, pois aos olhos dos
homens corajosos
A honra que sente vergonha é mais que
vida...

Demofom concluindo todo o argumento:

Esta cidade que eu defendo
Não é por conta dos argivos, ela é livre...
Ali um homem poderia expressar a sua
opinião também:
Rei, eu tenho esta vantagem em suas terras,
Eu sou livre para falar e por minha vez
ouvir.



Templo de Zeus, em Pérgamo. © *V.E.*

Ninguém, como em outras terras, irá primeiramente me expulsar.

* * * *

Sempre ela escolheu, esta nossa nação,
Para ajudar os necessitados em causas de justiça.
Assim ela nasceu para os inúmeros amigos trabalhadores.

(*Heráclidas*, passim.)

Tal atitude está baseada, canta o coro em uma canção que possui a simplicidade de um salmo hebraico, na mais verdadeira piedade:

Oh terra
teu caminho está na justiça
Oh, nunca abandone
teu temor do Senhor.
Quem negá-lo em ti
anda perto da loucura,
quando estes sinais mostram.
Pois veja, Deus revelou
sinais claros. Ele tira
para sempre a alta mente
do perverso.

(*Heráclidas*, 901-909)

Estas ilustrações devem ser suficientes para indicar a realidade da parceria entre cultura e democracia. A grandeza comedida de Sófocles com sua sugestão de um espírito em descanso em seu ambiente e a perfeição serena da arte do 5º séc. mostrando a vida sem estender-se de forma dolorosa para o oculto e o desconhecido, poderia ilustrar o mesmo tema.

A segunda característica, observada por Péricles na passagem já citada, foi a habilidade deste período de produzir uma liderança nobre e a disposição da massa em seguí-la. Não é em vão que este período gerou o nome de Péricles. Com a morte de Péricles, diz Tucídides, desapareceu o excepcional exemplo de moral da época. Ele nunca foi guiado por uma ambição pessoal à uma busca com fins egoístas. Ele era incorruptível. Sabia como conter a multidão sem infringir a liberdade. Ele liderava porque não bajulava, ousando, quando era oportuno, até mesmo a provocar. "Assim, Atenas tornou-se uma democracia no nome, mas na realidade uma monarquia dos principais cidadãos", declara o historiador.

As realizações deste período foram tremendas. Aqui está o registro em poucas palavras. Dos quatro supremos artistas trágicos do mundo, três deles surgiram no 5º séc. Em Atenas — Ésquilo, Sófocles e Eurípedes. "Quando o espírito do questionamento encontra o espírito da poesia," diz Macneile Dixon, "nasce a tragédia". Eles encontraram-se no vigor daqueles dias. E ainda é difícil compreender que aqueles que assistiram o drama meio shaviano de Eurípedes, eram os filhos e as filhas daqueles que viram a primeira apresentação de *Agamênon* de Ésquilo. Em Eurípedes está o realismo, o estudo de personagens como as ruas de Atenas conheciam — o marido satisfeito consigo mesmo, a noiva estrangeira amargurada, as crianças de lares desfeitos nos tempos da guerra, o garoto traumatizado, o epiléptico, o soldado ambicioso, o atleta insensível. O governador diante de problemas além de seu discernimento, o fenômeno do reavivamento religioso, a moral arruinada da guerra, e os infortúnios dos conquistadores, viviam intensamente em seu palco. Em Ésquilo há uma combinação de Shakespeare e Ezequiel. Imagine a mistura frutífera do poder trágico do dramaturgo com a percepção espiritual e o fervor religioso do profeta. Imagine um dom da linguagem que combinava a ousadia e riqueza de um homem de língua inglesa com a vivacidade do hebraico. Esta variedade criou Ésquilo e tal variedade genial marcou o palco trágico de Atenas.

O período produziu os melhores historiadores do mundo. Ao conceder esta palma a Tucídides, frio, imparcial, científico, porém brilhantemente imaginativo, não se poderia esquecer de Heródoto, o vigoroso viajante e colecionador de fatos. Há uma cena na qual os dois eram parentes espirituais. Ambos esquadrinharam os fatos do mundo. Ambos procuraram uma lei por trás do fenômeno. A validade das generalizações de Heródoto sobre a Inveja dos deuses está fora do assunto. A busca pelo princípio coloca-o na linhagem de Spengler e Toynbee. Heródoto foi o primeiro grego a procurar, por trás dos eventos, as forças que os determinam. Ele divide a honra com os profetas de Israel.

O período produziu a mente européia mais nobre. Platão foi, ao mesmo tempo, o maior pensador e o maior escritor de Atenas e do mundo antigo. Platão, assim como Paulo, era como "uma pessoa nascida fora do tempo". Ele sobreviveu ao século que lhe deu à luz. A maior parte de sua obra é do 4º séc., e não do 5º; e o 4º séc. foi antecipado por um crime judicial, raro nos anais de Atenas, o assassinato de Sócrates. A tragédia de 399 a.C. era a prova de que a glória estava indo embora, e se a mente de Platão, como a mente de Tucídides, viveu e encontrou o alimento amargo para o pensamento

em um período de crepúsculo, este é o infortúnio de Platão e do mundo. Pode-se ver através da crise pessoal de Platão a crise da sociedade antiga. Este é o motivo de sua obra ser um documento de decadência, uma declaração de oposição. Se Platão carecia da serenidade de um passado mais feliz, aqueles que buscam a verdade em nossos próprios dias de ansiedade terão a mais profunda simpatia por suas preocupações, pois a verdade era a busca de Platão. É esta a paixão que o identificou com a Atenas dos anos mais tranqüilos. À medida que ele vai chegando ao final de sua *República*, descrita por Sir Richard Livingstone em 1947 com "a maior obra de prosa secular de todos os tempos", ele escreveu as palavras significantes: "Não há uma outra qualidade que os filósofos poderiam possuir?" "Que qualidade?" "Veracidade: eles nunca admitirão intencionalmente a falsidade em suas mentes... e há alguma outra coisa mais semelhante à sabedoria que a verdade?" "Como pode haver?" "Pode a mesma natureza ser um amante da sabedoria e uma amante da falsidade?" "Nunca!"

O 5º séc. produziu algumas das artes mais nobres da humanidade. A maior parte da revolta contra a arte grega clássica é a reação de um período insatisfeito e infeliz contra a serenidade de uma sociedade mais estável, que acreditava que sabia onde se encontrava a perfeição e expressava-se com confiança.

Na língua, uma arte por si só, Atenas produziu o que talvez seja o instrumento mais perfeito de expressão humana na história da fala. Palavras são os símbolos do pensamento criativo. A língua reflete a qualidade das mentes que dão molde e forma. Se o espírito de Atenas, em seu no melhor, tivesse sido permeado com a paixão pela verdade, as pessoas esperariam encontrar este ânimo traduzido nas formas do discurso — o verbo supreendentemente sutil, as ricas facilidades do artigo, a brilhante invenção da partícula que o grego ático levou à perfeição final — que capacitou a escrita de sentenças sem fases de direção para expressar ironia, desaprovar, sobrancelha levantada, lábios curvados, ombros levantados; e representou, em resumo, aos olhos dos leitores o entusiasmo da voz viva. Estas são apenas três das muitas qualidades que fez do discurso ático talvez o mais poderoso do mundo e um meio lingüístico exato. Para a conversa vívida e para a expressão do pensamento abstrato isto é, certamente, verdadeiro.

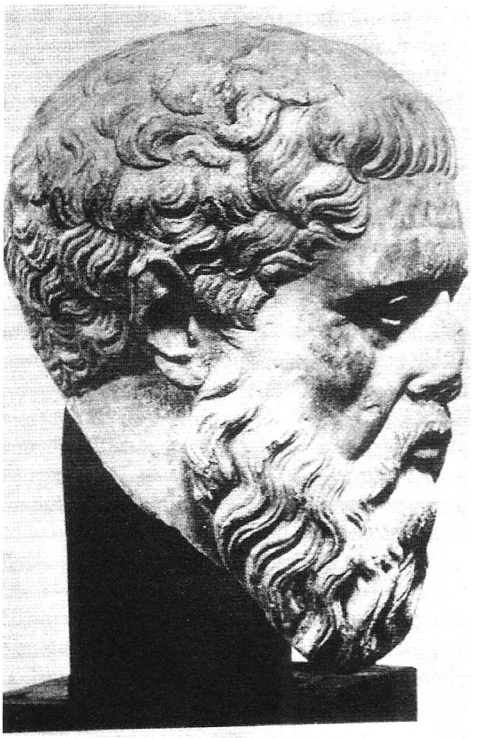
10. O colapso. Esta glória se foi em uma geração. Seus monumentos permaneceram em rochas e discursos escritos. As personalidades sobreviveram como pessoas "deixadas sobre a terra após um dia de julgamento". Olhando para o passado pode-se ver, no entanto, que os vinte e sete desastrosos anos de guerra contra Esparta foi um conflito no qual "uma geração infeliz de helenos desferiram um golpe mortal em seu próprio helas, e sabiam que seu sangue estava sobre eles e sobre seus filhos" (Toynbee, op. cit. 3.292). Aqueles que guardavam o pensamento de Ésquilo e Heródoto e sussurravam três palavras gregas que eram parte da contribuição do século para o pensamento histórico — κορος, ὕβρις, ἄτη. Com uma perda considerável de conteúdo moral as palavras podem ser traduzidas como "excesso", "comportamento arrogante" e "desastre". A primeira sugere a desmoralização que vem com a prosperidade ou com o sucesso completo, o relaxamento da fibra moral em favor da fortuna; a segunda implica na conseqüente perda do equilíbrio mental e moral refletido na ação ultrajante e na confiança excessiva. A terceira palavra, também extravagantemente hebraica quanto a força, contem a noção do demente impulso cego, pelo qual o espírito, moralmente pronto para calamidade e no domínio do pecado imperdoável, é guiado à loucura catastrófica de tentar o impossível. No entanto, de modo diferente o pensamento de outro período pode observar as relações de causa e efeito, a fórmula envolve Atenas.

A guerra com Esparta revelou as devastações do declínio. Torna-se óbvio, como mostram os registros, que "Icabode" foi escrito, e que Atenas estava em disparada para os tristes dias da metade do século posterior que sentiu o sarcasmo da língua de Demóstenes. Vale a pena estudar as marcas da decadência.

Primeiramente apareceu o divórcio entre cultura e democracia. O fenômeno pode ser ilustrado pelo pensamento de três mentes penetrantes. Antes de tudo temos Platão, embora o último dos três no tempo. A última obra de Platão, *Leis*, foi inspirada por uma profunda hostilidade à democracia ateniense. Era a democracia, segundo Platão, que trouxe a devastação através de seu demente militarismo sobre o mesmo mundo no qual a cultura ateniense encontrou ar e alimento.

Passar do filósofo para o historiador e o dramaturgo é encontrar em ambos fenômenos semelhantes em oposição. Durante o verão e inverno de 416 a.C., ocorreu um acontecimento de pequena importância militar para o qual Tucídides achou apropriado dedicar não mais que vinte e seis parágrafos de seu quinto livro. Os atenienses haviam cercado e capturado a pequena ilha de Melos,

massacrado seus homens e escravizado suas mulheres e crianças. A ilha de forma alguma era uma base estratégica vital. Não tinha riquezas naturais. Por que então este volumoso lugar na narrativa do historiador? Porque Tucídides viu que a sociedade era um fenômeno moral, que o que os homens pensam determina o que os homens fazem e são, que sistemas e instituições formam, mantêm-se e caem com o crescimento, subsistência e declínio de um "êthos". No crime de Melos, Tucídides viu Atenas passar do υβρις para o ατη. Como era seu costume, Tucídides prosseguiu para revelar o pano de fundo moral do episódio através de discursos. O debate que ele registrou entre os enviados atenienses e o conselho de meliano, sem dúvida possuía uma base sólida, de fato, mas sua verdade é mais psicológica que factual. Em palavras intencionalmente frias, os atenienses explicaram ao pequeno senado que era conveniente que Melos se juntasse ao bloco ateniense. Eles não sugeriram que os cidadãos de Melos tivessem de modo algum agido de forma errada para com eles, nem mesmo reivindicaram qualquer traço de direito em tal pedido. Era simplesmente a política de Atenas a que as ilhas deveriam submeter-se a ela. Melos, portanto, tinha que fazer uma escolha. Era livre para submeter-se ou ser destruída.



Busto de Platão. © *H.P.*

É seguro, responderam os cidadãos de Melos em amarga ironia, para Atenas escarnecer desta maneira de toda moralidade? Impérios afinal de contas são mortais e ainda há a opinião mundial. "Correremos este risco", responderam os atenienses. Os cidadãos de Melos pleitearam sua neutralidade, ameaçaram a intervenção de Esparta, expressaram sua determinação de morrer em vez de tornarem-se escravos. "Um lamentável erro de julgamento", disseram os atenienses. A exposição cínica de um poder político imoral preenche páginas e mais páginas.

"Eles mandaram matar", concluiu Tucídides silenciosamente, "todos os cidadãos de Melos que julgaram serem homens do governo, e fizeram de escravas as mulheres e as crianças..." Assim termina o livro. A paz da desolação desceu sobre Melos. O livro seguinte começa: "E no mesmo inverno os atenienses procuraram navegar com uma esquadra maior do que nunca e conquistar a Sicília..." Eles navegaram, em uma erupção de ambição demente, para um horrível e completo desastre.

Na mesma cidade, uma outra mente brilhante estava meditando sobre a mesma ação perversa. Na primavera seguinte, quando os estaleiros dos pireus estavam movimentando-se com a preparação para a grande aventura siciliana, Eurípedes produziu sua peça mais amarga e trágica, *As Troianas*, que, para citar Murray, "acendeu uma chama de discórdia eterna entre ele e seu povo". Este drama lúgubre é a obra prima da tragédia negra, um protesto veemente contra os males da guerra, difícil de se comparar em toda literatura. É um quadro da guerra do ponto de vista de mulheres e bebês, colocado em meio a muito sangue, lama e fumaça da Tróia destruída. É a manhã após a noite de espadas. É a conquista vista quando o calor da batalha passou e nada resta a não ser o esperar e o pensar. O leitor que vira a última página deste drama terrível não fica surpreso com o fato de poucos anos depois Eurípedes abandonou a cidade cujas glórias outrora ele havia tão comoventemente exaltado, e foi embora para terminar a obra de sua vida, um exílio na distante Macedônia.

Estas três ilustrações bastam para marcar a realidade da contenda de que uma característica significante do declínio de Atenas foi uma revolta de mentes nobres e uma dissolução da parceria que outrora existiu entre a cultura e o estilo de vida ateniense. Aristófanes poderia oferecer-nos ilustrações semelhantes. A sátira cruel de suas comédias e o louvor nostálgico de um período

desaparecido que os espalhou, ambos revelam um espírito indignado e descontente em guerra com a crescente decadência.

A segunda marca do período de declínio foi o colapso da moral. Em seu terceiro livro, Tucídides faz uma pausa e escreve um balancete da guerra. É difícil imaginar que algumas das palavras possuem vinte e três séculos de idade. Sua austera profecia de que algumas das maldades que viu, "de acordo com a natureza humana, acontecerão novamente em sua grande maioria do mesmo jeito", infelizmente tem provado ser verdadeira. Ele descreve o fim sanguinário da revolução corcireana e continua: "Mais tarde todo o mundo helênico foi agitado, surgiram lutas por toda parte feitas pelos chefes populares para apresentar os atenienses, e pela classe governante para introduzir os espartanos. Na paz não teria havido nem o pretexto nem o desejo de fazer tal convite; mas na guerra sempre com uma aliança no comando de uma ou outra facção para atingir seus adversários e em favor próprio, oportunidades para introduzir estrangeiros nunca eram bem vindas para os partidos revolucionários. Os sofrimentos que a revolução impôs foram muitos e terríveis, como os que ocorreram e sempre ocorrerão enquanto a natureza humana continuar a mesma. Na paz, estados e indivíduos possuem melhores sentimentos, porque eles não se acham, de repente, confrontados por necessidades imperiosas; mas a guerra tira o confortável suprimentos das necessidades diárias, e provê um professor grosseiro que conduz o caráter da maioria dos homens ao nível de suas fortunas... A audácia negligente veio a ser considerada a coragem de um aliado leal; hesitação prudente, covardia razoável; a moderação foi julgada ser o disfarce para os desumanos, a habilidade de ver todos os lados de uma questão, a incapacidade de agir em qualquer uma delas... Juramentos de reconciliação sendo proferidos por ambos os lados para enfrentar uma dificuldade imediata, somente considerada boa enquanto nenhuma outra arma estava à mão... A causa de todos estes males foi o desejo ardente pelo poder que surgiu da ganância e da ambição, e destas paixões vieram a violência dos partidos outrora ocupados em contentas... Enquanto isso a parte moderada dos cidadãos perecia entre os dois" (Tuc. 3.82,83).

A terceira marca de decadência foi a deterioração da liderança. A entrada do "Homem na rua" no período da história ateniense antes do término do 5º séc. a.C. é um dos sintomas inequívocos do declínio social. Poucos advogarão uma aristocracia de riqueza, mas uma aristocracia de caráter todas as pessoas saudáveis devem possuir ou perecer.

O surgimento do "Homem Comum" ateniense não foi um processo igualitário promovido pela política e pela educação. A guerra, que arruinou a aristocracia fundiária e exaltou, como faz a guerra, o industrial, sem dúvida exerceu um papel nivelador; mas o principal motivo foi a decadência da disciplina social e da moralidade, já observada. Isto foi auxiliado por um grande problema de refugiados e pelo empobrecimento que segue a invasão. O caráter deteriorou-se sobre grande parte da população. A liderança tornou-se uma busca por poder e não mais um privilégio patriótico. Partidos políticos e conflito de classes naturalmente tomaram forma. A "multidão de marinheiros" de Platão e de Eurípedes emergiu desprezada. Isto levou, entretanto, a uma perda de todo conceito do bem comum e apoiou este ou aquele líder em igual busca de vantagem egoísta. O proletariado tão claramente retratado mais tarde nos discursos de Demóstenes — egoísta, emocionalmente desequilibrado, mercenário, tacanho, arrogante, irresponsável e preguiçoso — aparece em contornos claros nos documentos. Ele traz as marcas da doença mortal.

Atenas perdeu os seus homens de valor e de liderança. Ela os perdeu no espírito, ela os perdeu na carne. A literal perda de sangue nas grandes guerras e nas pragas exerce um papel significativo, se não incomensurável, no declínio de nações. A diluição da antiga descendência romana e a grande perda de vidas desde Aníbal até César contribuiu muito para a modificação do caráter romano e sua final deterioração. A brecha feita em Passchendale e Somme, sessenta ou mais anos antes é ainda visível na vida pública e hoje ainda sofre com as perdas humanas do passado. Os graves infortúnios de Atenas nas gerações da guerra com Esparta e na Grande Praga puderam no fim ter determinado seu fracasso em erguer-se e triunfantemente reconstruir sua exaurida grandeza. Seu talento foi literalmente derramado. Um retorno breve a uma comparativa prosperidade não produziu qualquer ressurgimento do espírito e nenhum retorno ao antigo nível de empreendimento.

Na política intencional o fracasso de Atenas em criar um estado democrático foi um outro fator final e decisivo. As forças que deram forma ao globo fizeram bem e mal quando deixaram a geografia da Grécia em confusão. A atomização do povo grego produziu a cidade-estado, o meio pelo qual o individualismo tomou forma, e este, por sua vez, produziu a filosofia e a democracia. As nítidas diferenças de ponto de vista, que o

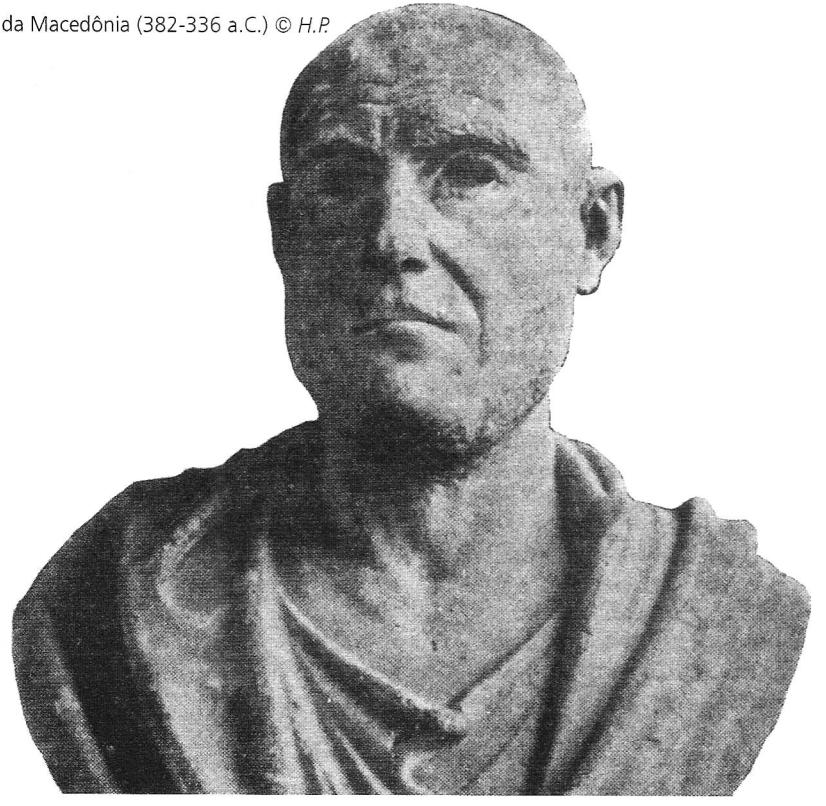
ambiente também determinou, provaram ser uma barreira à unidade. Gregos iluminados falavam da unidade helênica, mas apesar dos esforços fracassados e indiferentes, a unidade nunca foi alcançada até que a espada a alcançou — nas mãos do ditador da Macedônia e, mais tarde, de Roma. Na Liga Deliana, que Atenas construiu através de seu poder naval depois da guerra persa, Atenas teve sua oportunidade. Ela fracassou em alcançar e em assegurar até mesmo aquela medida de lealdade de súditos aliados que provaram a estreita margem de salvação de Roma na guerra contra Aníbal. O mundo moderno, ao qual a história tem advertido a unir-se ou perecer deveria marcar o fato. Atenas perdeu o seu momento e nunca o terá novamente.

11. O quarto século. A história da grande guerra entre Atenas e Esparta e seus respectivos aliados, cujos dois longos episódios preenchem a última geração do inesquecível 5º séc., não foi contada em detalhes. Atenas lutou para reaver uma certa medida de vida, mas o ímpeto e a vitalidade de seus grandes dias tinham passado, e o século estava apenas quarenta anos mais velho quando a Macedônia, antes considerada a sede norte dos bárbaros, começou a surgir com uma nuvem ameaçadora no horizonte.

Felipe II da Macedônia foi um ditador dinâmico, do tipo que a primeira metade do séc. 20 conheceu. Seu reino do norte era novo, jovem e potencialmente rico. Precisava somente de uma liderança cruel, e isto Felipe pôde dar. Não estava esgotado, como o restante da Grécia, pela guerra e tensão. Era rico em recursos naturais, como ouro e madeira. Seus homens eram rudes, fortes e numerosos.

Felipe começou a pressionar a Tessália e a ameaçar o sul. Atenas possuía muitas esferas de influência e áreas de controle vitais em seu caminho, e seus interesses estavam mais ameaçados que os de qualquer outro estado. Como Felipe subverteu a força ateniense, enganou, iludiu, instigou revolta, enfraqueceu a moral mediante políticos corruptos e cinco colunistas e, finalmente, destruiu a oposição em guerra aberta, é uma história familiar ao séc. 20. Sua tristeza é aliviada somente pelo heroísmo do famoso orador Demóstenes, que tentou em seus

Filipe II da Macedônia (382-336 a.C.) © *H.P.*



bons discursos filipinicos despertar seu povo abatido e decadente para levantar-se em unidade e rechaçar a ameaça a sua liberdade. A luz de Demóstenes foi logo apagada. Atenas e Tebas foram derrotadas em Queronéia, em 338 a.C., e a Macedônia tornou-se praticamente o senhor da Grécia.

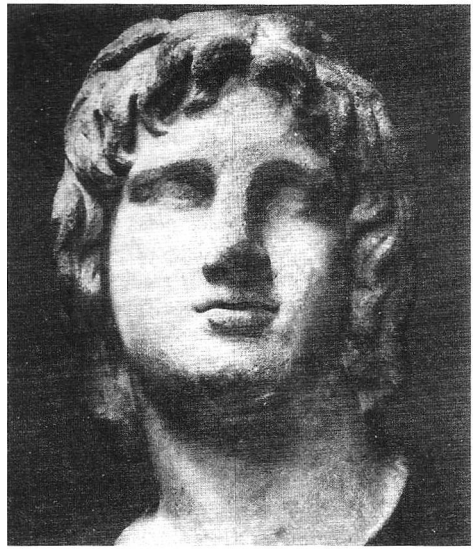
Para unir a Grécia, agora intimidada pelo imperialismo macedônio, Filipe aceitou o desafio de uma grande cruzada contra a Pérsia. Em meio à preparação ele foi assassinado, mas seu filho, Alexandre, um jovem culto, educado nas tradições atenienses por Aristóteles, tomou para si o legado de seu pai.

12. O império de Alexandre. O projeto não era tão louco quanto pode parecer à primeira vista, e um acontecimento curioso teve alguma importância. No começo do 4º séc. a.C., um exército de 10.000 gregos mercenários foi abandonado na Pérsia; o governador rebelde por quem eles haviam lutado morrera e seu exército nativo se dispersou. Seus oficiais foram traiçoeiramente assassinados. Os soldados rasos aceitaram o desafio e partiram em direção do Mar Negro através das montanhas armênias e da neve. Um ateniense chamado Xenofonte escreveu a excitante história em um livro. Há poucas dúvidas de que o conto teve muito a ver com a decisão precipitada do jovem Alexandre, que sucedeu seu pai como rei da Macedônia em 336 a.C. Um império desprovido daquele coração e agudeza estava pronto para ser conquistado por um pequeno exército grego que pudesse marchar corajosamente.

Alexandre estava certo. Ele precisava de uma causa para unificar a Grécia, e o antigo pecado da Pérsia — a invasão de um século e meio antes — era uma desculpa tão boa quanto qualquer outra para a agressão. Com sua máquina militar bem adestrada, que ele liderou magnificamente, Alexandre marchou através do império frouxo da Pérsia e, quando ele morreu aos trinta e dois anos de idade, era o senhor de um reino que se estendia do Mar Egeu até o Punjab, e do Cáucaso até o Deserto Líbio e até as fronteiras da Etiópia. Não houve ninguém para o desafiar. Roma, ainda uma cidade-estado, estava em apuros com os problemas insignificantes de segurança na Itália.

13. Helenismo. Assim nasceu o Helenismo. Alexandre, com sua estranha perspectiva internacional, devia ter feito muito com este vasto império. Ele morreu e a grande e amorfa massa de território conquistado foi divida em quatro áreas de controle — Grécia metropolitana e três reinos. O Egito, que sempre foi seguramente definido pelos desertos que cercam o vale do Nilo, caiu nas mãos de Ptolomeu, um dos oficiais de Alexandre, e a dinastia que ele fundou resistiu por três séculos, até o suicídio, de fato, de Cleópatra, a última e mais impressionante da linhagem, em 30 a.C.

O segundo reino sucessor, que tinha muito a ver com a Palestina, foi o de Selêuco, um outro general de Alexandre, que finalmente declarou sua independência da Macedônia metropolitana e colocou-se no controle de toda ampla extensão de terra do norte, por onde Alexandre havia marchado. Os laços de Selêuco estavam mal definidos e hesitavam com o fluxo e refluxo de força de Antioquia. Em um período, um reino grego foi esculpido nas marchas em direção ao leste, que cobriram grande parte do Afeganistão e noroeste da Índia. Desapareceu no fluxo da história, permanecendo fora do alcance final de Roma; mas a cunhagem revela um reino considerável que teve seus anos de poder. No oeste, o reino de Pérgamo, que seu governador legou a Roma em 133 a.C., foi cortado dos domínios seleucidas. Outros reinos, de tempos em tempos, também limitavam o poder de Antioquia ao oeste. Foi, de fato, uma desintegração progressiva de sua massa sem coerência que pôs um fim ao imperialismo sírio e, gradualmente, restringiu as fronteiras do antigo império sucessor de Selêuco, deixando na Ásia Menor e no Oriente Médio finalmente um vácuo de poder, que convidou e encontrou a intervenção eficaz de Roma. A famosa revolta dos judeus sob os Macabeus, no 2º séc., é uma



Busto de Alexandre. © *B.M.*

ilustração documentada de um processo gradual pelo qual o Império Selêucida declinou.

Assim, a história uniu romanos, judeus e gregos, tornando possível o empreendimento de Paulo de Tarso com sua possível tripla cultura, e estabeleceu o cenário da Europa moderna. Cada contribuição foi um fator essencial à história. A paz romana proporcionou a estrutura para a primeira atividade da igreja. Foi no palco judeu que os eventos da evangelização ocorreram. Foi Paulo, um judeu, quem pela primeira vez fez a síntese dos Testamentos, mas um judeu embebido no pensamento helênico, escrevendo habitualmente na língua dos gregos. Alexandre, dessa maneira, uniu os gregos e os judeus, abrindo o caminho para o segundo grande movimento de colonização grega. A cultura dos gregos penetrou em direção ao leste até onde os gregos puderam alcançar, e o helenismo — que compreende a linguagem, estilo de vida e maneira de pensar — foi um estímulo e um catalisador que se estendeu para além dos limites do império grego.

BIBLIOGRAFIA (Geral, *veja* outros subtítulos: Alexandre, Atenas, Helenismo, para bibliografia especial); J. B. Bury, *History of Greece* (1913); CAH, vols. II a IX; H. D. F. Kitto, *The Greeks* (1951); G. Dix, *Jew and Greek* (1953).

E.M. BLAIKLOCK

GREGO. *Veja* LÍNGUA GREGA.

GRELHA (מכבר, *alguma coisa trançada* ou *entrelaçada, treliça*). Um elemento do altar do sacrifício.

A palavra ocorre em Êxodo 27.4; 35.16; 38.4,5, 30; 39.39. Essa "grade" é descrita como uma rede de bronze (Êx 27.4) que cercava a metade mais baixa do altar (27.5). Portanto, מכבר era, aparentemente, uma "grade" ou rede, de bronze sob uma barra, sobressaindo ao redor do altar "de bronze" do holocausto. Quatro argolas estavam presas a ela. Os varais eram passados pelas argolas e o altar era carregado por meio deles (27.4,7). Várias funções têm sido atribuídas à grade em si; por exemplo, manter o fogo, proteger o altar, sustentar a barra acima dela, etc.

K. L. BARKER

GRILO (חרגל, *grilo*, Lev 11.22). (*Veja* BESOURO). Palavras nesta categoria — que ocorrem apenas uma vez nas listas de alimentos — são difíceis de traduzir com segurança e o problema é discutido sob o verbete GAFANHOTO, do qual *chargōl* pode bem ser uma outra forma. O grilo pertence a uma outra seção da mesma família de insetos e é mais bem conhecido pela íntima associação de várias espécies com o homem.

G. S. CANDSALE

GRINALDA, COROA DE FLORES (לויה, Pv 1.9; 4.9; פאר, Êx 39.28; Is 3.20; 61.3; Ez 24.17; στέμμα, At 14.13). Essas duas palavras hebraicas e a palavra grega podem ter o significado de "coroa de flores", "enfeite de cabeça" ou "grinalda". Enquanto a palavra grinalda aparece somente uma vez na KJV (At 14.13), ela ocorre pelo menos seis vezes na RSV e várias vezes em outras traduções modernas. A "grinalda" ou "coroa de flores" era um dos prêmios dados ao vencedor em alguns eventos esportivos. As referências em Provérbios e Isaías dizem respeito aos enfeites de cabeça de uma virgem ou da mulher. Ela também era, às vezes, vestida pelos sacerdotes, sobre a cabeça ou como parte da roupa.

No livro de Atos "grinaldas" estavam entre as ofertas e sacrifícios trazidos pelos sacerdotes de Zeus para honrar Paulo e Barnabé.

G. GIAKUMAKIS JR.

GRINALDA, GUIRLANDA é o termo usado para traduzir quatro palavras hebraicas diferentes no AT. A mais freqüente é עבת, que aparece em vinte e três passagens no AT, mas é traduzida como "grinalda" somente em Êxodo. É traduzida como "cordas" em Ezequiel 3.25, e como "ramos" no Salmo 118.27 e passagens semelhantes; seu significado essencial é "corda" ou "cordão".

Menos comum é o termo שבכה, que significa uma obra entrelaçada de metal para decoração ou usada como artigo de vestuário. Esta palavra pode ter uma origem acadiana, e aparece nos livros históricos do AT e em Jó 18.8,9, onde é traduzida como "boca do forje". O termo גדלים é encontrado apenas em Deuteronômio 22.12; 1 Reis 7.17 e no hebraico recente, e é derivado do acadiano *gidlu*, que significa um "colar" ou franja de "ouro entrelaçado", e está ligada ao aramaico *gᵉdiltā*, "uma corda trançada". A palavra. שרג aparece somente em Jó 40.17 e Lamentações 1.14. Significa "entrelaçar", como uma cesta trançada.

W. WHITE JR.

GRISALHOS. O termo arcaico usado pela KJV e ARC para traduzir o adjetivo plural ברדות, "pinta-

dos", "malhados". Uma tradução melhor do termo seria "salpicado". Em Zacarias 6.3,6 refere-se à cor de certos cavalos e significa provavelmente "mosqueado", "manchado" ou "salpicado de cinza" (Zc 6.3,6; cp. Gn 31.10,11). (*Veja* Baios).

GUARDA (טבה, משמעת, משמר, רוץ, σπεκουλατώρ, στρατοπεδάρχης). Um ou mais homens designados para proteger uma pessoa ou coisa. Antigamente os monarcas orientais tinham junto de si um corpo de homens escolhidos para protegê-los e cumprir os seus desejos em assuntos de importância confidenciais. No Egito e na Babilônia os membros da guarda eram conhecidos como "matadores", "assassinos" (טבה), mas não se sabe precisamente o porquê. Potifar, a quem os midianitas venderam José, era o capitão da guarda do Faraó (Gn 37.36; 41.10,12) e Nebuzaradã ocupava a mesma posição na guarda de Nabucodonosor (2Rs 25.8; Jr 52.42). Os homens que formavam a guarda real eram geralmente estrangeiros. Davi possuía uma corporação de 600 estrangeiros mercenários, formado por quereteus e peleteus, da qual Benáia era o capitão (2Sm 20.23). Eles acompanharam Davi em sua fuga de Absalão (2Sm 15.18) e formaram a escolta de Salomão no dia da coroação (1Rs 1.38,44). Os membros da guarda real israelita eram conhecidos como רצים (corredores), isto é, batedores. Eles aparecem no reino de Saul (1Sm 22.17). Depois, quando Absalão e Adonias tentaram tomar o trono, eles proveram-se de cinqüenta corredores como parte do cerimonial real (2Sm 15.1; 1Rs 1.5). Nos tempos de Roboão, a sala da guarda ficava na entrada do palácio, e acomodava escudos de bronze que os guardas carregavam, quando acompanhavam o rei ao Templo (1Rs 14.27,28; 2Cr 12.10,11). O guarda de Jeú foi com ele até a Samaria para ajudar na destruição do culto a Baal (2Rs 10.25).

Herodes Antipas ordenou a um membro de sua guarda (σπεκουλατώρ) trazer a cabeça de João Batista em uma bandeja (Mc 6.27). Pilatos disse aos judeus para manterem a tumba de Jesus segura sob a guarda de soldados (κουστωδία) — sem dúvida, a polícia do Templo. Em Atos 28.16 a frase: "o centurião entregou os presos ao capitão da guarda" (στρατοπεδάρχης), encontrada na KJV, não faz parte dos textos da RSV e da ARA devido a pobre atestação textual.

BIBLIOGRAFIA. R. de Vaux, *Ancient Israel* (1961).

J. L. Kelso

GUARDA PESSOAL (רב־תבחם). O termo "guarda pessoal" sugere tanto a natureza da pessoa quando os seus deveres. Ele era aquele que guardava fisicamente a pessoa superior à qual estava subordinado, em geral alguém da realeza. Davi destaca-se como a primeira pessoa mencionada nas Escrituras desempenhando tal função. O sacerdote Abimeleque, em sua defesa diante de Saul, descreveu "Davi, o genro do rei, chefe da tua guarda pessoal" (1Sm 22.14). Mais tarde, quando Davi fugiu da presença de Saul e buscou refúgio entre os filisteus, Aquis, rei de Gate, disse-lhe: "Por isso, te farei minha guarda pessoal para sempre" (1Sm 28.2). Posteriormente, quando lutou pelo poder, Davi formou sua própria guarda de trinta homens valentes, e pôs Benaia "sobre a sua guarda" (2Sm 23.23). "Nebuzaradã, chefe da guarda e servidor do rei de Babilônia, veio a Jerusalém", e queimou o Templo, o palácio do rei e Jerusalém (2Rs 25.8). *Veja* Guarda.

G. B. Funderburk

GUARDA, PÁTIO DA (חצר המטרה, *pátio da guarda* ou *do cárcere*).

A palavra מטרה (do נטר [cp. נצר]) ocorre em Neemias 3.25; Jeremias 32.2,8,12, e em vários versículos de Jeremias nos capítulos 33, 37-39. Evidentemente refere-se à um pátio aberto no complexo do palácio ou a quartos da guarda do palácio da guarda, que servia como um local para prisioneiros detidos em Jerusalém, ao menos durante o cerco daquela cidade. Assim, era uma prisão temporária. Jeremias ficou confinado ali, mas permitiram que ele continuasse seu ministério profético e realizasse algumas transações comerciais com o assitente de Baruque, seu secretário.

K. L. Barker

GUARDA, PORTA DA (שער המטרה; LXX πύλη τῆς φυλακῆς). KJV "Portão da Prisão". Um portão da cidade de Jerusalém. É semelhante à Porta de Mifcade (Ne 3.31 ARC) no canto que fica à nordeste da cidade, próximo ao complexo do Templo. Na dedicação do muro, o segundo grupo enviado por Neemias para marchar em procissão no muro parou na Porta da Guarda. (12.39).

D. H. Madvig

GUARDANAPO (σουδάριον). O grego é uma palavra emprestada do latim e se refere a um lenço usado para limpar o rosto, em vez de um guardanapo usado para limpar a boca às refeições.

Versões diferentes variam incoerentemente desde "pano" até "guardanapo" e "lenço" (Lc 19.20; Jo 11.44; 20.7; At 19.12).

As passagens em João se referem ao costume de cobrir o rosto do morto com um guardanapo para o sepultamento. João 20.7 faz uma observação particular sobre o fato de que o pano que cobriu o rosto de Jesus, na morte, foi encontrado no túmulo aberto cuidadosamente dobrado à parte do resto da mortalha. João observa que "o outro discípulo... viu e creu" (Jo 20.8). O simples lenço proporcionou a dica que levou João a entender que ali não havia acontecido um violento roubo de túmulo, pois neste caso as roupas estariam jogadas de qualquer maneira ou seriam levadas junto com o corpo. O arranjo cuidadoso forneceu a certeza e contribuiu para que o apóstolo sensível entendesse a maravilhosa verdade de que o seu Senhor havia ressuscitado dos mortos.

P. C. Johnson

GUARDA-ROUPA. *Veja* Vestiduras, o Guarda das.

GUARNIÇÃO (מצב 2Sm 23.14; מצבה 1Sm 14.12; נציב 1Sm 10.5; 13.3 e 4). Uma guarnição é um grupo de tropas, normalmente designadas para a fortaleza ou áreas estratégicas de fronteiras, principalmente com propósitos defensivos. Grandes unidades militares seriam necessárias em um ataque ofensivo. Guarnições foram posicionadas pelos filisteus na região judaica de Israel (1Sm 14). Uma vez Davi manteve essas guarnições sob o seu controle, ele então posicionou suas próprias guarnições em Edon e Síria.

G. Giakumakis Jr.

GUDGODÁ. *Veja* Hor-Gidgade.

GUERRA, ARTE DE GUERRA

1. Geral. A guerra foi uma característica constante na história de Israel desde seu início até a destruição do segundo Templo. Raramente aconteceram longos períodos de paz e a Bíblia os enfatiza: "Então, a terra ficou em paz durante quarenta anos" (Jz 3.11); "Porém a mim o Senhor, meu Deus, me tem dado descanso de todos os lados" (1Rs 5.4; cp. 2Cr 14.5); e assim por diante. A natureza das guerras israelitas mudava de acordo com as condições políticas e sociológicas, como durante a conquista e colonização, as guerras defensivas das tribos contra os vizinhos agressivos no período dos Juízes, as guerras de consolidação das fronteiras durante os primeiros dias da monarquia, a luta constante pela existência dos reinos de Israel e Judá, e a última desesperada resistência contra as grandes forças imperiais.

Os dias do segundo Templo são marcados, também, por longos períodos de guerra contínua. Nas guerras mais antigas, principalmente a respeito da disputa de fronteiras, e nas guerras posteriores por libertação do controle imperial, primeiro selêucida e depois romano, a principal causa era religiosa; quer dizer, eram lutas para preservar uma identidade nacional baseada no Templo em Jerusalém e nas leis religiosas judaicas.

Antigamente, distinguia-se dois tipos de guerras: (a) guerras de defesa e expansão, que eram basicamente políticas e empreendidas por causa da necessidade física, e para qual havia limitações legais fixas (*veja abaixo*); e (b) guerras santas, ilimitadas e compulsórias para toda a nação. Esta distinção também foi reconhecida no período do segundo Templo. Assim, uma população religiosa radical participou nas primeiras guerras dos Macabeus porque se acreditava que eram guerras santas; depois, quando os asmoneus tornaram as guerras politicamente orientadas, o povo se recusou a participar.

Deuteronômio 20 e 21 contêm algumas das leis sobre a guerra que foram mantidas no período do primeiro Templo; são encontradas mais leis e práticas em outras fontes que descrevem as guerras em si. As leis da guerra descreviam primeiramente o encorajamento das tropas pelos sacerdotes, que as asseguravam do apoio do Senhor (Dt 20.1-4). Outras fontes indicam que os reis e líderes do exército freqüentemente se garantiam por intermédio de consultas a oráculos; estas incluíam a Arca santa (Jz 20.27); o éfode (1Sm 30.7,8); e o Urim (1Sm 14.41; 28.6); ou vários profetas (1Sm 28.6). Ocasionalmente - como era o costume cananita - eles até mesmo apelavam para os espíritos dos mortos, como fez Saul por intermédio da médium de En-Dor (1Sm 28). Os sacerdotes e Arca santa acompanharam o exército até mesmo no campo de batalha, nas primeiras guerras (1Sm 4.4; 30.7; 2Sm 11.11).

Além disso, para garantir a ajuda de Deus, as tropas faziam sacrifícios antes da batalha (Jz 6.20, 26; 20.26) - às vezes até mesmo sacrifício humano, como na história da filha de Jefté (Jz 11.39) ou do filho do rei de Moabe (2Rs 3.27). Este costume também parece ter sido tirado de tradições canani-

tas primitivas, pois em muitos relevos egípcios do Novo Império, que descrevem a captura de cidades na Palestina, os sitiados são mostrados lançando suas crianças dos muros em busca do favor dos deuses. Acreditava-se que a vitória militar era a vitória de um deus sobre outro, levando freqüentemente à representações literárias dos deuses como participantes nas batalhas propriamente ditas (na Bíblia, cp. Js 10.11).

As leis relativas à guerra no Livro de Deuteronômio tratam, entre outras coisas, dos casos em que as pessoas poderiam ser isentas do serviço militar, como com aqueles que estavam tomados de medo, que eram recentemente casados, que tinham construído recentemente suas casas, que haviam plantado uma vinha, e assim por diante. Outras leis tratam dos povos derrotados, dos espólios, dos prisioneiros e a proibição de derrubar árvores frutíferas nas terras conquistadas.

Os costumes e leis de guerra eram fixos e tinham muito em comum com todo o antigo Oriente Próximo. As tropas eram freqüentemente tiradas da classe camponesa ou agrária; a batalha geralmente limitava-se às estações não agrícolas - de logo após a colheita até as primeiras chuvas. A guerra normalmente não era "declarada"; era assumido naturalmente que o mais forte tinha liberdade de tomar posse das vidas e possessões do mais fraco. Era apenas através da manutenção de um exército forte que uma nação podia manter os potenciais inimigos à distância, e a única alternativa satisfatória era aceitar todas as suas exigências sem entrar na batalha.

2. O período cananita. Nós possuímos descrições detalhadas de batalhas na Palestina, desde o recente período cananita, isto é, a partir do período de expansão do Novo Império egípcio (18ª-20ª dinastias). Elas são de dois tipos: relevos ou pinturas de parede em templos egípcios, e inscrições ou textos literários. O valor de um ou outro tipo é bastante limitado, mas juntos eles fornecem um quadro bastante claro. Os relevos normalmente são esquemáticos, e mostram a conquista de cidades na Palestina com os sitiados nas últimas fases da resistência. Estes relevos dão principalmente detalhes sobre os métodos egípcios nas guerras de sítio, que incluíam o uso de escadas, minar os muros e fazer brechas nos portões com machados e fogo. Porém, o aríete de sítio parece não ter sido empregado pelos egípcios.

A maior parte da nossa informação sobre a arte de guerra vem de textos literários, alguns dos quais são do tipo heróico ou mitológico. Do primeiro tipo é a história da conquista de Jope por Tutmés III (1490-1436 a.C.), que se parece com a história da conquista de Tróia. O general egípcio enviou um "presente" conciliatório em várias centenas de cestas que, na realidade, continham soldados armados; uma vez dentro da cidade, os soldados escondidos se revelaram e parece terem aberto os portões para o exército sitiante. Registros mais realísticos de guerra, preparados por escribas militares, possibilitam aos estudiosos modernos reconstruir várias batalhas do princípio ao fim. O mais antigo diz respeito à "Batalha de Megido", nos dias de Tutmés III. Uma coalizão de muitos reis cananitas ("330 regentes") reuniu-se sob a liderança do rei de Cades (no Orontes) e tentou bloquear o exército egípcio no Megido, conseqüentemente evitando que ele penetrasse no norte da Palestina e Síria. O relato detalhado conta as táticas enganadoras adotadas pelos cananitas antes da batalha, para desviar os egípcios para uma emboscada. O rei egípcio percebeu este artifício e, mediante uma marcha ousada, surpreendeu os cananitas em seu principal acampamento fora da cidade, derrotando-os rapidamente, embora Megido, sitiada, prevaleceu durante mais sete meses. O rei se gaba que ele poderia ter capturado a cidade no mesmo dia, se não fosse o desejo de espólio dos seus soldados que os desviou de perseguir o inimigo. Isto permitiu que os inimigos sobreviventes alcançassem segurança atrás os muros da cidade. Este caso parece não ter sido o primeiro, nem o último, na história do antigo Oriente Próximo em que os soldados não puderam ser mantidos em sua tarefa, preferindo saquear em lugar de perseguir o inimigo (cp. ISm 14).

Outra batalha que aconteceu naquele período e sobre a qual um relato completo sobrevive, é a "Batalha de Cades" (1280 a.C.), entre o exército egípcio sob Ramsés II e o exército de uma liga síria encabeçada pelo rei dos hititas. Da mesma maneira que os cananitas antes, elas estavam completamente conscientes da sua inferioridade militar (especialmente contra o corpo de arqueiros egípcio), os sírios tentaram o artifício de enviar espiões com a intenção do serem pegos. Estes deram falsas informações que conduziram os egípcios para uma emboscada bem-preparada. O artifício parece ter tido êxito, pelo menos inicialmente, e uma das unidades egípcias foi eliminada. A superioridade egípcia em armamento e treinamento, e o aparecimento súbito de uma unidade especial viraram a batalha.

É interessante observar que, em ambos os casos, os adversários dos egípcios evitaram a batalha

aberta, buscando antes a segurança de cidades bastante fortalecidas. O resultado final, de qualquer modo, provou a sabedoria de tais táticas.

A terceira batalha da qual possuímos uma detalhada descrição aconteceu nos dias de Ramsés III (c. 1180 a.C.), na qual os egípcios repeliram a invasão dos "Povos do Mar" (incluindo os filisteus). Esta batalha é retratada nas paredes do templo de Ramsés em Medinet Habu. A tentativa dos Povos do Mar era dupla: uma onda parece ter vindo pelo caminho da Síria e Palestina, e foi derrotada próxima a el-Arish; a segunda onda veio pelo mar e foi derrotada no Delta do Nilo. Esta é a primeira descrição detalhada de uma batalha marítima na história do antigo Oriente Próximo. Como descrito nos relevos, os egípcios ganharam principalmente por causa da superioridade do seu corpo de arqueiros - uma arma que faltava a seus inimigos.

As fontes egípcias contêm muitos dados sobre a organização do exército egípcio, o tamanho de suas unidades, suas logísticas e assim por diante. Porém, elas não são as únicas fontes sobre questões militares no antigo Oriente Próximo.

Em arquivos cuneiformes descobertos em locais como Mari, Alalakh, Boghazkoi e el-Amarna, milhares de documentos fornecem detalhes sobre as armas, táticas e logísticas dos exércitos mesopotâmico, sírio, cananita, hitita e outros. Além disso, há muitos exemplos das próprias armas, encontradas em escavações nos vários sítios. Objetos de arte, como marfim (especialmente os de Ugarite e Megido) também fornecem representações de armas e batalhas.

3. O período da conquista e de colonização israelita. No início da Idade do Ferro, as condições políticas na Palestina mudaram: os grandes impérios do período anterior, egípcio e hitita, foram enfraquecidos ou destruídos, basicamente pelos Povos do Mar, e nas regiões entre eles, surgiram muitas cidades-estado. A Palestina também foi invadida por duas novas nações no cenário político e muito diferente quanto ao caráter: do leste vieram os israelitas, na ocasião como tribos nômades mal-equipadas que se estabeleceram nas áreas montanhosas; e do oeste vieram os Povos do Mar, que a Bíblia chama coletivamente de "filisteus". Estes últimos se estabeleceram na planície costeira e se organizaram ao redor de uma pentápolis; eles desenvolveram um exército bem firme, equipado com armas de ferro. Pequenos bolsões de habitantes mais antigos da terra permaneceram; estes eram cananitas que também estavam centralizados em cidades-estado, com a carruagem de guerra como sua arma mais formidável.

A inferioridade militar israelita também forçou as tribos a enganar o inimigo; eles geralmente achavam muito difícil penetrar à força nas cidades fortalecidas, e assim recorriam a outros meios, como enviar espiões para descobrir caminhos escondidos para a cidade (Js 2). A história bíblica mais interessante neste aspecto é a captura de Jericó. Aqui o exército com os sacerdotes, e a arca santa à sua frente, marchou ao redor da cidade durante sete dias (Js 6.14,15). Na opinião de Y. Yadin, Josué procurou acalmar as suspeitas e aliviar a tensão dos defensores até que ele pudesse lançar com sucesso um ataque súbito. Em Ai (Js 8—12), os israelitas tiveram sucesso atraindo o inimigo para fora da cidade por meio de um artifício. Mais tarde, Davi capturou Jerusalém penetrando secretamente por um canal de água subterrâneo (2Sm 5.7,8). Também eram realizados ataques matinais ou noturnos (1Sm 11.11), como também outras formas de ataques de surpresa (Js 10.9) "Josué lhes sobreveio de repente, porque toda a noite veio subindo desde Gilgal". Freqüentemente os exércitos eram divididos em várias partes (normalmente três) para conseguir surpreender ou prover um ardil (cp. Jz 7.16. e também 1Sm 11.11; 13.16; 2Sm 18.2).

No período da colonização, os israelitas tiveram que resistir aos ataques de várias tribos nômades, especialmente no sul (os amalequitas) e no Vale de Jezreel (os midianitas), que invadiam as aldeias e levavam prisioneiros. A guerra contra estes povos foi conduzida da mesma maneira como antes, ou seja, por meio de unidades pequenas e móveis (hebraico *gedud*, que na época de Gideão constava de 300 homens, e nos dias de Saul e Davi, uns 400-600). As unidades de "milícia" maiores surgiam somente em tempos de perigo extremo: contra os cananitas (Jz 4; 5) ou amonitas (1Sm 11), ou numa ocasião de peleja intertribal (Jz 20).

Usando estas mesmas táticas (pequenos ataques combinados e opondo-se ao inimigo em campo aberto), os israelitas tiveram sucesso, pelo menos no princípio, em resistir a seu rival mais implacável, os filisteus. É neste contexto que nós aprendemos sobre uma outra forma de guerra, isto é, o duelo pessoal entre dois guerreiros adversários, como no caso de Davi e Golias (1Sm 17. cp. 2Sm 2.12); esta forma de lutar é conhecida em outras terras. Na morte de Saul e Jônatas, seu filho, ficou óbvio que novas táticas eram necessárias. O perigo representado pelos filisteus foi o principal ímpeto para a união das tribos israelitas num único reino,

a fim de possibilitar uma resistência bem sucedida. Somente a unidade política poderia produzir um exército permanente bem-treinado e equipado (*ver* EXÉRCITO).

O exército organizado por Davi, sob a liderança qualificada de Joabe, logo capacitou os israelitas a alcançar superioridade sobre os outros pequenos estados circunvizinhos. Davi consolidou as fronteiras do seu reino e até mesmo as ampliou consideravelmente. De fato, nunca houve um dia de paz durante todo seu reinado. Mais interessantes são os capítulos detalhados que descrevem as guerras contra os amonitas e os arameus (2Sm 10.10; 1Cr 19), onde aprendemos que Hanum, rei dos amonitas, contratou tropas araméias para ajudá-lo na sua defesa. Joabe logo se achou no meio do inimigo e, de um modo muito característico ele trouxe a milícia israelita que, ao lado do seu pequeno exército, derrotou os arameus e então dirigiu-se para sitiar a capital de Amom.

As grandes vitórias do exército israelita nos dias de Davi, porém, e a expansão para a maior parte da Síria, só podem ser explicadas pelo fato de que nesta época os grandes impérios não eram mais capazes de controlar esta região.

4. O período das monarquias israelitas. Nas primeiras fases deste período, Israel foi dividido em dois reinos, no princípio rivais, mas que depois vieram a conduzir operações combinadas contra seus inimigos comuns, especialmente os arameus. Já em meados do 9º séc. a.C., com a vinda dos exércitos poderosos da Assíria para esta região, as guerras insignificantes acabaram e os pequenos estados se agruparam em coalizões para poder resistir ao inimigo comum. A partir de 734 a.C., a Assíria lentamente conquistou toda a região, tomando os estados insignificantes um a um. A Babilônia, sua poderosa herdeira, completou esta tarefa.

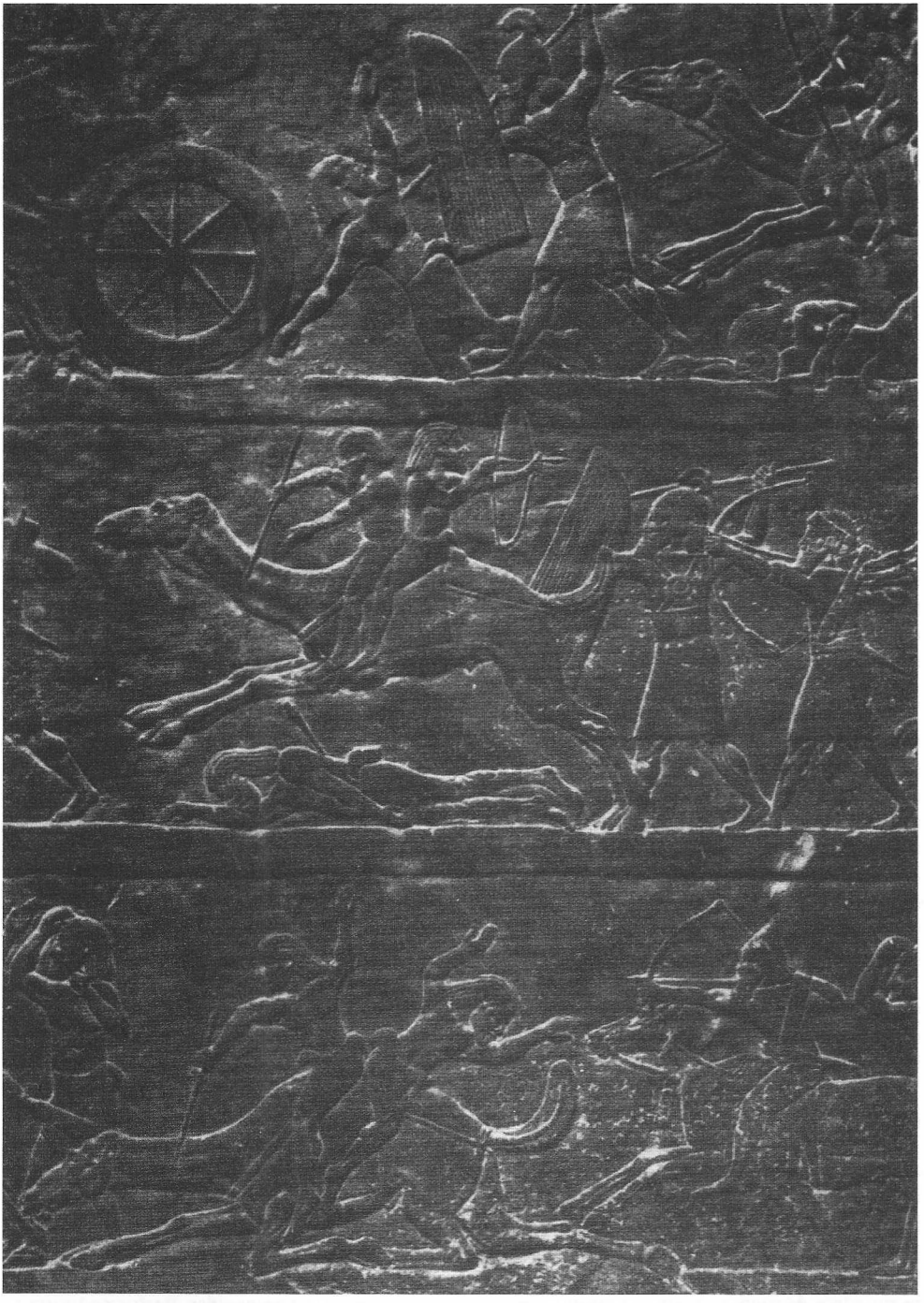
Os arameus, seus soldados e armas são bem conhecidos a partir dos relevos descobertos em Tell Halaf (Gozã bíblica), Carquemis, Malatya e outros locais. Eles eram tão fortes quanto os exércitos de Israel e Judá, e a luta entre eles foi longa. O caráter destas guerras é conhecido a partir de 1 Reis 20, que contém extensos detalhes. Ben-Hadade, rei de Harã-Damasco, como cabeça de uma liga de trinta e dois reis vassalos, veio a Sucote na margem oriental do Rio Jordão, do outro lado de Samaria. Quando ele enviou mensageiros exigindo que os israelitas se rendessem, o rei Acabe recusou imediatamente. Ben-Hadade, confiante na força superior do seu exército, ordenou que ele cruzasse o rio e sitiasse a cidade de Samaria. Os arameus, de forma bastante negligente, começaram a subir ao longo do caminho íngreme do Wadi Far'a, a principal rota de Sucote, bem conhecida, evidentemente, dos israelitas. Ao invés de esperar pelo inimigo em Samaria, Acabe reuniu suas tropas (aproximadamente 700) e emboscou os arameus enquanto eles ainda estavam na marcha, derrotando-os completamente.

Este método de emboscar em desfiladeiros montanhosos, por forças grandes bem equipadas, tira o máximo proveito das dificuldades encontradas por qualquer um que tente penetrar nas colinas de Samaria ou nas montanhas da Judéia; tornou-se um dos métodos padrões da arte de guerra entre os israelitas até a queda dos reinos. Uma batalha semelhante foi conduzida entre Josafá, rei de Judá, e uma força moabita-amonita que estava marchando para Jerusalém pelo deserto da Judéia (2Cr 20).

Este método foi bem mais característico durante o período helênico, quando os judeus se revoltaram contra os selêucidas e depois, durante as revoltas contra Roma (*veja abaixo*). A manobra é típica de guerra de guerrilha e permite que forças pequenas consigam vantagem sobre exércitos numericamente superiores. Não era em vão que os arameus temiam entrar nas passagens montanhosas de Samaria, dizendo: "Seus deuses são deuses dos montes" (1Rs 20.23).

5. Guerra de sítio. As batalhas contra os arameus, moabitas e amonitas aconteceram ao ar livre, mas as guerras contra os exércitos poderosos da Assíria e da Babilônia não foram assim. No conflito inicial (em meados do 9º séc. a.C.), Acabe ousou participar, contra a Assíria, de uma liga de governadores sírios do sul, que os repeliram em quatro campanhas sucessivas, perto da cidade de Qarqar. Mas cem anos depois, quando os assírios se aproximaram, os reinos insignificantes não puderam se unir, e a guerra se degenerou em meras ações defensivas, centradas em cidades fortificadas, enquanto os assírios estavam no controle completo do território.

Os métodos de batalha baseados em cidades fortificadas são bem conhecidos a partir de escavações e relevos egípcios e assírios, nos quais este assunto era bastante popular. Restos de fortificações destas cidades, incluindo muros e portões, têm sido expostos na maioria dos sítios escavados do período israelita na Palestina, revelando até mesmo detalhes minuciosos. Além disso, o estudo sistemático tem esclarecido o desenvolvimento de



Uma batalha de carruagem, retratada num dos relevos do palácio de Assurbanipal, em Nínive. Observe os guerreiros árabes montados em camelos. © *B.M.*

táticas de sítio durante este período. O principal problema em preparar uma cidade para resistir a um sítio, além da construção das fortificações, era providenciar uma fonte adequada de água dentro dos muros da cidade. Isto era obtido cavando-se amplas cisternas para armazenar grandes quantias de água de chuva, ou desviando fontes de água por meios subterrâneos para dentro da área fortalecida, escondendo qualquer abertura original do lado de fora. Foram descobertos vários sistemas de água como este, datando principalmente do período dos reinos israelitas (em Hazor, Megido, Ibleam, Gezer, Gibeom, Jerusalém, Arade e Berseba). A famosa inscrição do túnel de Siloé, de Jerusalém, descreve os esforços do rei Ezequias para trazer água da fonte de Giom para dentro da cidade (c. 705 a.C.). Em tempos muito posteriores, extensos sistemas de água foram construídos por Herodes, para trazer enormes quantidades de água para a mesma cidade; projetos semelhantes, por este rei, incluíram enormes cisternas construídas em Massada, Herodium e Maquero.

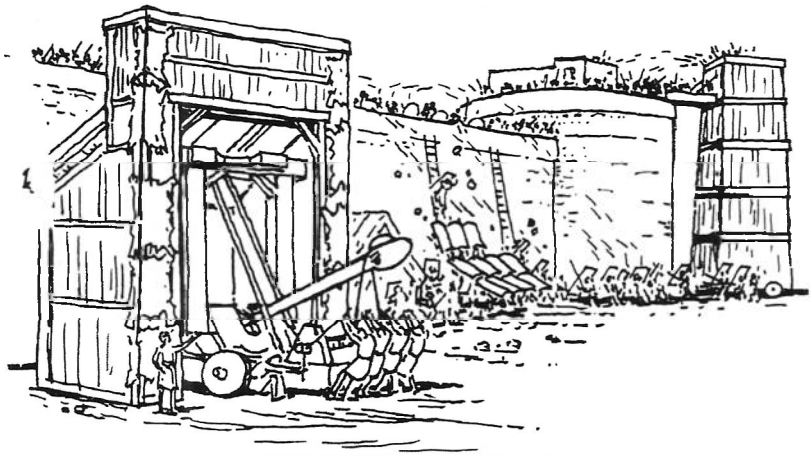
Os métodos de impor sítios no antigo Oriente Próximo eram muitos e variados. Já temos observado os vários artifícios empregados pelos israelitas contra cidades de Canaã. Os relevos egípcios e assírios revelam ainda mais: escalar muros por meio de escadas de mão; abrir buracos nos muros com aríete de sítio; demolir portões com machados e fogo; e cavar por baixo dos muros. Freqüentemente eram empregados vários métodos simultaneamente. Os assírios foram retratados matando os prisioneiros sob os próprios olhares dos sitiados, para enfraquecer sua moral.

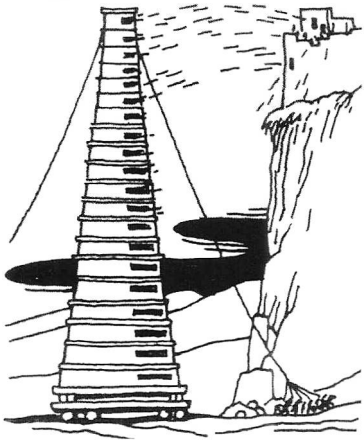
Se uma cidade resistisse a todas estas medidas, os agressores tinham que apelar para a difícil atividade de um cerco estendido, cortando dos habitantes da cidade todos os suprimentos, e fazendo ataques contínuos aos muros em vários locais, até que um ponto fraco fosse encontrado ou até que a cidade cedesse. Depois do aparecimento dos grandes exércitos imperiais na Palestina, os reis israelitas concentraram seus esforços em fortalecer e preparar suas cidades para resistir aos sítios prolongados. Eles, às vezes, tiveram sucesso em resistir a um cerco de muitos meses ou até mesmo anos. O sítio mais longo, registrado na história, foi o de Asdode por Psalmítico II do Egito, que durou nada menos que vinte e nove anos (Heródoto II. 157). Há uma excepcional representação de uma cidade da Judéia, sob cerco pelo exército assírio, em um relevo de Nínive, mostrando Laquis quando as tropas assírias estavam atacando violentamente seus muros com muitos aríetes de sítio, corpo de arqueiros leves na frente (basicamente tropas não-assírias de reinos vassalos), depois lanceiros e arqueiros assírios pesados, seguidos por especialistas em fundas. Os defensores, por sua vez, tentavam evitar o trabalho das máquinas de sítio atirando flechas e jogando pedras, óleo e tochas flamejantes sobre elas.

6. O período do segundo Templo. Do período persa em diante, nossas principais fontes são literárias. Os historiadores gregos, como Heródoto, Xenofonte, Tucídedes e Diodoro, proveram descrições detalhadas das guerras entre os persas e os gregos, como também das guerras entre os próprios gregos. Uma das mais interessante destas descrições, a *Anabasis* de Xenofonte, relata a batalha do exército persa com o de Ciro, sátrapa de Sardis, a serviço de quem estavam dez mil gregos mercenários comandados por Xenofonte. Nesta batalha, a clara vantagem das novas formações gregas sobre as dos exércitos orientais tradicionais é totalmente evidente, uma superioridade que foi contada, até mesmo mais ligeiramente, nas campanhas vitoriosas de Alexandre o Grande.

A principal força dos exércitos gregos neste período, eram as unidades de infantaria fortemente armadas, as *hoplitas*. Este nome é derivado do grande escudo de bronze que eles levavam para a batalha em seus braços esquerdos, protegendo a maior parte do corpo e permitindo ao guerreiro usar seu braço direito para manusear sua lança pesada, às vezes, até mesmo à distância de uns três metros do seu inimigo. A *hoplita* também levava uma espada curta, e vestia uma armadura protetora que incluía um capacete de bronze. Estas tropas lutavam numa formação compacta, a falange, onde o escudo de um soldado se sobrepunha ao de seu companheiro, provendo proteção em dobro. A superioridade desta formação estava baseada no fato de que os soldados na primeira fila, que estavam em contato direto com o inimigo, eram imediatamente apoiados por seus camaradas das filas de trás.

Do período das guerras do Peloponeso em diante, uma mudança básica aconteceu na organização dos exércitos gregos. Além da *hoplita*, havia agora um soldado levemente armado, o *peltasta*, cujo nome também foi derivado de um tipo de escudo, agora menor e redondo; estes não tinham nenhuma armadura protetora e seu armamento principal era a lança pequena, uma arma derivada de Trácia e especialmente comum entre os mercenários. No exército macedônio, a lança era alongada, alcançando até mesmo um





Acima, uma concepção artística dos romanos invadindo uma cidade, durante um sítio, usando uma catapulta

À esquerda, uma das torres de sítio de Alexandre (Hele-poleis), tão alta quanto um prédio de vinte andares. © *U.A.N.T.*

comprimento de seis metros; na verdade, as várias filas da falange usavam lanças de comprimentos variados para apresentar-se ao inimigo com o máximo de "poder de fogo" de uma só vez. O arco foi pouco usado nos tempos clássicos (exceto nas unidades cretenses de arqueiros mercenários que serviam em grande quantidade com os gregos). No período helenísta, a influência oriental trouxe um papel maior para os arqueiros, e apareceram até mesmo arqueiros montados, normalmente empregados para formar uma cortina protetora diante da falange. Carruagens de guerra não foram usadas na Grécia clássica; ao invés disso, os gregos fizeram uso da cavalaria como uma parte orgânica do exército em várias cidades. Assim, Atenas tinha unidades de cavalaria e, por um período curto, também de arqueiros montados. No período clássico, todavia, a falta do estribo prejudicou seriamente a eficácia de tais tropas. Filipe e Alexandre fizeram uso mais comum da cavalaria, e desde então tais unidades exerceram um papel importante em toda batalha, especialmente em flanquear o inimigo ou perseguir um inimigo em fuga. O período helênico, também, viu a introdução — novamente sob influência oriental — da cavalaria pesada: tropas de carruagem também foram usadas numa pequena escala.

Quanto à maquinaria de sítio, as fontes gregas até o final do 5º séc. a.C. guardam silêncio. Uma descoberta extraordinária nas recentes escavações em Pafos, Chipre, revelou alguns dos métodos empregados pelos persas no cerco bem sucedido desta cidade, em 498 a.C.; ela incluiu os remanescentes de uma rampa de sítio desenvolvida. A partir das fontes literárias sabemos que somente no princípio do 4º séc. a.C. é que os gregos usaram, pela primeira vez, um tipo primitivo de catapulta (em Siracusa), a qual eles copiaram dos cartagineses. Esta máquina só era utilizada em guerra de sítio, lançando dardos a uma grande distância. Depois, a catapulta foi aprimorada, aumentando consideravelmente seu alcance efetivo. Tais máquinas

foram utilizadas por Alexandre no seu cerco de Tiro (em 332 a.C.). Os gregos, na verdade, tinham dois tipos de máquinas de sítio: a catapulta para dardos, e a *balista* para lançar pedras; estas tinham um alcance eficaz de uns 180 m, que os romanos puderam depois aumentar para aproximadamente 250 metros.

No período helenista, os gregos seguiram os persas no uso de elefantes na guerra. Alexandre trouxe mais de cem elefantes da Índia, e Seleuco I tinha mais de 500. Eles eram particularmente eficazes contra a cavalaria inimiga e também podiam penetrar a falange pesada. Na "Batalha de Gaza" (312 a.C.), o exército egípcio se defendeu contra os elefantes selêucidas espalhando pregos afiados pelo campo de batalha, o primeiro "campo minado" na história. Antíoco III empregou elefantes contra os asmoneus, levando à famosa história de Eleazar, que foi esmagado em baixo de um elefante que ele havia matado com sua lança (2Mac 13.2). Os romanos normalmente não usaram o elefante, provavelmente por causa de sua inabilidade.

O exército dos asmoneus parece ter se padronizado segundo o modelo de exército helênico; o exército herodiano, porém, era mais complexo, helenista, mas com elementos romanos. A entrada romana na Palestina, em 63 a.C., provocou uma mudança no armamento e nas formações militares desta área; de fato, é especialmente neste campo que a influência romana é sentida. Em escavações de sítios na Palestina, poucos remanescentes de armas romanas foram encontrados (principalmente flechas e cabeças de lanças, algumas espadas e escamas de armadura), embora muitos remanescentes da arquitetura militar dos romanos sejam conhecidos, os mais importantes são os acampamentos de sítio, o muro de circunvalação e a rampa em Massada; os acampamentos de sítio sobre as cavernas em Nahal Hever; a rampa de sítio em Bethther (do período da segunda revolta, 132-135 d.C.); e muitos fortes menores no Neguebe e a leste do Arabá, partes das *limes*, o sistema de defesa de fronteiras do império romano aqui.

As principais fontes sobre os conflitos entre os judeus e os romanos na Palestina são os relatos detalhados de Flávio Josefo em sua monumental obra, *The War of the Jews*. Sendo de força inferior, os judeus recorreram principalmente a duas formas de batalha - emboscadas em desfiladeiros montanhosos, e defesa dentro de cidades fortalecidas. Josefo relata os eventos de três sítios - em Yodfat na Galiléia, em Jerusalém e em Massada no Deserto da Judéia.

Um acréscimo muito valioso para as fontes sobre a organização militar dos judeus durante este período são os documentos recentemente descobertos nas cavernas no Deserto da Judéia: o Rolo da Guerra dos Filhos da Luz contra os Filhos das Trevas, e as Cartas de Kar-Kokhba, encontrados em Nahal Hever e enviados originalmente pelo líder da segunda revolta a seus subordinados em En-Gedi.

BIBLIOGRAFIA: F. M. Abel, "Topographie des Campagnes Machabéennes," *Revue Biblique* 32 (1923), 495ss.; 33 (1924), 201ss., 371ss.; 34 (1925), 194ss.; 35 (1926), 206ss., 510ss.; E. E. Tarn, *Hellenistic Military and Naval Development* (1930); Y. Yadin, "Let the young men pray thee arise and play before us," *Journal of the Palestine Oriental Society* 21 (1948), 110-116; A. Malamat, "The War of Gideon and Midian: A Military Approach," *Palestine Exploration Quarterly* (1953), 61ss.; R. O. Falkner, "Egyptian Military Organization," *Journal of Egyptian Archaeology* 34 (1953), 32-47; Iliffe-Mitford, *Illustrated London News* (18 de Abril, 1953), 613-616; R. de Vaux, "Les combats singuliers dans l'A.T.," *Biblica* 40 (1954), 495-508; Idem, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness* (1962); P. E. Adcock, *The Greeks' and Macedonians' Art of War* (1962); Idem, *The Art of Warfare in Biblical Lands in the Light of Archaeological Study* (1963); Idem, *The Finds from the Bar-Kokhba Period in the Cave of the Letters* (1963); J. Liver (org.), *The Military History of the Land of Israel in Biblical Times* (1964); Idem, *Masada. Herod's Fortress and the Zealot's Last Stand* (1966).

E. Stern

GUERRAS DO SENHOR, LIVRO DAS (יהוה ספר מלחמות). Um dos vários livros mencionados no AT que não existem mais e que desempenharam um papel importante, embora um tanto obscuro, na história literária de Israel. Ele é mencionado pelo nome e citado em Números 21.14s. para confirmar a declaração do narrador quanto à fronteira cortada pelos profundos desfiladeiros Arnom, entre Moabe e Amom. A citação, como está, é obscura (a sintaxe aparentemente está incompleta e nada se sabe sobre os nomes Vaebe e Sufá) e lança pouca luz sobre o caráter do livro em si. É uma conjectura plausível, porém, que os vv. 17s. e 27-30 sejam tirados da mesma fonte, não apenas por causa de sua proximidade com a primeira citação, mas no caso de 27-30 por causa da ocorrência de vários nomes de

lugar idênticos, como também a conformidade do próprio escárnio ao conteúdo do livro, como sugerido por seu título.

Evidentemente o livro consistia de várias canções de vitória, escritas para serem cantadas nas celebrações dos triunfos de Yahweh na conquista de Canaã por Israel. Que Yahweh era um "homem de guerra" (Êx 15.3), que trazia vitória nas batalhas para Israel, era um fato que a nação amava comemorar em canções.

O que é, aparentemente, outro livro deste tipo é o Livro de Jasar (NVI), ou dos "Justos" (ARA); do "Justo" (KJV); "do Reto" (ARC), mencionado e citado em Josué 10.12s. e 2 Samuel 1.18ss. Não pode mais ser determinada qual relação pode existir entre estes dois livros (ou será que são o mesmo livro?) e algumas outras citações poéticas não identificadas no AT (por exemplo, Êx 15.1-18; Jz 5; LXX 3Rs 8.53).

Questões sobre a data e autoria deste livro permanecem envolvidas na obscuridade, mas parece naturalmente provir do período heróico, e assim estar entre a mais antiga literatura de Israel.

BIBLIOGRAFIA. O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction* (trad. inglesa, 1966), 132ss.

D. A. Hagner

GUIMEL. A terceira parte do alfabeto hebraico (ג), como o g em gato corresponde ao gama no grego. Ele encabeça a terceira seção do Salmo acróstico 119, uma vez que todos os versículos desta seção começam com esta letra.

GUNI, GUNITAS (גוני, הגוני; LXX Γωυνι, e vários outras formas). 1. O segundo filho de Naftali e neto de Jacó (Gn 46.24; 1Cr 7.13). Seus descendentes são chamados de gunitas (Nm 26.48). 2. Um membro da tribo de Gade que se estabeleceu em Gileade. Ele era o avô de um certo Aí, que parece ter sido líder numa tribo (1Cr 5.15).

D. H. Madvig

GUR-BAAL (גור בעל, *parada de Baal*; LXX ἐπὶ τῆς πέτρας, *sobre a rocha*). Uma cidade no Neguebe, habitada por árabes, a qual Uzias conquistou com a ajuda de Deus (2Cr 26.7). Este local não foi descoberto. A leitura da LXX sugere que algum local do NT tenha requerido uma correção.

BIBLIOGRAFIA. J. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the OT* (1959), 371.

D. H. Madvig

ENCICLOPÉDIA DA BÍBLIA
CULTURA CRISTÃ

VOLUME 2 (D-G)

A *Enciclopédia da Bíblia Cultura Cristã* (5 vols.), organizada por Merrill C. Tenney, é resultado de mais de dez anos de pesquisa e preparação, e oferece a pastores, professores, palestrantes e pesquisadores uma abrangente gama de informações, com amplas e diversificadas perspectivas a respeito de doutrinas, temas bíblicos e interpretação. Com boa organização, esta Enciclopédia será de uso freqüente devido a seus muitos recursos:

- Mais de 5.000 páginas com informações úteis acerca de terras e personagens bíblicos
- Mais de 7.500 artigos arranjados em ordem alfabética e de fácil localização
- Centenas de ilustrações, tabelas e gráficos
- Mapas e esboços para rápida visualização e referência
- Artigos com nível acadêmico cobrindo todo o espectro de tópicos bíblicos e teológicos, apoiados em descobertas arqueológicas
- Duzentos e trinta e oito articulistas colaboradores de diferentes partes do mundo

Uma coleção indispensável em cada lar, escola, seminário e igreja.

Bíblia / Enciclopédia
ISBN 978-85-7622-230-9
9 788576 222309

www.cep.org.br